School of Theology at Claremont
1001 1390534

GERMAN

LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Lauro 02.

Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/biblifchercommen0003drhe

Biblischer

Commentar

über

sämmtliche Schriften des Neuen Testaments

BS
2344
04
v.3

zunächst

für Prediger und Studirende.

Von

Dr. Hermann Olshausen, 1796-1839
Professor der Theologie an der Universität zu Erlangen.

Dritter Band.

Die Briefe Pauli an die Römer und Korinthier enthaltend.

Zweite vermehrte und verbesserte Auflage.

Königsberg, 1840.
Bei August Wilhelm Unzer.

Inhaltsanzeige.

Allgemeine Einleitung in die Pauliniſchen Briefe.

Seite

§. 1. Vom Leben und der Wirkſamkeit Pauli überhaupt 3
§. 2. Charakteriſtik des Apoſtels Paulus 11
§. 3. Reihenfolge der Pauliniſchen Briefe 17

I.

Der Brief an die Römer.

Einleitung.

§. 1. Von der Ächtheit und der Integrität des Briefes 31
§. 2. Zeit und Ort der Abfaſſung 38
§. 3. Von der römiſchen Gemeine 40
§. 4. Gedankengang des Briefes 53
§. 5. Werth und Eigenthümlichkeit des Briefes 57
§. 6. Literatur 62

I. Erſter Theil.

Die Einleitung.
(1, 1—1, 17.)

§. 1. Gruß (1, 1—7.) 66
§. 2. Einleitung (1, 8—17.) 77

II. Zweiter Theil.

Die dogmatische Exposition.
(1, 18—11, 36.)

A. Erster Abschnitt.

Von der Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts.
(1, 18—3, 20.)

Seite
§. 3. Zustand der Heidenwelt (1, 18—32.) 87
§. 4. Zustand der Juden (2, 1—29.) 102
§. 5. Vergleichung der Juden und Heiden (3, 1—20.) 128

B. Zweiter Abschnitt.

Darstellung des neuen Heilsweges in Christo.
(3, 21—5, 11.)

§. 6. Die Lehre von der freien Gnade in Christo (3, 21—31.) . . 143
§. 7. Abraham gerechtfertigt durch den Glauben (4, 1—25.) . . . 170
§. 8. Von den Früchten des Glaubens (5, 1—11.) 187

C. Dritter Abschnitt.

Von der Stellvertretung Christi.
(5, 12—7, 6.)

§. 9. Parallele zwischen Adam und Christus (5, 12—21.) 199
§. 10. Der Gläubige ist der Sünde abgestorben (6, 1—7, 6.) . . . 225

D. Vierter Abschnitt.

Von den Entwicklungsstufen der Individuen wie des Universums.
(7, 7—8, 39.)

§. 11. Von der Entwicklung des Einzelnen bis zur Erfahrung der Erlösung (7, 7—24.) 258
§. 12. Von der Erfahrung der Erlösung bis zur Vollendung des individuellen Lebens (7, 25—8, 17.) 283
§. 13. Von der Vollendung der ganzen Schöpfung mit den Kindern Gottes (8, 18—39.) 310

E. Fünfter Abschnitt.

Verhältniß Israels und der Heidenwelt zu dem neuen Heilswege.
(9, 1—11, 36.)

§. 14. Von der Gnadenwahl (9, 1—29.) 338

Seite
§. 15. Israels Schuld (9, 30—10, 21.) 377
§. 16. Israels Heil (11, 1—36.) 391

III. Dritter Theil.

Die ethische Exposition.
(12, 1—15, 33.)

A. Erster Abschnitt.

Ermahnungen zur Liebe und zum Gehorsam.
(12, 1—13, 14.)

§. 17. Von der Liebe (12, 1—21.) 424
§. 18. Vom Gehorsam (13, 1—14.) 434

B. Zweiter Abschnitt.

Vom Benehmen bei Adiaphoris.
(14, 1—15, 13.)

§. 19. Vom Tragen der Schwachen (14, 1—23.) 445
§. 20. Christus ist Beispiel für das Tragen der Schwachen (15, 1—13.) 454

C. Dritter Abschnitt.

Persönliche Mittheilungen.
(15, 14—33.)

§. 21. Entschuldigung (15, 14—21.) 458
§. 22. Reisebericht (15, 22—33.) 461

IV. Vierter Theil.

Grüße und Schluß.
(16, 1—27.)

§. 23. Grüße (16, 1—20.) 466
§. 24. Schluß (16, 21—27.) 469

II.

Die Briefe an die Korinthier.

Einleitung.

§. 1. Charakter der korinthischen Gemeine 475
§. 2. Verhältniß Pauli zur korinthischen Kirche 490
§. 3. Ächtheit und Integrität 496

Seite
§. 4. Inhalt der Briefe an die Korinthier 499
§. 5. Literatur 503

Erklärung des ersten Briefes an die Korinthier.

I. Erster Theil.

(1, 1—4, 21.)

§. 1. Die Menschenweisheit (1, 1—31.) 507
§. 2. Die Gottesweisheit (2, 1—16.) 529
§. 3. Der Gottesbau (3, 1—22.) 544
§. 4. Das Menschenurtheil (4, 1—21.) 559

II. Zweiter Theil.

(5, 1—11, 1.)

§. 5. Der Blutschänder (5, 1—13.) 571
§. 6. Die Rechtshändel (6, 1—20.) 581
§. 7. Die Ehe (7, 1—40.) 597
§. 8. Die christliche Freiheit (8, 1—11, 1.) 621

III. Dritter Theil.

(11, 2—14, 40.)

§. 9. Die würdige Kleidung (11, 2—16.) 662
§. 10. Das heilige Abendmahl (11, 17—34.) 670
§. 11. Die Sprachengabe (12, 1—14, 40.) 681

IV. Vierter Theil.

(15, 1—16, 24.)

§. 12. Die Auferstehung des Fleisches (15, 1—58.) 732
§. 13. Die Sammlung (16, 1—24.) 765

Erklärung des zweiten Briefes an die Korinthier.

I. Erster Theil.

(1, 1—3, 18.)

§. 1. Der Trost (1, 1—14.) 773
§. 2. Der Reiseplan (1, 15—2, 17.) 780
§. 3. Das Apostelamt (3, 1—18.) 795

II. Zweiter Theil.

(4, 1—9, 15.)

§. 4. Der Kampf (4, 1—18.) 809
§. 5. Die Verklärung (5, 1—21.) 817

Seite
§. 6. Die Warnung (6, 1—7, 1.) 831
§. 7. Die göttliche Traurigkeit (7, 2—16.) 838
§. 8. Die Sammlung (8, 1—9, 15.) 843

III. Dritter Theil.

(10, 1—13, 13.)

§. 9. Die falschen Apostel (10, 1—18.) 853
§. 10. Die wahren Apostel (11, 1—33.) 862
§. 11. Die Verzückung (12, 1—21.) 872
§. 12. Der Schluß (13, 1—13.) 882

Die

Briefe des Apostels Paulus.

Da quod iubes, et iube quod vis, Deus meus.

Augustinus.

Allgemeine Einleitung
in die Pauliniſchen Briefe.

§. 1. Vom Leben *) und der Wirkſamkeit Pauli überhaupt.

Wiewohl wir in der Apoſtelgeſchichte ſchon die Hauptmomente aus dem Leben des Apoſtels Paulus an uns vorübergehen ließen, ſo fordert doch die zuſammenhängende Betrachtung ſeiner Briefe noch einen concentrirten Blick auf die großartige Perſönlichkeit deſſelben und auf die Art und Weiſe, wie der Herr der Kirche ſich dieſes Werkzeug zu ſeinem Zwecke bildete. Ohne klares Bewußtſeyn darüber müßte nemlich die Auffaſſung der Pauliniſchen Schriften in ihrer Eigenthümlichkeit ungemein erſchwert werden, da ſie ſo ganz und gar Ausflüſſe ſeiner Perſönlichkeit, gleichſam lebendige Theile ſeines Weſens ſind. Natürlich aber finden die

*) Über das Leben Pauli ſind, außer den ältern Werken von Pearſon (annales Paulini, Halae 1713, 4.) und Paley (horae Paulinae, edirt von Henke, Helmſtädt 1797. 8.), in neuerer Zeit erſchienen, die Schriften von Menken (Blicke in das Leben des Apoſtels Paulus. Bremen, 1828.), Hemſen (Göttingen, 1830.), von Schrader (Leipzig, 1830—32. 3. Bd.) und von Schott (Jena, 1832.). Die Schraderſche Schrift iſt reich an neuen Reſultaten, die ſich aber vor dem Richterſtuhl einer unbefangenen Kritik nicht rechtfertigen laſſen. — Sehr intereſſant und lehrreich ſind die Bemerkungen von Tholuck in den Studien und Kritiken, Jahrg. 1835. H. 2. S. 364 ff.

Specialitäten, welche in jener Schrift des Lukas bereits in Erwägung gezogen sind, hier weiter keine Berücksichtigung.

Auf die Bildung des Apostels Paulus, der berufen war, für die Verbreitung des Evangeliums den Übergang zu bilden zwischen der römisch-griechischen und der jüdischen Welt, wirkten das heidnische, wie das jüdische Element ein, um sein Wesen beiden zugänglich zu machen. Aus dem Schooß einer jüdischen Familie entsprossen, und später in Jerusalem zu den Füßen Gamaliel's in den Grundsätzen des Pharisäismus erzogen, bildete freilich das Judenthum die eigentliche materielle Basis seiner Bildung. Allein da er in Tarsus geboren war, wo hellenische Wissenschaft und Kunst in hohem Grade blühten *), so konnte zunächst nicht ausbleiben, daß dies einen formellen Einfluß auf ihn ausübte, der sich noch in Anführungen hellenischer Dichter deutlich in seinen Briefen zu Tage legt. (Vergl. Ap. Gesch. 17, 28. 1 Kor. 15, 33. Tit. 1, 12.) Sodann aber ist wohl mehr als wahrscheinlich, daß in der spätern Zeit seines Lebens, als er den starren Banden des beschränkten Pharisäismus entrissen ward, die Anschauungen seiner Jugend von edlerem hellenischen Leben wieder in ihm auftauchten, und ihn jene würdige Ansicht vom außerjüdischen Leben fassen ließen, welche sich in seinen Schriften kund giebt. Wie nemlich schon Philo und andere ganz unter Griechen lebende Juden, und wie ältere Kirchenväter, z. B. Justinus der Märtyrer, die Bessern unter den Heiden keineswegs ausgeschlossen dachten von den Segnungen des göttlichen Logos, des Spenders himmlischer Kräfte der Heiligung und Gotteserkenntniß; so erkannte auch Paulus in der Heidenwelt ein geistiges Israel, d. h. edlere, nach Wahrheit und Gerechtigkeit sich sehnende Gemüther, an (Röm. 2, 14. 15.), die er durch die Predigt des Evangeliums den Testamenten der Verheißung zuzuführen suchte. Schon die Geburt des Apostels demnach und die Bildungselemente, unter denen er erwuchs, waren durch Gottes Fügung so geordnet, daß sie auf seine Erziehung zum Lehrer der Heiden ganz berechnet waren (Galat. 1, 15.). Denn wenn gleich auf

*) Strabo (Geogr. XIV. p. 991. ed. Almelov.) stellt Tarsus in dieser Beziehung mit Athen und Alexandria in Parallele.

den ersten Blick scheinen möchte, daß sein Anschließen an die Secte der Pharisäer seiner spätern freien Geistesrichtung nicht förderlich war, so zeigt sich doch bei genauerer Erwägung auch eben hierin eine weise Leitung der Vorsehung. Einmal fanden sich in dieser Secte viele Elemente der Wahrheit, und namentlich sittlicher Ernst und Strenge, die nur bei vielen, keineswegs bei allen, Heuchelei waren; und dann bedurfte eben eine Natur, wie die des Paulus, der völligen Erfahrung von alle dem, was eine Richtung zu bieten vermag, um sich ganz des Irrigen und Einseitigen in ihr bewußt zu werden und die auf der andern Seite liegende Wahrheit mit gänzlicher Hingabe und voller Macht zu ergreifen. Die Kraft und Entschiedenheit seines Willens ließ ihn seine pharisäischen Grundsätze bis zum fanatischen Extrem gegen die Christen verfolgen, und erst als dies geschehen war, faßte ihn die Gewalt der Sehnsucht, welche sich in dieser Lebensrichtung nicht befriedigt fühlen konnte, und ließ ihn erkennen, wohin er gerathen war. Wiewohl daher bei dem plötzlichen Umschwunge in seiner Geistesstellung das Außerordentliche in der Erscheinung, welche ihm zu Theil wurde, und der Contrast, sich als wüthender Widersacher des Gekreuzigten plötzlich zu seinem Boten an die Heidenwelt berufen zu sehen, natürlich als das Entscheidende zu betrachten sind; so darf doch auch nicht verkannt werden, wie gewiß sein redliches Streben nach Gerechtigkeit auf rein gesetzlichem Wege schon in der Tiefe seiner Seele, wenn auch ihm selbst unbewußt, die Überzeugung geweckt hatte, daß die eigne Kraft zur Vollendung der Gerechtigkeit nicht ausreiche, ja daß sie mit aller guten Meinung selbst in die furchtbarste Verirrung führen könne, womit denn die negative Bedingung des Übergangs in das neue Leben, die Sehnsucht nach etwas Höherem, und die Empfänglichkeit für Erscheinungen, wie die des Stephanus, in denen es sich ihm lebendig darstellte, gegeben war.

Ohne hier auf die Betrachtung des Ereignisses selbst näher einzugehen, das Paulus zu dem großen Werkzeuge im Reiche Gottes machte, welches wir in ihm verehren, (indem dasselbe schon bei der Stelle der Apostelgeschichte seine Erwägung fand, welche es berichtet, vergl. Ap. Gesch. 9. mit 22 und 26.) blicken wir zunächst auf die Stellung, welche Paulus zu den Kreisen der Zwölf und der Siebzig nach seiner Bekehrung gewann. Von

besonderer Wichtigkeit ist das Verhältniß Pauli zu den Zwölfen; denn wiewohl die Siebzig ihrer Wirksamkeit nach dem Apostel näher zu stehen scheinen, wie jene, als auch für die Heidenwelt bestimmt *), so verliert sich doch dieser Kreis nach der Auferstehung des Herrn so ganz und gar aus der Geschichte, daß wir keine Spur weiter von ihm entdecken. Und wenn die Mitglieder desselben auch später für die Predigt des Evangeliums thätig geworden seyn mögen, so entstand doch zwischen denselben als solchen und zwischen Paulus kein Conflict, indem Niemand in Zweifel zu ziehen wagte, daß Paulus ihnen mindestens gleich stehe. Ganz anders war es aber mit dem festgeschlossenen Körper der Zwölf, der noch nach der Himmelfahrt in Folge einer ausdrücklichen Bestimmung des Herrn wieder ergänzt **) ward, weil durch den Ausfall des Judas Ischarioth eine Lücke in demselben entstanden war (Ap. Gesch. 1, 15 ff.). Dieser Körper nemlich sollte gleichsam die Pfeiler und Säulen der Kirche in sich enthalten, indem die zwölf Apostel als die geistigen Väter des geistigen Israels behandelt werden (Mt. 19, 28. Offenb. 4, 10. 21, 14.); es drängt sich daher die Frage sehr lebhaft auf: wie stand Paulus nach dem Sinne des Herrn zu dieser heiligen Zwölfzahl? Rein objectiv betrachtet, kann nicht geleugnet werden, daß die zwölf Apostel, als diejenigen, welche alle Zeit bei dem Herrn in seiner irdischen Wallfahrt gewesen waren, (das fordert Petrus Ap. Gesch. 1, 21. als ein Requisit eines wahren Apostels,) als die eigentlichen Zeugen für die ganze Lebensentwicklung des Erlösers, höher stehen als Paulus. Sie sind und bleiben die eigentlichen Fundamente des neuen Jerusalems (Offenb. 21, 14.), gleichsam die Wurzeln des ganzen Baumes, diejenigen, welche die Erstlinge des Geistes vom Herrn empfingen. Paulus konnte sich

*) Vergl. im Commentar B. I. zu Lc. 10, 1.

**) Es würde die Bedeutsamkeit, in der wir später Jakobus den Bruder des Herrn antreffen, begreiflicher machen, wenn man annehmen könnte, daß er an die Stelle des hingerichteten Jakobus (Ap. Gesch. 12, 1.) in die Zahl der Zwölfe aufgenommen ward. Ein bestimmtes historisches Zeugniß haben wir indeß dafür nicht; auch scheint er Jerusalem nicht verlassen zu haben, während die Apostel reisen sollten.

zwar mit Recht einen Zeugen der Auferstehung nennen *), da er den Gekreuzigten, als den Auferstandenen geschaut und seine göttliche Macht an sich erfahren hatte; allein des Vorzugs, die gesammte Lebensentwicklung Christi angeschaut zu haben, entbehrte er doch offenbar, und in sofern stand er gleichsam einen Schritt ferner von dem Throne der Herrlichkeit, den die Zwölf im nächsten Kreise umgaben. Allein von dieser objectiven Auffassung des Verhältnisses abgesehen, müssen wir nach der geschichtlichen Erscheinung doch wieder sagen, daß der Apostel Paulus allen Zwölfen voraneilte, indem er (d. i. die Gnade Gottes durch ihn), mehr wirkte, als sie alle (1 Kor. 15, 10. 2 Kor. 11, 23.). Und zwar geschah dies keineswegs bloß durch seine persönliche Treue, sondern großen Theils auch durch die Umstände. Da nemlich der Weinberg des Reiches Gottes den Juden genommen und an die Heiden ausgethan ward, Paulus aber eben vorzugsweise zur Arbeit unter diesen berufen ward, wie die Zwölfe zunächst unter jenen wirken sollten (Gal. 2, 7.); so mußte natürlich die Wirksamkeit Pauli weit reichere Früchte tragen und alle andern Apostel sehr neben ihm in den Hintergrund treten. Eben so erklärt sich hiernach leicht, wie dem Apostel Paulus früher und tiefer das Verhältniß des Evangeliums zu den äußern Instituten des A. T. und die Zulässigkeit der Aufnahme der Heiden in die Kirche ohne denselben zu genügen, aufgehen konnte, als irgend einem der andern Apostel, namentlich dem Petrus, dem zunächst auch die Wirksamkeit unter den Juden befohlen war, und der gleichsam das Element der Stabilität repräsentiren sollte. In Folge dieser Lage der Dinge stand dann auch der Apostel als ganz unabhängig von den Zwölfen und selbstständig, unmittelbar vom Herrn berufener Apostel unter den Heiden (Ap. Gesch. 26, 17.) diesen an der Seite, und dies sah sich Paulus oft genöthigt in seinen Argumentationen gegen seine Widersacher (vergl. zu Galat. 2, 9.) hervorzuheben, welche sein apostolisches Ansehen bekämpfen wollten. In dieser Beziehung legte er besonders darauf Gewicht, daß er

*) Nach 2 Kor. 5, 16. hatte zwar Paulus den Herrn auch wahrscheinlich vor seiner Auferstehung bei einer Anwesenheit in Jerusalem zum Fest gesehen; allein eine nähere Verbindung mit dem Erlöser hatte sicher nicht statt gefunden.

seine Kunde vom Evangelium keineswegs durch die Zwölf, oder durch irgend einen andern Christen empfangen habe, sondern unmittelbar vom Herrn selbst. (Vergl. zu Galat. 1, 12.) Von dem rein geistigen Inhalt des Evangeliums hat es keine Schwierigkeit, sich zu denken, wie Paulus ohne allen Unterricht von Menschen sich denselben aneignen konnte. Der heilige Geist nemlich, der ihm mitgetheilt war, erfüllte wie ein alles durchdringendes Licht sein Inneres und erschloß ihm von dem Glauben an die Messianität Jesu aus das ganze A. Testament, in dem alle Keime des Evangeliums schon angedeutet waren. In dem Geist, als dem Princip der absoluten Wahrheit, war auch die gewisse Überzeugung und Einsicht in ihren Inhalt im Einzelnen gegeben. Anders aber scheint es sich mit der geschichtlichen Seite des Christenthums zu verhalten, und doch behauptet der Apostel auch von Momenten, die derselben ganz anzugehören scheinen, wie z. B. von der Einsetzung des Abendmahls (1 Kor. 11, 23 ff.), er habe sie von dem Herrn empfangen. Unzweifelhaft würde man sich nun hier auf ein falsches Extrem verlieren, wenn man annehmen wollte, es seyen alle historischen Einzelheiten aus dem Leben des Herrn dem Apostel durch Offenbarung mitgetheilt. Das Leben Christi in seinen äußern Umrissen, die Heilungsgeschichten, die Reisen und was dahin gehört, war ihm gewiß von Ananias oder andern Christen erzählt worden. Was darin aber in nothwendigem Zusammenhange mit dem Eigenthümlichen des Evangeliums stand, wie namentlich die Einsetzung der Sacramente, die Auferstehung und ähnliche Momente, diese kamen dem Apostel ohne Zweifel auf außerordentlichem Wege, durch unmittelbare Mittheilungen vom Herrn zu*), um ihn als selbstständigen Zeugen nicht bloß vor der Welt, sondern auch vor den Gläubigen zu legitimiren. Niemand konnte auftreten und dem Paulus erklären, was er vom Evangelium wisse, das habe er durch ihn empfangen; er hatte von keinem Menschen, sondern nur vom höchsten Lehrer selbst, wie

*) Nach der Erzählung der Apostelgeschichte wurde Paulus mehr als einmal der Gnade gewürdigt, den Herrn zu schauen. (Vergl. Ap. Gesch. 22, 17. 23, 11.)

den Auftrag zur Predigt, so auch den wesentlichen Inhalt derselben empfangen, und das diesen Inhalt verklärende Princip des h. Geistes. (Vergl. zu Galat. 1, 1.)

Damit ist indeß keineswegs geleugnet, daß eine Entwicklung in dem neuen Leben Pauli statt fand; nur freilich kann, wie im folgenden Paragraphen näher gezeigt werden wird, eine dogmatische Umgestaltung in ihm nicht weiter erfolgt seyn. Eine allmählige Fortbildung aber in ihm selber von der Kindheit zum Jünglings- und Mannesalter in Christo fand unzweifelhaft statt. Wenn nemlich der Apostel gleich nach seiner Bekehrung in Damaskus lehrend auftrat (Ap. Gesch. 9, 19.), so sprach sich darin wohl nur das richtige Gefühl von der Nothwendigkeit aus, sogleich ein offenes Zeugniß von der Veränderung abzulegen, welche durch Gottes Gnade in ihm vorgegangen war. Er selbst empfand indeß ohne Zweifel sehr bald, wie ihm, bevor er im Segen wirken könne, eine größere Vertiefung, eine kräftigere Durcharbeitung im Innern Noth thue. In Folge dieser sehr richtigen Empfindung zog er sich auf drei Jahre nach Arabien zurück, eine Zeit, welche er vermuthlich besonders zu gründlichem Schriftstudium benutzt haben wird *). Unter der Erleuchtung des Geistes Gottes ging ihm vermuthlich bei diesem Studium der große Rathschluß des Herrn mit der Menschheit erst im Zusammenhange auf, und gereift im Innern, gegründet auf feste Principien der Lehre und des Lebens, trat er nun hinaus in das große Arbeitsfeld, das ihm der Herr befohlen hatte. Wie einen Strom leitete er die in der neuen Lehre beschlossene Kraftfülle über die engen Tiefen hinüber, in denen sie bis dahin zusammengehalten war, und befruchtete durch ihn die ganze Heidenwelt, welche, sich selbst überlassen, der Verwesung nahe gekommen war, mit neuen Keimen himmlischen Lebens. Als eine kräftige, ganz nach außen hinwirkende Natur, stand aber der Apostel in Gefahr, über der Sorge für

*) Vergl. hierüber die Bemerkungen zu Ap. Gesch. 9, 20 ff. — Paulus verordnet 1 Tim. 3, 6. selbst, kein Neophyt solle Bischof werden, sollte er gegen seine eigene Regel gehandelt haben? oder sollte seine wunderbare Bekehrung ihn von der allgemeinen Regel ausgenommen haben, der doch auch die Zwölfe unterworfen waren?

Andere sich selbst zu vergessen, oder mindestens, in der unaufhörlichen Auswirkung gleichsam zu entleeren und auszuschütten. Um dieses zu vermeiden, sehen wir auf der einen Seite die göttliche Gnade thätig ihn immer wieder mit Kräften der höhern Welt zu füllen (vergl. zu 2 Kor. 12.), da er die mächtige Auswirkung, welche er übte, nicht eigenmächtig sich erwählt hatte, sondern da er ausdrücklich dazu bestimmt war. Auf der andern Seite führte Gott aber auch Verhältnisse herbei, welche dem Apostel innere Ruhe gewährten, wohin namentlich die Gefangenschaften gehören, welche er zu erdulden hatte. In solchen Zeiten einsamer Stille vollendete sich das Leben Pauli in sich selbst, so daß der Prediger der Welt nicht Andern predigen und selbst verwerflich werden konnte.

Das letzte Moment der Vollendung für den Apostel Paulus mußte endlich sein Märtyrertod werden. Was Johannes innerlich im Geiste erfuhr, mußten Petrus und Paulus auch leiblich erfahren *). An dem Mittelpunkte der Heidenwelt, in Rom, während der ersten großen Verfolgung, welche über die Kirche Gottes erging, starb Paulus, als römischer Bürger durchs Schwert hingerichtet. Das Factum seines Todes selbst ist durch so viele und so alte Zeugen (unter denen der Presbyter Gajus und der Bischof Dionysius von Korinth die ältesten sind, vgl. Euseb. H. E. II. 25.) erhärtet, daß es nicht bezweifelt werden kann. Dagegen aber bleibt über das Jahr seines Todes allerdings eine Ungewißheit zurück, indem bei der Bestimmung desselben die Frage über die zweite römische Gefangenschaft Pauli zur Sprache kommt **). Diese Frage wird uns erst später beschäftigen, indeß bemerke ich vorläufig, daß ich eine zweite Gefangenschaft des Apostels in Rom annehmen zu müssen glaube und daher auch seinen Tod erst in die letzten Jahre Nero's (67 oder 68 nach Chr.) legen kann.

---

*) Vergl. hierüber im Commentar B. II. zu Joh. 21, 20 ff. das Nähere.

**) Vergl. hierüber in Hemsen's Leben des Apostels Paulus die Schlußbetrachtung über seinen Tod.

§. 2. Charakteristik des Apostels Paulus*).

Daß der Apostel Paulus zu den starken Naturen gehört, deren der Herr sich in verschiedenen Zeiten der Kirche so manche zum Raube genommen hat, das liegt wohl so klar am Tage, daß es von Niemandem leicht verkannt werden wird. Möge man über die Ideen des Apostels urtheilen, wie man wolle, selbst der Ungläubige muß gestehen, daß sich in seinen Schriften ein mächtiger, starker Geist ausspreche**), voll Gluth der Begeisterung für das, was er als Wahrheit ergriff, voll Feuereifer, das Erkannte Allen mitzutheilen. Worin aber das Eigenthümliche des Pauliniſchen Geistes lag, das genauer zu erkennen, ist deshalb von größter Wichtigkeit, weil der Charakter seiner Schriften und seines Lehrsystems weit leichter aufgefaßt wird, wenn man ein klares Bild von dem Urheber vor der Seele trägt.

Am einfachsten läßt sich nun der Blick in den eigenthümlichen Charakter des Paulus gewinnen durch eine Parallele zwischen ihm und Johannes, dem Evangeliſten. In diesem fanden wir nemlich die Gnosis im edelsten Sinne des Worts als das eigentliche Element des Lebens***); seine ganze innere Richtung war in sich gekehrt, contemplativ, seine Seele receptiv, gleichsam ganz Auge, die ewigen Ideen der Wahrheit zu schauen; das Wirken nach außen trat daher bei Johannes zurück, die Blüthe seines Lebens war die Weissagung. Ganz verschieden hiervon tritt uns das Bild des Apostels Paulus entgegen. Wiewohl ihm die lebendige intuitive Erkenntniß des Göttlichen natürlich nicht fehlte,

---

*) Zu vergleichen ist über diesen Paragraphen die Abhandlung von Neander über den Apostel Paulus, in seiner Geschichte des apost. Zeitalt. B. II. S. 501 ff.

**) Man wird leicht versucht, sich auch die äußere Erscheinung des Apostels sehr kräftig, ja kolossal zu denken; nach 2 Kor. 10, 10. war aber gerade das Gegentheil der Fall. In dem Dialog Philopatris (der freilich erst aus dem vierten Jahrhundert stammt), heißt Paulus: „Der Galiläer mit der kahlen Scheitel und der Adlernase.“ (Vergl. Tholuck's Bem. a. a. O. S. 381, in denen das Temperament Pauli als das choleriſch-melancholiſche bestimmt wird.)

***) Vergl. die Einleitung zum Evangelium des Johannes.

tritt doch in seiner Behandlungsweise der Religion ein dem Johannes ganz fremdes Element hervor, das Dialektische, worin sich vorherrschende Schärfe des Verstandes, die auf begriffliche Bearbeitung der Ideen gerichtet ist, ausspricht. Durch diese dialektische Anlage ward Paulus der Urheber einer scharf begrenzten dogmatischen Sprache und der Vater der Theologie in der christlichen Kirche. Die Nothwendigkeit der Wissenschaft für die Kirche ist in ihm schon in dem engsten Kreise derer repräsentirt, auf welche sich die Ströme des heiligen Geistes zunächst ergossen*). Dieselbe geistige Structur seines Wesens, welche ihn in der Auffassung der Religionsideen das wissenschaftliche Element ausbilden ließ, veranlaßte ihn, in der reichen Wirksamkeit seines äußern Lebens vorzugsweise das Charisma der Weisheit (1 Kor. 12, 8.) zu entwickeln. Neben der Kraftfülle, welche ihm als auswirkender Natur inwohnte, gewahren wir in seiner Wirksamkeit vorzugsweise eine Gabe, auch die schwierigsten und verwickeltsten Welt-Verhältnisse für die reinsten und erhabensten Zwecke des Reiches Gottes zu benutzen, so daß wir darin recht eigentlich eine charakteristische Seite seines Wesens anerkennen müssen. Mit Petrus verglichen leuchtet dies besonders hervor; die Kraft war in demselben nicht geringer, aber sie erscheint in ihm wie mit einer Starrheit und geringern Beweglichkeit behaftet, was für seine Felsennatur freilich ganz angemessen war, aber in Paulus seinen unverkennbaren Gegensatz hat.

Nach dieser Geistesstellung Pauli gestaltete sich natürlich auch

---

*) In diesem dialektischen Charakter der Rede Pauli ist auch die Ursache zu suchen, daß Longinus den Apostel den berühmten hellenischen Rednern an die Seite stellt, wenn anders die bekannte Stelle dieses Rhetors, wo er des Apostels Erwähnung thut, wirklich ächt ist. Neben dem Dialektischen ist es dann die Kraft der Überzeugung und die Gluth der Begeisterung, die sich in den Paulinischen Schriften ausspricht, von der Hieronymus (in der Schrift gegen den Jovinian) sagt: quotiescunque Paulum apostolum lego, non verba audire mihi videor, sed tonitrua. (Vgl. Flacii clav. S. S. Basil. 1567. p. 387 sqq., und die Schriften von Bauer philologia Thucydideo-Paulina (Halae 1773.), Logica Paulina (ib. 1774.), Rhetorica Paulina (ib. 1782.). Ferner Tzschirner's Abh. in seinen opusc. acad., herausgegeben von Winzer, Leipz. 1829. Noch vergl. man die angeführten Bemerkungen Tholuck's S. 386. ff.)

seine ganze Auffassung des Evangeliums. Während Johannes mehr objectiv dasselbe faßte, und dem gemäß die Theologie und Christologie zum Mittelpunkte seines Systems machte, herrschte bei Paulus die subjective Seite vor. Die Anthropologie und Soteriologie bilden das Centrum der Pauliniſchen Theologie. Aus eigner lebendiger Erfahrung war ihm der sündhafte Zustand des menſchlichen Herzens, so wie die Unfähigkeit der Menſchen, ſich ſelbſt aus demſelben zu löſen, und die Nothwendigkeit einer göttlichen Heilsanſtalt, wie ſie in Chriſto verwirklicht war, anſchaulich geworden; von hier aus ging, als aus dem Lebensquell, die Bildung ſeines ganzen Syſtems vor ſich. Der occidentaliſche Charakter des Pauliniſchen Geiſtes ſpricht ſich in dieſer Auffaſſung des Evangeliums eben ſo unverkennbar aus, als in der gleichen Richtung ſeiner großen Geiſtesverwandten, in denen ſich ſein Bildungsgang ganz wiederholte, des Auguſtinus und Luther's. Im Johannes dagegen ſpricht ſich mehr der in die Anſchauung des göttlichen Objects verlorne orientaliſche Geiſt aus, der auch in der ganzen folgenden dogmatiſchen Entwicklung ſich immer mehr nach der Theologie und Chriſtologie hingezogen fühlte. Ohne daß alſo eine ſpecifiſche Differenz, ein factiſcher Widerſpruch zwiſchen Paulus und Johannes in ihren Lehrformen ſtatt fände, ſtellen ſie doch ſchon in ſich die zwei Hauptgeſtaltungen der ſpätern dogmatiſchen Entwicklung dar. Wie die Einheit des Saamenkornes ſich beim Entwickeln des Keims in zwei Hälften entfaltet, oder der Magnet von einem Mittelpunkt aus ſogleich negativ und poſitiv ſeine Kraft ausſtrömen läßt, ſo treten ſchon in den beiden großen Apoſteln, dem Johannes und Paulus, die zwei Hauptrichtungen der Kirche, die morgen- und abendländiſche, die ſich wechſelſeitig ergänzen, repräſentirt auf.

Nach der kräftigen, ſichern Weiſe des Apoſtels Paulus im Lehren und Handeln iſt ſchon von vorn herein unwahrſcheinlich, daß nach der großen Umwandlung in ſeinem Innern, durch die er aus einem Widerſacher, ein Zeuge Jeſu Chriſti ward, noch eine bedeutende Umgeſtaltung in ſeinen Überzeugungen erfolgt ſeyn ſollte. Nach erfolgtem Übertritt zum Chriſtenthum bildete er ſich ohne Zweifel ſein Syſtem ſchon frühzeitig aus, und ſo wie er ſich in den früheſten Briefen äußert, ſpricht er ſich daher auch in den ſpäteſten aus; von den Briefen an die Theſſalonicher bis

zu denen an Timotheus und Titus kehren immer dieselben Grundideen wieder. Nur in einem Momente läßt sich eine veränderte Form der dogmatischen Auffassung in den frühern und spätern Schriften unterscheiden, nemlich in seinen Ansichten über die Parousie Christi. In den frühesten Briefen äußert Paulus die Hoffnung, die Zeit der Wiederkunft noch zu erleben (vergl. 1 Thess. 4. 2 Kor. 5.), in den spätern dagegen hat er darauf verzichtet, und sehnt sich abzuscheiden und bei Christo zu seyn (Phil. 1, 23.). Die Modificirung seiner Ansicht in diesem Punkte erklärt sich indeß leicht, wenn man die Eigenthümlichkeit desselben ins Auge faßt. Nach den schon früher (zu Mt. 24, 1.) gemachten Bemerkungen sollte nach der Ansicht des Herrn die Zeit der Zukunft Christi ungewiß bleiben; daher wußte auch Paulus die Zeit nicht und durfte sie nicht wissen (Ap. Gesch. 1, 7.). Während nun anfangs seine glühende Liebe ihn alles nahe schauen, ihn das Höchste, das Reich Gottes auf Erden, ersehnen ließ, trat ihm in späterer Zeit der große Zeitmoment der Parousie in weitere Fernen zurück. Man kann demnach nicht sagen, daß Paulus in dieser Beziehung seine dogmatische Überzeugung umgestaltet hätte; er veränderte nur seine individuelle Stellung zu dem im Dogma vorliegenden Gegenstande. Wenn aber auch, dem Gesagten zufolge, die Materie des Paulinischen Lehrsystemes unverändert bewahrt blieb, so fand doch sicher in der bloß formellen Ausbildung desselben immer noch ein Fortschritt statt. In der dogmatischen Sprache und der Abrundung der Begriffe zeichnen sich die spätern Briefe, namentlich die an die Philipper und Kolosser, unverkennbar vor den frühern aus.

Wie nun der Apostel Paulus sich von der gnostischen Richtung (deren relative Wahrheit Johannes repräsentirt) entfernt hielt und ihre Verirrungen, die sich schon damals zeigten (vergl. den Brief an die Kolosser und die Pastoralschreiben), lebhaft bekämpfte; so blieb er auch fern von der jüdisch-materialistischen Richtung, wie solche bei so vielen sich aussprach, die als Pharisäer ans Evangelium sich angeschlossen hatten. In seiner Bekehrung war er gleichsam mit allen Fäden seines Wesens von dem frühern Lebensgrunde losgerissen, und deshalb nahm er nichts von den Einseitigkeiten und Beschränktheiten des Pharisäismus in seine christliche Theologie hinüber. Die Versuche, manche

Hauptpunkte in seinem Systeme*) aus seiner jüdischen Lebensansicht zu erklären, sind eben so unpsychologisch, als die, wornach man Augustin's oder Luther's Systeme, durch den frühern Manichäismus des einen, oder das Mönchsthum des andern erläutern zu können meint. Kräftige Charaktere pflegen in solchen Übergängen vielmehr bisweilen zu sehr die frühern Richtungen, aus denen sie sich lösten, zu verschmähen und auch das Gute in ihnen zu verwerfen, als etwas von ihnen mit in die neue Lebensrichtung hinüber zu nehmen. Vor solchem Marcionitischen Abwege bewahrte aber den Apostel Paulus wieder die christliche Grundansicht, welche der heilige Geist in ihm lebendig gemacht hatte, wornach das A. T. seinem Wesen nach göttlich ist, und in typischer und prophetischer Hülle alle wesentlichen Wahrheiten des Christenthums im Keime enthält. Als unrichtig ging ihm nur der ängstliche pharisäische Geist auf, der die Hülle als das Wesen des Geistes selbst betrachtet wissen will. Zwischen gnostischem Spiritualismus und jüdischem Materialismus vertritt demnach der Apostel Paulus die wahre richtige Mitte des biblischen Realismus, und zwar so, daß er völlig zwischen beiden Abwegen das Gleichgewicht hält, während in der Johanneischen Theologie zwar ebenfalls die lautere realistische Fassung nicht verkannt werden kann, in dem Evangelium und in den Briefen jedoch die Hinneigung zum ächten Spiritualismus, ohne daß indeß, wie sich von selbst versteht, den gnostischen Irrthümern etwas zugestanden wäre, unverkennbar sich ausspricht; in der Apokalypse allein fand Johannes Gelegenheit, mehr die reale Seite des Evangeliums hervorzuheben, weshalb für den künftigen Verfasser eines Johanneischen Lehrbegriffs nach den Ideen der Apokalypse die der übrigen Johanneischen Schriften ergänzt werden müssen.

Dieses Gleichgewicht in dem innern Charakter und der Theologie des Apostels Paulus ist denn auch der Grund, weshalb

*) Es versteht sich von selbst, daß damit nicht geleugnet werden soll, wie die jüdische Dogmengeschichte manche Specialitäten in den Paulinischen Schriften vollständiger zu verstehen, Anleitung giebt; es soll nur gesagt werden, daß die wesentlichen Momente in seinem Systeme reine Ergebnisse seiner innern Erfahrung sind; die Ansichten seiner frühern Lebensperiode influirten höchstens auf die Darstellungsform.

seine Briefsammlung, in der sich diese richtige dogmatische Mitte in jedem Gedanken ausspricht, nach dem wahren Gefühl der Kirche, das der in ihr wirksame Geist Christi leitete, die Krone des neutestamentlichen Kanons ward. Während, wie wir sehen, jedes Evangelium an dem andern seine nothwendige Ergänzung hatte, alle zusammen aber die Wurzel des N. T. bilden, und die Apostelgeschichte gleichsam nur der Stamm ist, der die Wurzel mit der Krone des Baumes in Verbindung bringt, ohne auf selbstständige dogmatische Bedeutung Anspruch zu machen, steht die reiche Persönlichkeit Pauli da, als nach allen Seiten hin Strahlen seines innern Lebens verbreitend. Er war der Erste, in dem zwar nicht die Persönlichkeit des Herrn selbst, aber doch sein der Gemeine vertrauter Geist, sich, so weit es in Einem Menschen möglich ist, in einer Allseitigkeit spiegelte, die ihn fähig machte, in Kraft dieses heiligen Geistes, in Lehre und Leben das Eigenthümliche des christlichen Princips so zu entfalten, daß er es für die Heidenwelt fast allein repräsentirte. Was demnach in den Evangelien in keimartiger Verhüllung auftrat, und zwar bei den Synoptikern in unverkennbarer Anlehnung an den Standpunkt des A. T., das breitet der Apostel offen und frei vor uns aus, und zum Theil in so streng didaktischer Form, wie im Römerbriefe und Galaterbriefe, daß es sich eben so sehr durch die Kraft der Gründe den denkenden, als durch die Gluth der Begeisterung, welche seine Darstellung durchdringt, den empfindenden Naturen empfiehlt. Mit der Sammlung der katholischen Briefe aber zusammengehalten, denen sich rücksichtlich des Standpunkts, von dem aus er gearbeitet ist, der Brief an die Hebräer an die Seite stellt, erscheinen die Paulinischen Briefe als mehr für die Anfänge des innern Lebens berechnet, während die Schlußschriften des N. T. auf die Vollendung der Früchte der Wiedergeburt in Heiligung und Reinigung gehen. Wenn demnach in den Briefen Pauli der Glaube im Gegensatz gegen die Werke des Gesetzes, die Rechtfertigung und Versöhnung die Hauptideen sind, um welche sich alles bei ihm bewegt, und man deutlich die Anstrengung gewahrt, womit er diese den Gemüthern seiner Zuhörer und Leser tief einzuprägen bemüht ist; so gehen der Brief an die Hebräer und die katholischen Briefe von diesen Fundamentallehren als nothwendiger Voraussetzung aus, und lehren von ihnen aus,

sich in der Heiligung zu vollenden. Diese Briefe tragen daher scheinbar mehr einen gesetzlichen Charakter, und fanden deshalb in der Kirche weit weniger Eingang, als die Pauliniſchen. Sie fordern aber zu ihrem wahren Verſtändniß auch einen höhern Grad der Entwicklung im Leben der Wiedergeburt, und weil dieſer häufig fehlte, hielt das richtige Gefühl der Schwierigkeiten der genannten Schreiben viele Ausleger von ihrer Erklärung ab. Die einzelnen Sammlungen des neuteſtamentlichen Kanons ſind folglich jede von einem verſchiedenen Standpunkt aus gearbeitet und eben dadurch ergänzen ſie ſich wechſelſeitig und gewähren für alle Grade der Entwicklung Befriedigung und Anregung zur weitern Ausbildung. (Vergl. im Comm. Th. I. Einl. §. 2.)

§. 3. Reihenfolge der Pauliniſchen Briefe.

Nach der durchweg praktiſchen Lebensrichtung des Apoſtels Paulus läßt ſich ſchon erwarten, daß ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit keine abſtrakte Form an ſich getragen haben wird. Abhandlungen über religiöſe Gegenſtände beſitzen wir weder von ihm, noch iſt wahrſcheinlich, daß er ſie je geſchrieben hat. Seine Briefe ſind alle aus lebendigen Verhältniſſen hervorgegangen und für die concreteſte Wirklichkeit berechnet. Daher iſt alles in ihnen individuell, markirt, kräftig und eigenthümlich gezeichnet, und doch ſpiegelt ſich durch das geiſtige Princip, das den Apoſtel beſeelte, im Speciellen wieder das Allgemeinſte ab, weshalb alle ſeine Darſtellungen für jede Zeit volle Bedeutung haben. Auf welche Weiſe die uns erhaltenen Briefe des Apoſtels in eine Sammlung zuſammengeſtellt ſind, iſt auf hiſtoriſche Weiſe nicht mehr auszumachen. Wir finden zwar in den Händen des Gnoſtikers Marcion eine Sammlung von zehn Pauliniſchen Briefen, indem die drei Paſtoralſchreiben an Timotheus und Titus ihm fehlen, während in der katholiſchen Kirche die Sammlung aus dreizehn Briefen (den an die Hebräer nicht mitgerechnet) beſtand; dieſe könnte als der urſprüngliche Kern der Briefſammlung betrachtet werden, an den ſich dann die Paſtoralſchreiben ſpäter anſchloſſen. Allein bei näherer Erwägung erſcheint dies doch nicht wahrſcheinlich, und vermuthlich fehlten demnach die Paſtoralbriefe im Marcionitiſchen Kanon nur zufällig. Wir finden nemlich, daß die Reihenfolge der Briefe bei

Marcion eine durchaus andere war, als die der Sammlung in der katholischen Kirche, wenn aber diese letztere bloß der Marcionitischen Sammlung die Pastoralbriefe einverleibt hätte, so würde sich die Ordnung unverändert erhalten haben. Die abweichende Ordnung war überdies bei beiden nach einem bestimmten Princip gebildet; bei den Marcioniten, wie wir sogleich beweisen werden, nach der chronologischen Reihenfolge der Briefe; bei den Katholikern aber zuerst nach der Bedeutung der Gemeinen, an welche die Schreiben gerichtet waren, und endlich nach dem Ansehen der Privatpersonen, welche sie empfangen hatten. Besonders deutlich tritt dies beim Briefe an den Philemon hervor; dieser gehört augenscheinlich an den Brief an die Kolosser, wo ihn auch Marcion hat, in der Sammlung des katholischen Kanons kam er aber als der kleinste an eine Privatperson gerichtete Brief an die letzte Stelle. Höchst wahrscheinlich entstand die Marcionitische Sammlung zuerst in Kleinasien. Bei ihrer Abfassung ging man entweder von dem Grundsatz aus, Briefe an Privatpersonen wegzulassen, und nur Schreiben an ganze Gemeinen aufzunehmen; (den Brief an Philemon nahm man als bloße Beilage zum Briefe an die Kolosser mit in die Sammlung,) oder man kannte dort die Pastoralbriefe nicht. Die katholische Sammlung der Paulinischen Briefe entstand dagegen vermuthlich in Rom; die Urheber derselben folgten der Bedeutung der Gemeinen, an welche die Briefe gerichtet waren, und nahmen auch einige für die ganze Kirche wichtige Privatschreiben mit auf. Die Richtung der römischen Gemeine auf äußere Kirchenverfassung paßt bei dieser Annahme sehr gut zu dem Charakter der drei Pastoralbriefe, und so erhöht auch dies die Wahrscheinlichkeit, daß eben in ihr der katholische Kanon der Paulinischen Briefe gebildet ward.

Bei der Untersuchung über die Reihenfolge der Briefe Pauli schließen wir aber nicht bloß den Brief an die Hebräer aus (der nicht vom Apostel selbst herrührt, wiewohl er unter seiner Autorität*) verfaßt ward), sondern auch die Schreiben an Timotheus und Titus; bei diesen kommen nemlich so verwickelte

*) Vergl. in meinen opusc. theol. die zwei kritischen Abhandlungen über den Brief an die Hebräer.

Verhältnisse zur Sprache, daß sie eine abgesonderte Betrachtung fordern. Wir haben demnach zunächst nur mit der Reihenfolge der zehn Paulinischen Briefe zu thun, welche schon Marcion in seiner Sammlung hatte. Rücksichtlich der Jahre, in welche die Abfassung derselben gesetzt wird, ist allerdings eine große Verschiedenheit in den Angaben der Gelehrten, weil die Chronologie der Apostelgeschichte überhaupt und des Lebens Pauli insbesondere so unsicher ist. (Vergl. die Tabelle hinter der Einleitung zur Apostelgeschichte im zweiten Bande des Commentars.) Es handelt sich indeß eigentlich nur um die Aufeinanderfolge der Briefe Pauli; und in deren Bestimmung sind die Ansichten bei weitem nicht so verschieden, als in der Angabe der Jahre, in welche jeder einzelne Brief zu verlegen seyn möchte, weil diese letztere immer bedingt wird durch das chronologische System, dem der einzelne Forscher folgte, ein Umstand, wodurch die Richtigkeit der Reihenfolge der Briefe im Ganzen ungemein bestätigt wird. Um die Übersicht der verschiedenen Ansichten über die Reihenfolge der Paulinischen Briefe zu erleichtern, theilen wir aus der ältesten, neuern und neuesten Zeit die Meinung eines Gelehrten darüber in nachstehender Tabelle mit.

Marcion*).	Eichhorn.	Schrader.
Galater.	1 Thessalonicher.	1 Korinther.
1 Korinther.	2 Thessalonicher.	2 Korinther.
2 Korinther.	Galater.	Römer.
Römer.	1 Korinther.	1 Thessalonicher.
1 Thessalonicher.	2 Korinther.	2 Thessalonicher.
2 Thessalonicher.	Römer.	Epheser.
Epheser.	Epheser.	Kolosser.
Kolosser.	Kolosser.	Philemon.
Philemon.	Philemon.	Philipper.
Philipper.	Philipper.	Galater.

Zuvörderst ist nach dieser Tabelle unverkennbar, daß, wie auch schon oben erinnert wurde, Marcion die von ihm gegebene Stellung der Briefe nicht zufällig so gebildet haben kann; sie stimmt

*) Vergl. Epiphanius haer. 42. c. 9.

zu genau mit den Ergebnissen der angestrengtesten kritischen Untersuchungen überein, als daß sie nicht aus der Absicht, die Briefe nach der Zeit der Abfassung zu ordnen, hervorgegangen seyn sollte. Die Resultate des neuesten Forschers, Schrader's, stimmen bis auf den Brief an die Galater genau mit Marcion's Anordnung überein. Bei diesem Schreiben ist aber freilich die Abweichung auch um so größer, denn während Marcion ihn zuerst stellt, weist Schrader ihm den letzten Platz an. Eichhorn kommt in Beziehung auf den Galaterbrief näher mit Marcion, als mit Schrader überein, indem er seine Abfassung vor die Briefe an die Korinther und Römer setzt, dagegen weicht derselbe rücksichtlich der Briefe an die Thessalonicher von beiden ab, welche diese Schreiben auf den Römerbrief folgen lassen, während Eichhorn sie als die frühesten unter allen betrachtet. Da nun die nähern Angaben über die Zeit der Abfassung am besten den einzelnen Briefen in den speciellen Einleitungen zu denselben vorgesetzt werden, so ziehen wir hier nur die rücksichtlich der Zeit ihrer Abfassung fraglichen Briefe an die Thessalonicher und Galater kürzlich in nähere Erwägung, um unsere Anschließung an die von Eichhorn gegebene Ordnung (für die sich auch Hemsen und die meisten neuern Gelehrten entscheiden) vorläufig zu rechtfertigen. (Vergl. im Comm. B. II. zu Ap. Gesch. 18, 18 ff. 19, 8 ff.)

Die eigenthümliche Anordnung in der Reihenfolge der Paulinischen Briefe nach Schrader begründet sich auf eine Hypothese dieses Gelehrten, der zufolge der Apostel von Ephesus aus, wo er nach Apostelgeschichte Cap. 19. über 2 Jahre verweilte, eine Reise nach Jerusalem gemacht haben soll. Zwischen Vers 20 und 21 des genannten Capitels glaubt er diese Reise einschalten zu müssen. In Folge dieser Reise, auf welcher Paulus auch Thessalonich berührt haben soll, setzt nun Schrader die Abfassung der Briefe an die Thessalonicher später an, als die der Briefe an die Korinther und Römer. Von Schott*) ist aber schon

*) Vergl. Schott's Programm: isagoge historico-critica in utramque Pauli ad Thessalonicenses epistolam. Jenae 1830. Und desselben Verfassers: Erörterung einiger wichtigen chronolog. Punkte im Leben Pauli (Jena, 1832.) S. 48 ff.

ausführlich dargethan, daß in den Briefen an die Theſſalonicher ſich nichts findet, was für eine ſolche ſpätere Abfaſſung ſprechen könnte, vielmehr weiſt alles darauf hin, daß die Briefe gleich nach der erſten Anweſenheit Pauli in Theſſalonich (Ap. Geſch. Cap. 17.), bei Gelegenheit welcher die Gemeine daſelbſt geſtiftet war, in Korinth geſchrieben wurden. Die Briefe an die Theſſalonicher müſſen daher nothwendig unter die früheſten gerechnet werden, und ihre Stellung nach dem Römerbriefe iſt ſchon deßhalb entſchieden falſch, weil Paulus dieſen erſt von Korinth aus auf ſeiner dritten Miſſionsreiſe ſchrieb. Noch weit willkührlicher geſtaltet ſich aber die Hypotheſe Schrader's in Beziehung auf den Galaterbrief. Die ſupponirte Reiſe von Epheſus aus ſoll nemlich die Galat. 2, 1. erwähnte ſeyn, woraus denn allerdings folgen würde, da der Apoſtel im Lauf des zweiten Capitels noch Vieles mehr aus ſeinem Leben erzählt, daß die Abfaſſung des Briefes in weit ſpätere Zeit gehört. Schon der eine Umſtand aber, daß Barnabas, der ſich nach der Erzählung der Apoſtelgeſchichte (15, 36 ff.) bereits weit früher, als Paulus nach Epheſus ging, von ihm getrennt hatte, bei der Galat. 2, 1. berührten Reiſe nach Jeruſalem den Apoſtel begleitete, ſpricht ſchlagend gegen dieſe durch nichts zu begründende Hypotheſe; und die Verſicherung Schrader's, jene Trennung des Barnabas von Paulus habe ſich ſpäter ausgeglichen, iſt doch ebenfalls bloß auf Hypotheſe gegründet. Denn wiewohl ich weit entfernt bin, dieſe Trennung, wie Schott zu thun ſcheint (Erörterung S. 64 ff.), auf eine Differenz in den Anſichten zu begründen, indem ich vielmehr nur äußere Gründe für die fortgeſetzte Trennung annehme, ſo iſt doch der Umſtand entſcheidend, daß in der ganzen Apoſtelgeſchichte Barnabas nach 15, 36 ff. nicht mehr mit Paulus zuſammen genannt wird*). Was aber Schrader aus dem Inhalt des Briefs an die Galater zur Unterſtützung ſeiner Hypotheſe vorbringen zu können glaubt, iſt von Schott (a. a. O. S. 65

*) Nur die Stelle 1 Kor. 9, 6. ſcheint für ein ſpäteres Zuſammenſeyn des Barnabas und Paulus zu ſprechen; wenn man nicht annehmen will, daß Barnabas getrennt von Paulus in Korinth war. Dieſe Stadt muß er aber nach der angeführten Stelle jedenfalls nach Gründung der chriſtlichen Gemeine daſelbſt beſucht haben.

ff.), so ausführlich und gründlich widerlegt, daß es hier gnügen kann, darauf zu verweisen. Schrader meint namentlich in der Stelle Galat. 6, 17. die Erklärung des Apostels zu finden, daß er seinem Todesurtheil entgegen sehe, und deßhalb glaubt er die Abfassung des Briefes ganz ans Ende des Lebens Pauli verlegen zu müssen. Wie ohne allen Grund aber die Stelle so erklärt wird, kann die spätere Interpretation derselben darthun. Einen ähnlichen Versuch, die Abfassung des Briefs an die Galater in spätere Zeit zu verlegen, hat auch Köhler*) gemacht. Nur versteht er die Galat. 2, 1. genannte Reise nach Jerusalem nicht, wie Schrader, von einer von Ephesus aus gemachten Nebenreise, sondern er glaubt sie in der Ap. Gesch. 18, 22. erwähnten Reise finden zu müssen. Allerdings hat, wie ich im Commentar (zu der a. St.) wahrscheinlich zu machen gesucht habe, Paulus damals Jerusalem berührt (was Schott a. a. O. S. 37. fälschlich leugnet); aber für die Annahme, daß diese Reise Galat. 2, 1. gemeint sey, spricht durchaus nichts, sie ist vielmehr sicher die zum Apostelconcil (Ap. Gesch. 15.) von Antiochien aus gemachte. Noch weniger kann aber die Ansicht Köhler's auf Billigung Anspruch machen, daß Paulus erst auf der Ap. Gesch. 18, 23. erwähnten Reise durch Galatien in dieser Provinz das Evangelium gepredigt habe, da die in der angeführten Stelle hinzugesetzten Worte: ἐπιστηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς, deutlich aussprechen, daß der Apostel die schon früher in Galatien gestifteten Gemeinen (vergl. Ap. Gesch. 16, 6.) im Glauben befestigen wollte. Da nun dieser Gelehrte überdies die Verlegung der Abfassungszeit des Briefs an die Galater in die späteste Lebenszeit Pauli ebenfalls nur durch eine Conjectur und Hypothese, die auf die andere gehäuft wird, einigermaßen wahrscheinlich machen kann; so können wir auch durch ihn nicht veranlaßt werden, von der fast allgemein angenommenen Reihenfolge der Paulinischen Briefe abzugehen. Diese schließt sich folgendermaßen an die Hauptereignisse im Leben des Apostels, nach der von uns recipirten Zeitrechnung Hug's an, wobei wir indeß, wie schon oben bemerkt wurde, wieder die soge-

*) Über die Abfassungszeit der epistolischen Schriften des N. T. Leipzig, 1830.

nannten Pastoralschreiben ausschließen, als welche ihre besondern Schwierigkeiten rücksichtlich ihrer Einfügung in die Geschichte des Apostels darbieten, und deshalb eine abgesonderte Betrachtung erfordern.

Nach der Bekehrung Pauli auf dem Wege nach Damaskus (um das Jahr 36. n. Chr. Geb.) begab er sich nach Arabien, wo er 3 Jahre verweilte (Galat. 1, 17.). Nach Verlauf derselben kehrte er nach Damaskus zurück, in welcher Stadt er aber von den Juden verfolgt ward und nur mit genauer Noth sich nach Jerusalem retten konnte (2 Kor. 11, 32. Ap. Gesch. 9, 24. 25.). Barnabas führte bei dieser Anwesenheit Pauli in Jerusalem den Apostel bei Petrus und Jakobus ein (Galat. 1, 18. 19.), inzwischen blieb er nur vierzehn Tage daselbst. Von Jerusalem begab sich der Apostel zunächst nach seiner Vaterstadt Tarsus (Ap. Gesch. 9, 25 ff.), von wo ihn Barnabas, der seine großen Lehrgaben zuerst erkannt zu haben scheint, nach Antiochien abholte, wo sich inzwischen das Christenthum auch unter Heiden zu verbreiten angefangen hatte (Ap. Gesch. 11, 19 ff.). Dies geschah um das Jahr 42. n. Chr. Geb. Ein Jahr lang ungefähr lehrten Paulus und Barnabas zusammen in Antiochien, als die große Hungersnoth in Palästina eintrat, in Folge welcher beide (Paulus zum zweiten Mal) mit einer Unterstützung für die armen Brüder nach Jerusalem gesendet wurden (Ap. Gesch. 11, 30.). Vielleicht kam indeß Paulus selbst nicht nach Jerusalem, was auch die Apostelgeschichte nicht erzählt, eine Annahme, welche die schwierige Stelle Galat. 2, 1. wahrscheinlich machen dürfte. Nach Beendigung dieses Geschäfts bildete sich bei den Antiochenern der Wunsch aus, auch den Heiden in andern Ländern das Evangelium predigen zu lassen. Die Ältesten der Gemeine wählten darauf Paulus und Barnabas zu Heidenboten aus, und diese traten dem zufolge die erste Missionsreise an. (Um das Jahr 45. n. Chr. Geb.) Die Reise ging über Cypern, durch Pamphylien und Pisidien, worauf sie zu Schiff nach Antiochia zurückkehrten (Ap. Gesch. 13, 5 — 14, 26.). Die Zeit ihrer Rückkehr läßt sich eben so wenig mit irgend einer Sicherheit angeben, als die Dauer ihres hierauf folgenden Aufenthalts in Antiochia (Ap. Gesch. 14, 28.). Als Endpunkt dieses Aufenthalts indeß tritt entschieden die dritte Reise Pauli nach Jerusalem heraus (Ga-

lat. 2, 1.), welche durch Streitigkeiten über die Aufnahme der Heidenchristen in die Kirche veranlaßt war. Die Apostel und die Presbyteren der Kirche zu Jerusalem untersuchten gemeinschaftlich den Fragpunkt, und entschieden sich nach Anhörung der Berichte des Paulus und Barnabas für die mildere Ansicht, wonach die Heiden sich nicht der Beschneidung und der ganzen Gesetzeserfüllung zu unterziehen brauchten. Die wichtige Verhandlung, das sogenannte Apostelconcil (Ap. Gesch. 15.), fällt in das Jahr 52 oder 53. n. Chr. Geb. Unmittelbar an die Rückkehr Pauli von Jerusalem nach Antiochia schloß sich denn, um das Jahr 53., die zweite Missionsreise des Apostels (Ap. Gesch. 15, 36.), welche er in Gesellschaft des Silas antrat. Auf dieser besuchte er zuvörderst wieder die schon gestifteten Gemeinen, ging dann aber weiter nach Galatien und über Troas nach Macedonien (Ap. Gesch. 16, 9.). Philippi war hier die erste Stadt, in der Paulus lehrte, ein Vorfall mit einer Bauchrednerin veranlaßte indeß Paulus, die Stadt bald zu verlassen und sich nach Thessalonich zu begeben (Ap. Gesch. 16, 12 ff.). Nur wenige Wochen konnte der Apostel hier predigen, inzwischen bildete sich doch in der kurzen Zeit schon eine christliche Gemeine daselbst. Ein von den Juden veranstalteter Auflauf nöthigte Paulus aber bald von Thessalonich zu flüchten und über Beröa, wohin er auch noch verfolgt ward, nach Athen zu gehen (Ap. Gesch. 17, 1 ff.). Seine Begleiter Silas und Timotheus hatte er in Beröa zurückgelassen, ließ sie sich aber, vermuthlich um Nachrichten von den Gemeinen in Macedonien zu erhalten, bald nach Athen nachkommen (Ap. Gesch. 17, 15.). Den Timotheus schickte er indeß sogleich wieder nach Thessalonich, um die junge, hart bedrängte Gemeine im Glauben zu stärken (1 Thess. 3, 1.). Inzwischen verließ der Apostel nach Abfertigung des Timotheus Athen, wo er nicht lange gewirkt zu haben scheint, und begab sich nach Korinth (Ap. Gesch. 18, 1.). Hier traf er mit der berühmten, durch Claudius aus Rom vertriebenen Judenfamilie des Aquila und der Priscilla zusammen; da Aquila dasselbe Handwerk trieb, welches Paulus erlernt hatte, nahm er bei ihm Arbeit und blieb, da seine Predigten großen Erfolg hatten, anderthalb Jahre daselbst. Durch das Factum der Vertreibung der Juden aus Rom durch den Kaiser Claudius werden wir auch rücksichtlich der Zeit seines Aufent-

haltes in Korinth ziemlich sicher belehrt, es muß derselbe in den Jahren 54 und 55 n. Chr. Geb. statt gehabt haben. Während dieses seines korinthischen Aufenthalts nun eröffnete der Apostel Paulus seine schriftstellerische Thätigkeit, wenigstens ist uns von frühern Schreiben, die er verfaßt haben mag, nichts erhalten. Als nemlich Timotheus von seiner Sendung nach Thessalonich zurückgekehrt war, schrieb er den ersten Brief an die Thessalonicher, und bald darauf, ebenfalls noch von Korinth, den zweiten. Hiernach sind also alle apostolischen Sendschreiben aus der spätern, gereifteren Periode seines Lebens, ein Umstand, der gewiß nicht als zufällig zu betrachten ist.

Nach Ablauf von anderthalb Jahren verließ Paulus in Begleitung von Aquila und Priscilla Korinth, um nach Jerusalem eines Gelübdes wegen zu gehen (Ap. Gesch. 18, 18.). Er berührte auf dieser Reise Ephesus, ohne sich indeß, da er zum Pfingstfest in Jerusalem seyn wollte, lange daselbst verweilen zu können. Indeß versprach er sobald wie möglich wieder dorthin zu kommen, und reiste, diesem Versprechen zufolge, auch sogleich nach kurzem Aufenthalt in Jerusalem (dem vierten Besuch daselbst, vergl. meinen Commentar zu Ap. Gesch. 18, 22.) und Antiochien wieder nach Ephesus ab, womit (um das Jahr 57 nach Chr.) die dritte Missionsreise beginnt. Zwei Jahre und drei Monate verweilte der Apostel in dieser wichtigen Stadt und schrieb hier zuvörderst (vielleicht noch im J. 57., spätestens Anfang des Jahres 58.) an die Galater, bei denen er auf seiner Hinreise nach Ephesus einen Besuch abgestattet und vielleicht schon bei dieser Gelegenheit mancherlei Verirrungen bemerkt, oder wenigstens bald darauf von ihnen erfahren hatte. Sodann eröffnete der Apostel von Ephesus aus auch seine Correspondenz mit der korinthischen Gemeine, von der er gleichfalls ungünstige Nachrichten erhalten hatte. Der erste Brief Pauli an die Korinthier ist verloren gegangen (1 Kor. 5, 9.), nach seiner Absendung liefen aber neue Nachrichten aus Korinth ein, die den Apostel veranlaßten, Timotheus und Erast dorthin zu senden (1 Kor. 4, 17 ff. Ap. Gesch. 19, 22.), und gleich darnach verfaßte er den uns noch erhaltenen ersten Brief an die Korinthier. Die Abfassung dieses Schreibens mag in das J. 59. oder Anfang 60.

fallen. Kaum hatte aber Paulus dieses Schreiben abgefertigt, als der Goldschmied Demetrius in Ephesus einen Aufruhr wider ihn erregte, in Folge dessen er flüchten mußte. Über Troas begab sich Paulus nach Macedonien, voll Verlangen, über die Lage der Dinge in Korinth nähere Nachrichten zu erhalten. Als er diese durch Timotheus und Titus, welche von Korinth kamen, empfangen hatte, schrieb er ums J. 60. den zweiten Brief an die Korinthier. Titus überbrachte dieses Schreiben nach Korinth, und durch Achaja reiste der Apostel selbst ihm langsam dorthin nach. Bei diesem seinem zweiten Aufenthalte in Korinth fand Paulus Veranlassung, an die Römer zu schreiben, was noch im Jahr 60., kurz vor seiner Abreise von Korinth, geschehen seyn muß, da er Röm. 15, 25. 26. der für die Christen in Jerusalem gesammelten Collecte, wie auch seiner bevorstehenden Abreise dorthin, Erwähnung thut. Diese Reise nach Jerusalem, die fünfte, vollzog der Apostel so, daß er von Philippi in Macedonien aus zu Schiffe an den Küsten von Kleinasien hinsegelnd, nach Syrien fuhr und von da aus Jerusalem besuchte (Ap. Gesch. 20, 3 ff.). Schon am zehnten Tage nach seiner Ankunft daselbst ward er aber bei Gelegenheit eines Auflaufs verhaftet, blieb nun (vom J. 60 bis 62.) zwei Jahre in Cäsarea in Gefangenschaft. Als indeß Porcius Festus an die Stelle des Felix Proconsul von Syrien ward, sendete dieser den Apostel auf seine Appellation an den Kaiser nach Rom. Auf der Reise dorthin erlitt Paulus an der Insel Malta Schiffbruch und gelangte daher erst im Anfang des Jahres 63. nach Rom (Ap. Gesch. 25—27.). Hier blieb er zwei Jahre (von 63—65.) in einer leichten Gefangenschaft (Ap. Gesch. 28, 30.) und verfaßte in dieser Zeit die Briefe an die Epheser, Kolosser, den Philemon und an die Philipper*).

---

*) Die neuerlichst von mehrern Gelehrten, namentlich von Böttger (Beitr. H. 2.), aufgestellte Ansicht, daß diejenigen Briefe, welche man bisher in die erste römische Gefangenschaft verlegte, während der Gefangenschaft Pauli in Cäsarea geschrieben seyn mögten; werden wir bei den Einleitungen zu diesen Briefen selbst näher mit ihren Gründen und unsern Gegengründen darstellen.

Die Frage über die Abfassungszeit der drei Pastoralschreiben, so wie die aufs Engste damit zusammenhängende Untersuchung über die zweite Gefangenschaft des Apostels*) und die Zeit seines Todes in Rom, lassen wir hier, wie bemerkt, unberührt, indem uns die Einleitung zu den, gleichsam ein kleines Ganzes für sich bildenden, Pastoralbriefen eine zweckmäßigere Stelle zur Behandlung dieser Momente darbieten wird. Auch die nähere Ausführung der Gründe für diese Stellung der Briefe behalten wir den Einleitungen zu den einzelnen Sendschreiben vor, die wir übrigens nach ihrer gewöhnlichen Stellung in den Ausgaben erklären, indem es für die dogmatische Auslegung zu viele Vortheile darbietet, mit dem Römerbriefe beginnen zu können, und jedem, der das Studium der Pauliniſchen Briefe nach ihrer chronologischen Reihenfolge vorziehen sollte, ja unbenommen bleibt, sie nach der angegebenen Folge seiner genauern Betrachtung zu unterwerfen, weil jedes Schreiben mit seiner Erklärung ein kleines Ganzes für sich bildet. Ließen sich in dem innern Entwicklungsgange des Apostels wichtige Veränderungen nachweisen, dann würde freilich die Erklärung der Briefe desselben nach der chronologischen Folge unbedingt vorzuziehen seyn, da dies indeß, wie wir sahen, nicht der Fall ist, so erscheint es weit angemessener, der gewöhnlichen Stellung der Briefe nachzugehen. Dieser zufolge hat man nemlich zuvörderst im Römerbriefe Gelegenheit, den Kern des Pauliniſchen Lehrbegriffs, gleichsam in einem dogmatischen Compendium dargelegt, im Zusammenhange betrachten zu können. Eine Menge von Stellen in den übrigen Pauliniſchen Briefen erhalten dadurch vorweg ihre Erklärung, die schwierig zu geben seyn würde, wenn der Brief an die Römer nicht vorher erläutert wäre. In den Briefen an die Korinthier liegen aber wieder die praktischen Grundsätze Pauli entwickelt, und werden die äußern Verhältnisse der apostolischen Kirche so sorgfältig zur Sprache gebracht, daß auch durch ihre Erklärung viele Stellen der kleinern Briefe Licht empfangen. Bei dieser Beschaffenheit

*) Unter den neuesten Forschern erklärt sich entschieden Bleek für die Annahme einer zweiten Gefangenschaft in der Recens. von Mayerhoff's Schrift in den Stud. 1836. H. 4. S. 1028.

der größern Briefe Pauli geht nach unserer Überzeugung jede zusammenhängende Erklärung der apostolischen Schriften am besten von ihnen aus, indem nur bei diesem Gange der Reichthum der Paulinischen Ideen, nach allen Seiten hin sich gehörig, ohne Wiederholungen, entfalten läßt.

Der
Brief an die Römer.

Einleitung *).

§. 1. Von der Ächtheit und der Integrität des Briefes.

Die Authentie des Briefes Pauli an die Christen in Rom ist durch innere und äußere Gründe so vollständig gesichert, daß es keiner unparteiischen Kritik einfallen kann, ihn seinem apostolischen Verfasser abzusprechen. In der That hat auch im ganzen Alterthum Niemand die Ächtheit des Sendschreibens bestritten, denn die Judaisten und alle judaisirenden Secten gebrauchen zwar den Brief an die Römer, so wie alle Pauliniſchen Briefe nicht, aber nicht deshalb, weil sie ihn für unächt halten, sondern gerade, weil sie in ihm eine ächte Schrift des Apostels sehen, der ihnen der größte Feind des Judenthums und ein Abtrünniger von der Wahrheit ist. Auch die scharfe Kritik der neuern deutschen Theologie hat den Römerbrief ganz unangefochten gelassen; nur ein Engländer, Namens Evanson, hat in seiner Schrift gegen die Evangelien auch beiläufig seine Zweifel an der Ächtheit des Römerbriefs geäußert. Inzwischen sind seine Gründe von der Art, daß man kein besseres Zeugniß für die Ächtheit wünschen kann, als den Umstand, daß sich nur solche Gründe wider dieselbe vor-

*) Aus älterer Zeit ist über die Einleitung in den Brief an die Römer zu vergleichen J. J. Rambach introductio hist. theologica in epistolam Pauli ad Romanos. Halae 1730. In der neuesten Zeit hat sie Reiche in seinem Commentar (S. 1—106.) am ausführlichsten und gelehrtesten behandelt.

bringen lassen. Das Stillschweigen vom Römerbriefe in der Apostelgeschichte, die Existenz einer großen Christengemeine in Rom, bevor ein Apostel da war, und die vielen Grüße an die römische Gemeine, welche doch Paulus noch nicht besucht hatte, das sind die hauptsächlichsten Momente, welche Evanson die Ächtheit des Römerbriefs bedenklich zu machen scheinen. (Vergl. Reiche's Comm. S. 20 ff.)

Anders als mit der Ächtheit verhält es sich aber mit der Integrität des Briefes; diese ist, namentlich in der neuern Zeit, sehr häufig bezweifelt worden. Alle ältern Zeugen, Kirchenväter, Übersetzungen und Codices betrachten inzwischen den Brief an die Römer als ein zusammenhängendes Ganzes; denn Marcion's Handschriften können deshalb nicht in Anschlag gebracht werden, weil er die Briefe nicht weniger willkührlich behandelte, als das Evangelium, und Tertullian's Anführung der Stelle Röm. 14, 10., als in der clausula epistolae enthalten (Tertull. adv. Marc. V, 14.), kann unmöglich dazu gebraucht werden, darzuthun, daß er die letzten zwei Capitel des Briefs nicht gekannt habe, da der so allgemeine Ausdruck clausula mehr als gerade die zwei letzten Capitel des Briefes bezeichnen kann. Die neuern Gelehrten sahen sich demnach ganz auf das Gebiet der sogenannten höhern Kritik beschränkt, auf dem gemeiniglich nur sehr unsichere Resultate zu gewinnen sind.

Zuerst war es Heumann*), der behauptete, der Römerbrief endige sich eigentlich mit dem elften Capitel, mit Cap. 12 — 15 beginne ein neues Schreiben, das zwar auch an die römischen Christen gerichtet sey, welches aber Paulus erst abgefaßt habe nach Vollendung des ersten längern Briefes, auf inzwischen eingelaufene Nachricht von der sittlichen Schlaffheit der Römer. Im sechszehnten Capitel seyen dann noch einige Nachschriften, die ursprünglich für den ersten Brief bestimmt gewesen wären, enthalten. Diese seyen mit den beiden Briefen zusammen auf eine Membrane geschrieben worden, und so die verschiedenartigen Theile zusammengeschmolzen. Diese Hypothese ist aber so unwahrscheinlich, daß sie sich gar nicht hat Bahn machen können. Mit dem-

*) Vergl. Heumann's Erkl. des N. T. Bd. VII. S. 537 ff.

selben Rechte, als womit Heumann den Römerbrief theilt, könnte man alle übrigen Pauliniſchen Briefe nach ihrem dogmatiſchen und ethiſchen Theil ſpalten. In der Stelle 12, 1. macht οὖν offenbar den Übergang vom Vorhergehenden zum Folgenden, wie am Ende von Cap. 11. das ἀμήν nur die Doxologie endigt, mit der Paulus ganz paſſend den dogmatiſchen Theil ſchließt.

Auf andere Weiſe beſtritt J. S. Semler die Integrität unſeres Briefes. Er glaubte nur in Cap. 15. und 16. Spuren der Heterogeneität mit dem Briefe an die Römer zu finden *). Die meiſten der Gründe indeß, auf welche er ſich ſtützt, ſind nicht viel gewichtiger, als die von Heumann aufgeſtellten. Einen gewiſſen Schein hat es inzwiſchen, wenn Semler die Erwähnung der Familie des Aquila und der Priſcilla geltend macht (Röm. 16, 3 ff.). Dieſe befanden ſich nemlich nach 1 Kor. 16, 25. noch in Epheſus, da nun Paulus den Brief an die Römer bald nach dem Korintherbriefe ſchrieb, ſo meint Semler, ſey keine Zeit für Aquila geweſen, erſtlich nach Rom zu reiſen und dann wieder dem Apoſtel nach Korinth Nachricht von ſich zu geben. Paulus wiſſe nemlich, daß Aquila wieder eine Verſammlung in ſeinem Hauſe habe, was eine Mittheilung von Seiten Aquila's an ihn vorausſetze. Wenn man indeß nur eine plötzliche Abreiſe des Aquila von Epheſus annimmt und eine baldige Mittheilung von ſeinen neuen Verhältniſſen in Rom an den Apoſtel in Korinth vorausſetzt, ſo wird das Verhältniß ganz begreiflich, da wir die Abfaſſungszeit der zur Sprache kommenden Briefe nach Monaten nicht beſtimmen können, einige Monate aber, auch bei den langſamen Communicationsmitteln des Alterthums, genug ſind, um von Epheſus nach Rom und zurück zu kommen. Jedenfalls kann ein ſolcher Umſtand kein Moment ſeyn, wodurch ſich die Semlerſche Hypotheſe rechtfertigen ließe. Wenn es aber dieſer Gelehrte ferner auffallend findet, daß mehrere Verſammlungsorte in Rom

*) Semler de duplici adpendice epistolae Pauli ad Romanos. Halae, 1767. Capitel 16. ſoll ein Verzeichniß von Perſonen ſeyn, die auf dem Wege von Korinth nach Rom vom Überbringer gegrüßt werden ſollten Capitel 15. ſoll ebenfalls ein beſonderer Aufſatz geweſen ſeyn, der nicht ſowohl für die Römer beſtimmt war, als für alle Brüder, denen man unterwegs begegnen würde.

sind (Röm. 16, 4. 14. 15.), so scheint es uns gerade umgekehrt; in einer ungeheuern Weltstadt, wie Rom war, mußte sich mit dem ersten Entstehen einer Gemeine das Bedürfniß kund geben, in verschiedenen Stadttheilen Versammlungsorte zu haben. Die vielen Grüße endlich (Cap. 16.) an eine Gemeine, die Paulus noch gar nicht besucht hatte, erklären sich ebenfalls leicht aus dem Charakter der Stadt, welche stets Fremde aus allen Weltgegenden in ihrem Schooße sah und wieder in alle Länderstriche Reisende aussendete. Der Apostel mogte daher viele der genannten Personen nur dem Rufe nach kennen, grüßte sie aber, weil er sich durch das Band Eines Glaubens mit ihnen innigst verknüpft fühlte. — Was von uns gegen die Semlersche Hypothese erinnert ist, gilt nun auch gegen die verwandte Ansicht des Dr. Paulus *), der in Cap. 15. einen besondern Brief für die Aufgeklärten in Rom sieht, und meint, daß Cap. 16. bloß an die Vorsteher der römischen Gemeine gerichtet wäre. Natürlich ward nemlich jeder Brief an eine Gemeine zunächst den Presbyteren derselben eingehändigt, die ihn öffentlich vorlasen und die darin enthaltenen Grüße bestellten; der ganzen Gemeine konnte er ja nicht übergeben werden. Daraus folgt aber nur nicht, daß der die Grüße enthaltende Abschnitt des Briefs an die Presbyteren mit Ausschluß der Gemeine gerichtet sey, und folglich nicht sein integrirender Theil heißen könne. Eben so berücksichtigt der Apostel allerdings in Cap. 15. zum Theil die Geförderten in der römischen Gemeine besonders, aber dieser Umstand nöthigt ebenfalls durchaus nicht, dieses Capitel zu einem besondern Briefe zu machen, weil die minder Geförderten nicht ausgeschlossen werden.

In der neuesten Zeit hat wieder Baur (Stud. 1836. H. 3.) die Ächtheit der beiden letzten Capitel unseres Briefes geleugnet. Er meint, ein späterer Pauliner hätte eine Ausgleichung zwischen seiner Partei und den in Rom herrschenden Judaisten versucht, und zu dem Ende das Anstößige im Römerbriefe durch das Hinzufügen dieser Capitel zu mildern gesucht. Zum Beweise hat er nur innere Gründe, als, daß 15, 1—13. dasselbe enthalte, was Cap. 12—14. schon weit besser gesagt sey. Allein schon Kling

*) Zuerst ist dieselbe in einem Programme (Jena, 1801.), dann in der Erklärung des Römer- und Galaterbriefs (Heidelberg, 1831.) ausgeführt.

(Stud. 1837. H. 2. S. 309.) hat dagegen bemerkt, daß allerdings 15, 1—13. ähnliche Gedanken, wie früher behandelt waren, wiederkehren, aber mit geistreichen Modificationen, ganz so, wie es bei Paulus gewöhnlich ist. Ferner soll 15, 8. der Ausdruck διάκονος τῆς περιτομῆς unpaulinisch seyn; 15, 14 f. aber die captatio benevolentiae eines Apostels unwürdig erscheinen; endlich 15, 17—24. die Erwähnung Illyriens und Spaniens dem Apostel untergeschoben seyn; Punkte, über die wir uns im Commentar zu den angeführten Stellen näher erklären werden, so wie dieselben auch in unserer Abhandlung gegen Baur (Stud. 1838. H. 4.) ausführlich berücksichtigt sind. Ich bemerke nur noch, daß die Hypothese Baur's schon dadurch ganz unwahrscheinlich wird, daß 15, 1. mit den Worten ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ beginnt, ein Ausdruck, der die Heidenchristen als die freier gesinnten bezeichnet. Ein Pauliner aber, der dies schrieb, um die Judaisten zu gewinnen, hätte keinen unpassendern Ausdruck für seinen Zweck wählen können. Überdies erfordert Baur's Voraussetzung von der judaisirenden Richtung der römischen Gemeine, anzunehmen, daß auch die Presbyteren derselben angehörten; wie ist aber unter solchen Umständen denkbar, daß ein Pauliner dem apostolischen Briefe einen betrügerischen Anhang hinzufügen konnte? Die Hypothese Baur's erscheint demnach nur als das Werk irregeleiteten Scharfsinns und ungezügelter Hyperkritik, und wird sich deshalb niemals Geltung verschaffen können. (Gegen die Baur'sche Hypothese erklärt sich noch Böttger in seinen Beiträgen, Supplementheft, [Göttingen, 1838.] S. 17 ff.)

Eichhorn, Griesbach und Flatt*) endlich bemühten sich, die verschiedene Stellung der Schlußdoxologie und ihr Verhältniß zu den mehrfachen Schlußformeln von 14, 23. an, zu erklären. Sie nahmen, wiewohl mit verschiedenen Modificationen, an, daß Paulus seinen Brief bei 14, 23. auf der großen Membrane be-

*) Eichhorn in seiner Einl. ins N. T. Band III. Griesbach in den curis in historiam textus gr. epistolarum Pauli pag. 45. Flatt in seiner Erklärung des Römerbriefs, im Anhange. — Neulich hat noch Schulz vom 16ten Capitel behauptet, daß es eigentlich nicht zum Römerbriefe gehöre, sondern etwa nach Ephesus bestimmt seyn mögte. (Vergl. Stud. und Kritiken, Jahrg. 1829. H. 3. S. 309 ff.)

endigt habe, und das Folgende auf kleinere Stücke geschrieben sey, die dann bald so, bald anders vertauscht seyn sollten. Es ist wahr, nach der Fassung, die namentlich Eichhorn dieser Hypothese gegeben hat, erklärt sie alle vorliegenden kritischen Schwierigkeiten in den letzten Capiteln, indeß ist doch nicht zu leugnen, daß dieselbe etwas Gesuchtes und Gezwungenes hat, und demnach zu wünschen wäre, durch eine leichtere, einfachere Lösung das Auffallende in dem Schluß des Römerbriefes beseitigen zu können. Eine solche leichtere Erklärung glaubte J. E. Chr. Schmidt (in seiner Einleitung) in der Annahme zu finden, daß die Schlußdoxologie unächt sey, und durch Reiche hat diese Hypothese jüngst eine Darstellung bekommen, welche sie in der That sehr zu empfehlen scheint. Erwägt man nemlich die Lage der Verhältnisse genau, so ist es im Grunde nur diese Doxologie, welche in den letzten Capiteln des Römerbriefs die Schwierigkeiten erregt. Sie fehlt aber erstlich in manchen Codd. (namentlich in F.) gänzlich, in andern, wie D. und G., ist sie später gestrichen. Sodann findet sie sich in den kritischen Autoritäten an drei verschiedenen Stellen; erstlich am Ende, in B. C. E. und mehrern anderen kritischen Autoritäten, sodann nach 14, 23. im Codex J. und fast allen Handschriften, die mit Minuskeln geschrieben sind; endlich an beiden Stellen zugleich, so besonders im Codex A. Daß diese Erscheinung sehr alt ist, bemerkt Origenes in seinem Commentar zum Römerbriefe; nur sagt er nicht, daß er Handschriften kenne, welche die Doxologie an beiden Stellen hätten. Hieronymus (zu Ephes. 3, 5.) kennt dagegen Codices, in denen die Doxologie ganz fehlt. Reiche nimmt nun an, daß die Vorlesung des Briefes in den öffentlichen Versammlungen der alten Christen nur bis 14, 23. gegangen seyn mögte, weil nachher wenig Erbauliches mehr folgt. Um hier nicht ohne Segenswunsch zu schließen, sey zuerst in kirchlichen Exemplaren die Doxologie hinzugefügt, und zwar nach Analogie der Doxologie am Schluß des Briefes Judä, habe sich dann allmälig weiter verbreitet, und endlich sey sie an den Schluß des ganzen Briefes, als volltönende Formel, gestellt worden. Der genannte Gelehrte unterstützt diese seine Ansicht noch dadurch, daß er zu zeigen sucht, wie der Inhalt der Doxologie selbst nicht auf Paulus, als den Verfasser, führe. Sie sey schwülstig, überladen, die Gedankenverbindung

dunkel, und bloß aus Pauliniſchen Formeln zuſammengeſetzt. Gerade dies aber ſcheint mir die ſchwache Seite der Hypotheſe von Reiche zu ſeyn! Die Vorausſetzung der Unächtheit würde mir in der That ebenfalls höchſt wahrſcheinlich ſeyn, wenn die Beſchaffenheit der Doxologie eine andere wäre. Eben ſo urtheilen Schott (Einl. S. 250.), Köllner und Fritzſche in ihren Commentaren; beſonders der letztere Ausleger hat durch ſeine treffliche Vertheidigung der Doxologie Vol. I. p. XXXVIII sqq.) die Frage ſo gut als beſeitigt. Nemlich ſchon der Anfang derſelben: *τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου κ. τ. λ.* macht die Annahme der Unächtheit höchſt bedenklich. Wäre ſie auf dem von Reiche bezeichneten Wege entſtanden, dann würden wir in ihr eine bloße Doxologie haben, und zwar vermuthlich eine kurze; hier aber treten die perſönlichen Verhältniſſe Pauli und der Leſer beſtimmt heraus. Er redet ſie an, ſpricht von ſich in der erſten Perſon, ſpricht ihm eigenthümliche Gedanken ganz in der dem Apoſtel geläufigen Form aus, und doch wieder ſo, daß das Ganze der Doxologie durchaus neu und ohne Analogie in den Pauliniſchen Briefen iſt; dergleichen hätte ein Kleriker ſchwerlich gewagt, der bloß für die Prälection einen guten Schluß haben wollte. Ich kann mich daher nicht entſchließen, die Doxologie für unächt zu halten, und entſcheide mich lieber für die Eichhornſche Anſicht *), obgleich ich das Geſuchte in derſelben nicht verkenne; nur löſt ſie die Schwierigkeiten und muß deshalb feſtgehalten werden, bis ſich etwas Empfehlenswertheres findet. Jedenfalls aber ſteht feſt, daß die verſchiedene Stellung der Doxologie allein in Erwägung zu ziehen iſt, und keinen Zuſammenhang hat mit dem Inhalt der beiden letzten Capitel. Der Brief an die Römer iſt demnach nicht bloß ächt, ſondern er iſt auch vollſtändig, ohne Verſtümmlung und ohne Zuſätze, auf uns gekommen.

*) Koppe's und Gabler's Meinung, daß die Verſetzung der Schlußdoxologie ihren Grund habe in dem kirchlichen Gebrauch des Briefes, würde ebenfalls nicht ganz verwerflich ſeyn, wenn ſich nur die Anfügung derſelben an Cap. 14. recht wahrſcheinlich machen ließe. Da Cap. 15. einen guten Schluß hat, ſo bleibt immer ſehr gezwungen, daß die Schlußdoxologie ſoll vom Ende des Briefs nicht an Cap. 15., ſondern an Cap. 14. angefügt ſeyn. Ließ man einmal Cap. 16. aus, ſo würde man vermuthlich auch die Schlußdoxologie mit aufgegeben haben.

§. 2. Zeit und Ort der Abfassung.

Der Brief an die Römer, den Paulus einem gewissen Tertius (Röm. 16, 21.) dictirte, und durch die Diakonissin Phöbe überbringen ließ (16, 1.), giebt über die Zeit und den Ort seiner Abfassung so entscheidende Winke, daß die Ansichten wenig darüber abweichen, sowohl in späterer, als auch in früherer Zeit. Die Verschiedenheit der Ansichten über die Chronologie im Leben Pauli überhaupt kommt eigentlich allein auch hier zur Sprache. Freilich hat Dr. Paulus in Heidelberg (in den beiden oben angeführten Schriften) die abweichende Ansicht aufgestellt, daß der Brief an die Römer in Illyrien geschrieben seyn müsse, weil er (Röm. 15, 19.) von sich erzähle, er sey von Jerusalem bis Illyrien gereist. Es liegt aber auf platter Hand, daß hier Illyrien nicht den Ort bezeichnen soll, wo Paulus sich eben, als er schrieb, aufhielt, sondern daß der Apostel nur den fernsten westlichsten Punkt nennen will, bis zu dem er damals vorgedrungen war. Rücksichtlich der Zeit hat Tobler *) eine eben so extravagante Ansicht aufgestellt, indem er behauptet, die große Bekanntschaft des Apostels mit den Christen in Rom mache wahrscheinlich, daß er den Brief an dieselben erst nach der ersten Gefangenschaft geschrieben habe. Auf wie gewaltsame Weise bei dieser Voraussetzung Stellen wie Röm. 1, 9. 15, 23. erklärt werden müssen, in denen der Apostel offen ausspricht, er sey noch nicht in Rom gewesen, ist zu klar, als daß es einer weitern Ausführung bedürfte. Die gewöhnliche Ansicht demnach, welcher zufolge der Brief von Korinth aus geschrieben ist, nachdem Paulus, von Ephesus vertrieben, durch Macedonien dorthin gereist war, empfiehlt sich allein durch die ungezwungene Weise, wie sie die Auffassung aller der Stellen gestattet, in denen der Apostel von sich, seinen Reisen und Unternehmungen redet. Im ersten Briefe an die Korinthier spricht nemlich Paulus den Plan aus (1 Kor. 16, 1.), von Korinth mit einer Collecte nach Jerusalem zu reisen; diese

*) Vergl. Tholuck's Comm. Einl. S. X. Widerlegt ist Tobler's Ansicht von Flatt in einem Programme, das in Pott's sylloge commentt. Vol. II. aufgenommen ist.

Reise beabsichtigte Paulus eben nach Absendung des Römerbriefes anzutreten (Röm. 15, 25.). Aquila und Priscilla, die noch in Ephesus waren, als Paulus dort den ersten Brief an die Korinthier schrieb, waren schon wieder in Rom angelangt (1 Kor. 16, 19. Röm. 16, 3.). Nach Ap. Gesch. 19, 21. beabsichtigte Paulus nach Vollendung der jerusalemischen Collectenreise Rom zu besuchen; eben dies spricht er auch Röm. 15, 28. aus, nur hatte sich ihm sein Reiseplan schon bis zum äußersten Westen (τέρμα τῆς δύσεως) ausgedehnt, bis nach Spanien. Nimmt man zu diesen Hauptmomenten noch einzelne speciellere Berührungen mit der sonst bekannten Geschichte Pauli, daß er die Christen in Rom von Cajus grüßt (16, 23.), der eben in Korinth ansässig war (1 Kor. 1, 14.); daß Erastus, von dem er gleichfalls Grüße bestellt und den er den οἰκόνομος τῆς πόλεως (nemlich der Stadt, in welcher er schrieb,) nennt (Röm. 16, 23.), auch in Korinth zu Hause war (2 Tim. 4, 20.); daß die Überbringerin des Briefes, Phöbe, Diakonisse bei der Gemeine zu Kenchreä, der Hafenstadt von Korinth, war und dergleichen mehr; so kann man nicht weiter zweifeln, daß der Brief Pauli an die Römer von Korinth aus, bei Gelegenheit seiner zweiten Anwesenheit daselbst, geschrieben ist. Die Zeit der Abfassung des Briefs würde hiernach, dem chronologischen System zufolge, an welches wir uns angeschlossen haben, etwa um das Jahr 59. n. Chr. Geb. anzusetzen seyn.

Da also der Brief an die Römer in griechischem Lande und in einer ganz griechischen Stadt geschrieben ist, so würde von vorn herein schon wahrscheinlich seyn, daß er griechisch abgefaßt wurde. Dies bestätigt nun auch die allgemeine Tradition der alten Kirche und die Stylbeschaffenheit des Schreibens, welche durchaus ein Original erwarten läßt. In der That haben auch ältere wie neuere Gelehrte fast ganz allgemein für die ursprünglich griechische Abfassung des Briefes gestimmt, da Paulus selbst als geborner Tarsenser der griechischen Sprache mächtig seyn mußte, und in Rom die Sprache von Hellas weit genug verbreitet war, um allgemein verständlich zu seyn. (Vergl. Sueton. Claud. c. 4. Dialog. de orator. c. 29. Juvenal. Satyr. IV. 185 sqq.). Nur Bolten, dem Bertholdt sich anschließt, hat auch beim Römerbriefe seinen Scharfsinn verschwendet, um wahrscheinlich zu machen, was doch der Natur der Sache nach das Unwahrschein-

lichste unter allem ist, daß Paulus den Brief in aramäischer Sprache geschrieben habe. Eher könnte man noch mit Harduin glauben, daß der Brief ursprünglich in lateinischer Sprache abgefaßt sey und sich in der Vulgata in dieser ursprünglichen Gestalt erhalten habe, wenn es nicht zu sichtbar wäre, daß es bei dieser Annahme nur auf die Vermehrung des Ruhms der katholischen Kirchenübersetzung abgesehen war; weshalb auch freisinnigere Katholiken selbst die Nichtigkeit jener Behauptung nachgewiesen haben.

§. 3. Von der römischen Gemeine.

Über die Art und Weise, wie über die Zeit, der Bildung der römischen Gemeine ist ein undurchdringliches Dunkel ausgegossen, das sich nur durch Auffindung neuer Documente des Alterthums, zu der indeß wenig Hoffnung vorhanden ist, zerstreuen lassen dürfte. Zur Zeit, als Paulus an die Römer schrieb, befand sich in dieser Hauptstadt der damaligen Welt bereits eine ansehnliche Gemeine, von der in allen Theilen der Welt geredet ward (Röm. 1, 8.), und welche mehrere Versammlungsörter in den verschiedenen Stadttheilen nöthig hatte (Röm. 16.). Von einem Apostel kann die römische Kirche nicht gegründet seyn, denn Paulus würde sie in dem Falle weder brieflich, noch persönlich besucht haben, da er im allgemeinen den Grundsatz hatte, welchen er auch im Römerbriefe ausdrücklich wieder ausspricht (Röm. 15, 20.), nicht da zu wirken, wo schon ein anderer Apostel zu wirken begonnen hatte. Da wir nun auch aus der Apostelgeschichte von der Anwesenheit eines Apostels in Rom nichts vernehmen, so können wir mit Fug und Recht die Behauptung, daß Petrus die römische Kirche gegründet habe, abweisen, welche sich schon früh ausbildete, und lange Zeit von der katholischen Kirche vertheidigt ist *). Die Anwesenheit Petri in Rom dagegen in späterer Zeit und sein Märtyrertod daselbst sind historisch so beglaubigte Facta, daß sie niemals hätten in Zweifel gezogen werden

*) Auffallend ist, daß selbst einige protestantische Gelehrte, wie Bertholdt und Münster, dieser ganz unstatthaften Annahme von der Stiftung der römischen Kirche durch Petrus haben beipflichten können.

sollen *). Zuvörderst nemlich berichtet der bekannte römische Presbyter Gajus, der heftige Gegner der Montanisten, daß zu seiner Zeit (gegen Ende des zweiten Jahrhunderts) die Gräber der Apostel in Rom gezeigt wurden. Erwägt man, daß er in Rom selbst schrieb, daß er die Localitäten (am Vatikan und an der Straße nach Ostia) genau angiebt, so ist undenkbar, daß in dieser Angabe ein Irrthum seyn könne, weil Tausende ihn sofort hätten widerlegen müssen. Starben die Apostel in Rom, so konnte bei öffentlicher Hinrichtung derselben ihr Tod, so wie der Ort, wo ihre Leichname ruhen, unmöglich verborgen bleiben; starben sie nicht daselbst, so konnte unmöglich so früh die Tradition entstehen, daß sie daselbst gestorben wären, man müßte denn annehmen, daß die ganze Gemeine aus lauter Betrügern bestanden hätte, und überdies hätte sich dann irgend eine andere Angabe über den Ort des Todes Petri kund geben müssen, da die berühmtesten unter den Aposteln doch nicht verschwinden konnten, ohne eine Spur zu hinterlassen. Doch gesetzt, Gajus sey kein gültiger Zeuge, weil er römischer Presbyter war, und hätte bestrebt seyn können, den Glanz seiner Kirche durch dieses Factum zu erhöhen; der Bischof Dionysius von Korinth, der noch ein halbes Jahrhundert früher lebte, hatte ein gleiches Interesse für die korinthische Kirche und bezeugt doch offen, daß die beiden großen Apostel nicht in seiner Gemeine, sondern in Rom gestorben seyen. (Vergl. die Stellen beider Kirchenlehrer bei Euseb. H. E. II. 25.) Zu diesen Zeugnissen kommt noch das des Irenäus adv. haer. III. 1. bei Eusebius K. G. V. 8.), des Clemens Al. (bei Eusebius K. G. II. 14. 15. VI. 14.) und des

*) In neuester Zeit ist dies wieder von Baur (in dem Aufsatz über die Christuspartei in Korinth, Tübing. Zeitschr. 1831. H. 4.) geschehen, und selbst Neander (apost. Zeitalt. Th. II. S. 459 ff.) scheint durch ihn schwankend gemacht zu seyn. Nach meiner Ansicht sind aber die Gründe Baur's durchaus unzureichend, und ich halte den Tod Petri in Rom für ein nicht abzuleugnendes Factum. Eben so urtheilt auch Bleek in den Stud. Jahrg. 1836. H. 4. S. 1061 ff. Eine weitere Untersuchung über diesen Punkt habe ich angestellt in einem besondern Aufsatze gegen Baur's Hypothese, in den Stud. Jahrg. 1838. H. 4. Winer dagegen im Realler. neue Aufl. unter dem Artik. Petrus hält die Berichte mindestens für zweifelhaft.

kritischen Origenes, der ebenfalls Petri und Pauli Märtyrertod nach Rom verlegt*) (Euseb. H. E. III. 1.). Da nun keine andere Stadt des Alterthums sich diese Ehre anmaßt, die Apostel aber doch irgendwo gestorben seyn müssen, so ist in der That unangemessen, diese so beglaubigte Nachricht zu bezweifeln. Aber freilich für den Ursprung der römischen Kirche gewinnen wir nichts durch diese Nachricht; denn wenn auch von Gajus und Dionysius der Apostel Petrus der Stifter der römischen Kirche genannt wird, so ist dieser Ausdruck, wie sich von selbst versteht, nicht auf die ursprüngliche Stiftung der Gemeine zu beziehen, sondern auf ihre Vergrößerung und vollständigere Begründung durch ihn, in welchem Sinne auch immer Paulus mit als Stifter der Gemeine in Rom namhaft gemacht wird. Wir bleiben demnach in dieser Beziehung ganz der Vermuthung anheimgegeben, nach welcher man wohl am zweckmäßigsten sich die Entstehung der römischen Gemeine so denkt, daß schon frühzeitig, wenn auch nicht gerade durch die am ersten Pfingstfest anwesenden Römer (Ap. Gesch. 2, 10.), Kunde vom Christenthum durch Reisende nach der Hauptstadt gelangte und durch ihren Einfluß sich allmälig dort eine Gemeine bildete. Wäre nemlich irgend eine einzelne, stark hervortretende Persönlichkeit bei der Gründung der Kirche in Rom allein thätig gewesen, so ist wohl mehr als wahrscheinlich, daß ihr Name sich erhalten hätte; daß aber bei der Lebhaftigkeit des Verkehrs, den Rom mit allen Theilen des römischen Reichs unterhielt, nicht sollten frühzeitig Christen von Jerusalem oder Antiochien nach der Hauptstadt gekommen seyn, ist ebenfalls undenkbar; kamen sie aber hin, so wird auch ihr Eifer sie angetrieben haben, dort das Wort zu predigen. Eine sichere Spur von der Existenz einer christlichen Gemeine in Rom vor unserm Briefe haben wir nun nicht. Denn ob Aquila und Priscilla, wie Manche geglaubt haben, und mir auch wahrschein-

*) Reiche (a. a. O. S. 40. Not. 8.) hat bezweifelt, daß der Bericht bei Eusebius dem Origenes angehöre, allein die Schlußworte des Capitels: ταῦτα Ὠριγένει καὶ λέξιν κ. τ. λ. beziehen sich offenbar auf die ganze Relation. Höchstens könnte man (mit Valesius) zweifelhaft seyn, ob auch schon die Worte: Θωμᾶς μέν κ. τ. λ. dem Origenes angehören, von Πέτρος δέ κ. τ. λ. an aber sind sie jedenfalls auf ihn zurückzuführen.

lich ist, schon als Christen aus Rom durch den Befehl des Claudius vertrieben wurden, bleibt unerweislich, da die Stelle Ap. Gesch. 18, 3. es nicht ausdrücklich berichtet; erwägt man inzwischen, daß im entgegengesetzten Falle gewiß ihre Bekehrung erzählt wäre, so dürfte sich doch nicht wohl leugnen lassen, daß diese Familie schon das Christenthum von Rom mitbrachte. Indeß zugegeben, es wäre nicht der Fall, so leuchtet doch ein, daß eine so bedeutende Gemeine, wie uns die römische nach dem Briefe Pauli an dieselbe erscheint, nicht plötzlich entstehen konnte, sondern geraume Zeit zu ihrer Ausbildung bedurfte, weshalb wir denn die Stiftung der Gemeine doch weit über die Abfassungszeit des Briefes hinaus verlegen müssen. Sonderbar bleibt nun aber bei dieser Annahme, zu der der Inhalt des Römerbriefes nöthigt, die Erzählung des Lukas am Schluß der Apostelgeschichte. Er berichtet nemlich, Paulus habe bei der Ankunft in Rom die Ältesten der dortigen Judenschaft zu sich rufen lassen und ihnen die Ursache seiner Verhaftung erzählt; diese aber hätten erwidert, sie wären ohne alle Briefe seinetwegen, was aber die Secte der Christen beträfe, so bäten sie ihn um Mittheilungen deshalb, denn sie hätten nur gehört, daß man ihr allenthalben widerspräche (Ap. Gesch. 28, 17—22.). Hiernach scheint, es könne in Rom gar keine Gemeine existirt haben, wäre sie nemlich da gewesen, so scheint undenkbar, daß die Juden sie nicht gekannt haben sollten. In der That schloß Tobler so (theol. Auss. Zürich, 1796.), und verlegte eben deshalb die Abfassung des Römerbriefes in die späteste Zeit des Lebens Pauli; eine Annahme, die natürlich, wie schon erinnert wurde, ganz unstatthaft ist, aber in den Schwierigkeiten dieser noch unerklärten Stelle einige Entschuldigung findet, denn dieselben werden allerdings dadurch gehoben. Wollte man nemlich sagen, die Juden hätten ihre Kunde von der Sache verhehlt, wie Tholuck und Reiche meinen, so ist nicht abzusehen, aus welchem Grunde? Einem so gefährlichen Manne, wie Paulus vom Standpunkt der Juden aus zu seyn scheinen mußte, würden sie sich ja sofort offen widersetzt haben. Besonders unwahrscheinlich wird aber diese Annahme bei genauerer Erwägung des Folgenden in der Erzählung der Apostelgeschichte. Bei der neuen Zusammenkunft mit Paulus nemlich erscheinen die Vorsteher der römischen Judenschaft in der That mit dem Inhalt des Evan-

geliums unbekannt, sie vernehmen es sichtbar zum ersten Mal, und seine Verkündigung erregt, wie gewöhnlich, Streit unter ihnen selbst, indem einige ihm zufallen, andere es bekämpfen, und diesen Streit kann man doch unmöglich für fingirt halten. Man könnte daher glauben, daß vielleicht durch die Verfolgung des Claudius (Sueton. Claud. c. 25.) die Gemeine ganz aufgelöst sey und sich erst später so allmälig wieder gesammelt habe, daß bei der Ankunft Pauli in Rom die wenigen Christen daselbst den Juden unbekannt geblieben wären *). Für diese Ansicht hatte ich mich früher selbst (im Comm. zu Ap. Gesch. 28, 17 ff. in der ersten Auflage) erklärt, allein da die Abfassung des Briefes zwischen der Judenverfolgung unter Claudius und zwischen Pauli Anwesenheit in Rom mitten inne liegt, und das Schreiben die Existenz einer blühenden Gemeine voraussetzt, so kann dieser Ausweg nicht wohl betreten werden, indem damals unmöglich wenige Christen in Rom gewesen seyn können, da früher schon die Gemeine so zahlreich war. Doch aber fordert die Schwierigkeit um so mehr eine Lösung, als dadurch auf das für die Erklärung des ganzen Briefes so wichtige Verhältniß der Heiden- und Judenchristen in Rom Licht geworfen werden dürfte. Denn daß Christen in Rom waren, als der Apostel Paulus daselbst eintraf, zeigt, wenn es überall noch eines Beweises bedarf, die Stelle Ap. Gesch. 28, 15., der zufolge Brüder dem Apostel nach Forum Appium und Tres Tabernä entgegen gegangen waren; auch ist kein Grund denkbar, wie der Christen in Rom zur Zeit der Ankunft Pauli weniger geworden seyn sollten, als zur Zeit der Abfassung des Briefes da waren, da inzwischen nichts Störendes eintrat, so viel wir wissen; doch sollen aber die Vorsteher der Judengemeine in Rom von den Christen nichts gewußt haben. Dies leitet auf ein eigenthümliches Verhältniß zwischen Heiden und Juden, Heiden- und Judenchristen in Rom, und führt dadurch auf die wichtige Frage, welches die Beschaffenheit der Gemeine in Rom war,

*) Auch schon Tiber vertrieb alle Juden aus Rom (cf. Sueton. Tib. c. 36. Tacit. Ann. II. 85. Joseph. Arch. XVIII. 4. 15.). Vielleicht wird in der Stelle Sueton's über die Vertreibung der Juden zur Zeit des Kaisers Claudius auch auf eine Vertreibung der Christen hingedeutet, welche anfangs von den Juden nicht gehörig unterschieden werden mogten.

oder welche Geistesrichtungen in ihr verbreitet gewesen seyn mögen, als Paulus schrieb; eine Frage, die genau mit der Untersuchung über die Veranlassung und den Zweck des Briefes zusammenfällt, weil wir aus dem Briefe an die Römer allein die Nachrichten über die Geistesrichtungen, welche in frühester Zeit in ihr herrschend waren, entnehmen können.

Im Briefe an die Römer selbst werden nun gar keine besondern Veranlassungen zur Abfassung desselben angegeben *). Paulus erwähnt bloß (1, 9 ff. 15, 15 ff.) seiner Sehnsucht, wie den Heiden überhaupt, so den Bewohnern Roms, als der Hauptstadt der Heidenwelt insbesondere, das Evangelium zu predigen; wodurch sich denn auch einfach der Zweck bei Abfassung seines Briefs als ein ganz allgemeiner herausstellt. Nichts desto weniger ist man häufig bemüht gewesen, besondere Veranlassungen und somit auch besondere Zwecke bei der Absendung des Briefes an die Römer nachzuweisen. Als alleinigen oder mindestens als wichtigsten Zweck betrachten viele, zum Theil sehr ausgezeichnete Gelehrte, den einer Ausgleichung zwischen streitenden Parteien in Rom, namentlich zwischen Heiden- und Judenchristen. Andere finden in dem Briefe einen polemischen Zweck gegen Juden oder gegen Judenchristen; wieder andere glauben, Paulus habe dem Mißverständniß seiner Lehre von der Gnade vorbeugen wollen, oder den jüdischen Empörungsgeist bekämpft. Alle diese Ansichten aber (über welche das Nähere bei Reiche S. 75 ff. nachzulesen ist) lassen sich bei genauerer Erwägung durchaus nicht vertheidigen; die ganze Darstellung in dem Briefe Pauli an die Römer hat eine rein objective Haltung, und weder auf dieses noch auf jenes außer der Wahrheit des Evangeliums wird absichtlich und mit Bewußtseyn anders als beiläufig Rücksicht genommen. Natürlich liegt es aber in der Wahrheit selbst, daß sie gegen Irrthümer aller Art Gegensätze bildet, und in sofern treten

*) Naiv ist die Ansicht des Dr. Paulus; er meint (wegen 15, 19.), der schöne Anblick Italiens von der Hochküste Illyriens habe die Sehnsucht nach Rom geweckt. Diese ästhetische Veranlassung ist aber schon deshalb sehr problematisch, da man bekanntlich nicht über das adriatische Meer bis nach Italien hinübersehen kann.

dieselben auch im Römerbriefe hervor; auch brachte die Lehrweisheit des Apostels es mit sich, daß er von vorn herein die Lehre des Evangeliums so darstellte, daß in ihrer Darstellung selbst die Bewahrung vor den Abirrungen lag, die nothwendig den Christen entgegentreten mußten; aber eine bestimmte Absicht, außer dem Bestreben den römischen Christen das Evangelium darzulegen in seinem natürlichen Verhältniß zum Gesetz und in seinen Folgen aufs Leben, noch die Judenchristen zu bekämpfen und Streitigkeiten mit ihnen zu berücksichtigen, wie sich dergleichen im Briefe an die Galater deutlich ausspricht, ist im Römerbriefe durchaus nicht zu entdecken. Inzwischen ist besonders die Meinung von Streitigkeiten zwischen Heiden- und Judenchristen in Rom, welche der Brief des Apostels beilegen sollte, so weit verbreitet, daß wir noch genauer auf diesen Punkt eingehen müssen *). Die nahe liegende Parallele des Römer- und Galaterbriefs hat vermuthlich zuerst diese Ansicht herbeigeführt, sodann die Meinung, es

*) Neuerlichst hat sie wieder Baur in eigenthümlicher Form aufgestellt (Stud. 1836. H. 3.) und Kling (Stud. 1837. H. 2.) stimmt ihm theilweise bei. Ich habe diese beiden Abhandlungen ausführlicher berücksichtigt in einem Aufsatze (in den Stud. 1838. H. 4.), auf den ich hier verweisen muß. Nur in der Kürze will ich Baur's und Kling's Ansichten charakterisiren. Baur meint nicht Cap. 3—8. sey der Mittelpunkt des Römerbriefes, sondern der Abschnitt Cap. 9—11. Dieser habe den Zweck gegen die Judenchristen den Universalismus des Christenthums zu vertheidigen. Darauf leite auch schon Cap. 3—8. hin, welche darthun sollten, daß Juden und Heiden sich gleich zum Christenthum verhielten, um die Eifersucht der erstern über die in die Kirche einströmenden Heiden zu dämpfen. In Rom soll nemlich, was Baur schon früher (Tübing. Zeitschr. 1831. H. 4.) zu beweisen versucht hatte, ein antipaulinischer judaisirender Geist geherrscht haben; dies sucht er jetzt auch noch aus der Apostelgeschichte darzuthun, die in Rom zu dem Ende verfaßt seyn soll, um das Wirken Pauli gegen die antipaulinische Partei zu vertheidigen; eine Ansicht, die wir schon bei der Erklärung der Apostelgeschichte gewürdigt haben. Kling ist nun so weit geneigt Baur's Ansicht anzunehmen, als er auch im Römerbriefe eine Polemik gegen judaistische Ansichten anerkennt; aber er tadelt an Baur, daß er die Judaisten nicht bloß als ein Moment in der römischen Gemeine anerkenne, sondern daß er die Masse derselben als judaistisch betrachte. Eher, sagt er (S. 320.), läßt sich die römische Gemeine der Masse nach als von heidenchristlicher Richtung erfüllt betrachten.

müsse wegen der starken Judenschaft in Rom auch eine große Anzahl Judenchristen da gewesen seyn, wenn aber die da war, so sey nicht anders denkbar, als daß sich auch die allgemein verbreiteten Streitigkeiten zwischen Heiden- und Judenchristen dort gezeigt hätten. Allein so scheinbar dieser Schluß seyn mag, so ist doch klar, daß vor allen historische Beweise dafür beizubringen sind; dergleichen fehlen aber nicht nur gänzlich, sondern es treten auch sehr wichtige Gründe dagegen auf. Im ganzen Römerbriefe ist von Streitigkeiten über das Verhältniß von Gesetz und Evangelium, wie sie in Galatien herrschten, mit keiner Sylbe die Rede, nur 15, 7 ff. ist eine leise Andeutung, daß bei den Asketen, deren schonende Behandlung der Apostel Cap. 14. angerathen hatte, die Differenz von judaisirenden Christen mit zur Sprache kam; endlich in der Stelle 16, 17. 18. ist eine Warnung vor solchen, die Spaltungen anstiften könnten, enthalten; deutlich werden aber die Römer (V. 19.) als noch frei von solchen Irrungen beschrieben, sodaß demnach nur die Möglichkeit der Störung des Friedens angedeutet ist. Man müßte also schon sagen, die Darstellung des Apostels geht zwar nicht offen auf Spaltungen, ist aber doch so gehalten, daß man durchfühlt, er habe die beiden Gegensätze versteckt berücksichtigt. Wird die Sache so gefaßt, dann muß aber auch zugestanden werden, daß dieses Durchfühlen sehr leicht täuschen kann, um so mehr, da diese möglichen Spaltungen gar nicht ausdrücklich als von der judaisirenden Partei ausgehend geschildert werden. Wo in der That solche Differenzen waren, wie in Galatien, da spricht sich Paulus offen darüber aus; warum denn hier nicht? Wollte er, abgesehen von allen möglichen oder wirklichen Irrthümern, das Wesen der evangelischen Heilslehre schildern, so konnte er das nicht anders, als indem er das Verhältniß dieses neuen Elements zu den beiden alten Lebenskreisen des heidnischen und jüdischen Lebens darstellte; natürlich mußten beide neben dem Evangelium zurücktreten, und deshalb erscheint die Auffassung als eine polemische. Daß sie es aber nicht ist, auch nicht auf eine versteckte, absichtlich geheim gehaltene Weise, das zeigt der Bericht der Apostelgeschichte über das Auftreten Pauli in Rom, der bei weitem nicht genug in Anschlag gebracht ist bei der Untersuchung über den Zweck des Römer-

briefs. Denken wir uns den Zustand der Gemeine in Rom zur Zeit der Abfassung des Römerbriefs nach der gewöhnlichen Ansicht, so ist die Geschichte Pauli in dieser Hauptstadt gänzlich unbegreiflich. Die römische Kirche soll in die zwei Parteien der Heiden- und Judenchristen getheilt gewesen seyn, die strengen Judenchristen hätten noch das Gesetz Mosis auch äußerlich beobachten wollen, mit Beschneidung, Sabbathsfeier u. s. w., die Heidenchristen hätten sich dagegen davon gelöst. Müssen wir nach dieser Voraussetzung nicht nothwendig annehmen, daß sich die römischen Judenchristen zur Synagoge in Rom hielten? Wie die Judenchristen in Jerusalem beim Tempel blieben und sich nicht von der jüdischen Verfassung lossagten, so werden auch die römischen Judenchristen sich nicht von der Synagoge getrennt haben. Nun aber lese man die Erzählung Apostelgesch. 28, 17 ff., der zufolge die Christen den römischen Synagogenvorstehern ganz unbekannt sind, und frage, ob nach derselben diese Annahme auch nur einen Schein von Wahrscheinlichkeit habe? Zu einer absichtlichen Verhehlung ist da, wie schon bemerkt wurde, gar kein Grund; ist aber diese Annahme unstatthaft, so bleibt nichts als zu sagen, daß die Vorsteher der Juden wirklich von den Christen in Rom nichts wußten. Die Rede Pauli (28, 17—20.) ist offenbar abgekürzt mitgetheilt; er hatte darin von seinem Glauben an Christus gesprochen, worauf noch die Erwähnung der ἐλπὶς τοῦ Ἰσραήλ deutet. Darauf äußern nun die Juden: περὶ τῆς αἱρέσεως ταύτης γνωστόν ἐστιν ἡμῖν, ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται. Spricht man so von einer Secte, die man vor sich sieht? Deren Kämpfe und Streitigkeiten man anschaut? Das wird man schwer wahrscheinlich machen können! Und dazu kommt nun noch die folgende Verhandlung mit Paulus (28, 23 ff.), bei der dieser den ganzen Tag ihnen die Schrift erklärt, um die Messianität Jesu zu beweisen, wodurch sich Streit unter den Juden selbst erhebt, welches alles nach der gewöhnlichen Ansicht ein bloßes Gaukelspiel gewesen seyn würde, da die Juden längst hätten von Jesu wissen und sich wider ihn entschieden haben müssen*). Nur

*) Dies ist entscheidend gegen Meyer's Annahme, der will, die Vorsteher der Juden hätten bloß als Behörde gesprochen und in dieser Eigen-

in den Städten, wo noch keine Gemeinen waren, finden wir die Juden so unbefangen, wie sie hier in Rom erscheinen; wo sie dagegen durch Bildung einer Gemeine schon vom Evangelium Kenntniß hatten, gestatteten sie gar keine Lehrvorträge durch Christen. Da nun aber doch in Rom eine Gemeine gewesen seyn muß, so fragt sich, wie wir diese auffallende Stellung der Judenschaft zu ihr erklären sollen.

Die einzig mögliche Erklärung dieser Erscheinung, wodurch aber zugleich die Richtung genetisch nachgewiesen wird, welche wir später in der römischen Kirche finden, scheint diese zu seyn *).

---

schaft behördenmäßige Zurückhaltung bewiesen; sie hätten bloß sagen wollen, officiell sey ihnen nichts bekannt gemacht. Abgesehen davon, daß hier offenbar moderne Verhältnisse auf die alte Welt übertragen werden, gestatten die unter den Juden selbst in Folge der Predigt Pauli entstehenden Streitigkeiten nicht, die vorliegende Erscheinung aus dem Charakter der Behörde der römischen Judenschaft zu erklären.

*) Wegen der weitern Begründung dieser Ansicht und ihrer Rechtfertigung gegen Baur's Angriffe verweise ich auf meine oben schon angeführte Abhandlung in den Stud. Jahrg. 1838. H. 4. Nur das Eine bemerke ich hier, daß seine Berufung auf Tacitus (Ann. XV. 44.), zum Beweise, daß die Christen in Rom ganz bekannt gewesen seyen, durchaus nicht geeignet ist für die hier verhandelte Frage eine Entscheidung zu gewähren, da hier von der Judenschaft die Rede ist als unbekannt mit den Christen, bei Tacitus aber von den Heiden. Sodann bekommen aber die heidnischen Behörden auch nur durch die Folter die Namen der Mitglieder der christlichen Gemeine in Rom heraus; das spricht offenbar für ihre Verborgenheit und Abgeschiedenheit. Kling (Stud. 1837. H. 2. S. 307 ff.) widerlegt zwar die Willkührlichkeiten Baur's, kehrt aber selbst zu der alten unhaltbaren Ansicht zurück, die Juden in Rom hätten sich nur so gestellt, als kennten sie die Christen daselbst nicht, um Streitigkeiten mit ihnen zu vermeiden. Daß sie Paulus zu hören wünschten, erklärt Kling bloß aus jüdischem Vorwitz, der sie darnach trachten ließ, einen Vortrag von einem berühmten Rabbi zu vernehmen. Allein es bedarf keines Beweises, wie unbefriedigend diese Darstellung ist. Die Juden in Rom hören offenbar zuerst von Christo, sie kommen in Streit unter einander; das kann doch keine Verstellung seyn! Soll die Apostelgeschichte keine romanhafte Farbe tragen, wie Baur behauptet, so bleibt keine andere Erklärung als die unsrige übrig. Höchst ungenügend ist auch Böttger's Erklärung über dieses Verhältniß. Er meint, ich hätte die Schwierigkeiten selbst geschaffen, es seyen gar keine da. (Vergl. Beiträge, Supplementheft S. 27 ff.)

Man muß annehmen, daß durch die Judenverfolgungen unter Claudius im neunten Jahr seiner Herrschaft die Christen in Rom veranlaßt wurden, ihre Differenz von den Juden deutlich und stark hervortreten zu lassen; vermuthlich in Folge des Einflusses, den schon damals Paulinische Schüler auf die römische Gemeine ausübten, auf ganz ähnliche Weise, wie sich später die Christen in Jerusalem von den Juden sonderten, um nicht mit ihnen verwechselt zu werden und in Älia wohnen zu dürfen. Gewannen frühzeitig Paulinische Schüler bestimmenden Einfluß in Rom, so begreift sich auch, wie Paulus die römische Gemeine als die seinige betrachten und den Briefwechsel mit ihr eröffnen konnte, ohne in ein fremdes Arbeitsfeld einzugreifen. In Folge dieser Judenverfolgung flüchteten unter Claudius Aquila und Priscilla nach Korinth, und dort fand sie der Apostel Paulus (Ap. Gesch. 18, 2.), der ohne Zweifel schon damals mit den römischen Christen und ihren Verhältnissen durch diese Flüchtlinge bekannt ward. Vier oder fünf Jahre später, im Anfang der Neronischen Regierung, schrieb darauf Paulus auf der dritten Missionsreise von Korinth aus den Brief nach Rom. Daß damals schon viele Juden es gewagt haben sollten, nach Rom zurückzukehren, ist wenig wahrscheinlich; die aber zurückgingen, mußten sich dort im Verborgenen halten, und im Interesse der dortigen Christengemeine lag es natürlich, möglichst von ihnen entfernt zu bleiben. Selbst drei Jahre später, als Paulus persönlich in Rom auftrat, mag die Judenschaft daselbst noch nicht bedeutend gewesen seyn; zum Theil mögen auch nicht einmal die alten Glieder derselben, die vor der Verfolgung durch Claudius dort gelebt hatten, sondern ganz neue eingewandert seyn, die mit der frühern Existenz einer christlichen Gemeine unbekannt waren. So konnte es denn geschehen, daß innerhalb 8—10 Jahren die christliche Gemeine in Rom gänzlich geschieden erschien von der dortigen Judenschaft, und in solcher Scheidung finden wir sie nach dem Bericht der Apostelgeschichte am Schlusse. Da nach derselben Erzählung die Juden Paulus nicht aufnahmen, so daß er sich auch hier an die Heiden zu wenden genöthigt sah; dauerte diese Geschiedenheit fort und so bildete sich allmälig in Rom eine geradezu antijüdische Richtung aus, welche die Feier des Sabbaths und alles Jüdi-

sche verbieten ließ *). Nach dieser Darstellung ist nun ganz unwahrscheinlich, daß in Rom Judenchristen gewesen seyn sollten, von denen Streitigkeiten mit den Heidenchristen ausgehen konnten. Diese pflegten den Synagogalverband beizubehalten, und war dies, so konnten die Vorsteher der Synagogen nicht unbekannt mit der Existenz einer Gemeinschaft seyn, die den Gekreuzigten für den Messias erklärte. Immerhin mogten unter den Gliedern der römischen Gemeine geborne Juden oder Proselyten seyn, aber diese hatten dann, wie Aquila, sich ganz die freiere Paulinische Ansicht vom Gesetz angeeignet und sich vom Synagogalverbande gelöst. Gäbe es nun irgend ein entschiedenes Zeugniß dafür, daß in Rom, ebenso wie in Galatien, in der Kirche selbst eine Partei von crassen Judenchristen bestand, so ließe sich die so eben gegebene auf Zeugnissen der Geschichte beruhende Ansicht noch mit einem Schein des Rechts bestreiten; allein ein solches findet sich durchaus nicht. Offene Erklärungen darüber fehlen, wie bemerkt wurde, in dem Briefe an die Römer gänzlich, denn 16, 17 ff. deutet nur, wie ich oben erinnerte, auf eine mögliche Gefahr hin. Der eigentliche dogmatische Kern des Briefes (Cap. 3—8.) behandelt aber das Verhältniß von Gesetz und Evangelium rein objectiv, ohne jede Bezugnahme auf Differenzen im Schooß der Kirche selbst. Cap. 9—11. sind offenbar bloß für Heidenchristen bestimmt, die auch immer allein angeredet werden, und Cap. 12. 13. endlich enthalten ganz objective Ermahnungen. Es bleiben demnach nur die ersten und letzten Capitel übrig, in denen man denn auch die Andeutungen von solchen Streitigkeiten eben zu finden gemeint hat. Capitel 2., sagt man, sey ja ganz deutlich von den Juden die Rede, die ausdrücklich angeredet werden (2, 17. 27.), so daß nothwendig angenommen werden müsse, der

*) Der neueste Erklärer des Römerbriefs, Dr. Köllner, meint, Paulus habe bei seiner Gefangenschaft die Vorsteher der Juden zu sich kommen lassen, um sie für sich zu gewinnen, von seinem Verkehr mit den Christen habe Lc. nicht berichten wollen. Aber dadurch ist die Schwierigkeit bloß umgangen; es fragt sich ja, wie das fragliche Benehmen der Juden denkbar sey, wenn in Rom selbst eine christliche Gemeine bestand, in der sich judaisirende Christen befanden. Zur Lösung dieser Schwierigkeit hat Köllner nichts beigebracht.

Brief sey auch an Judenchristen geschrieben; 3, 1 ff. würde von den Vorzügen der Juden gehandelt und Cap. 14. würde zwar die heidnische falsche Freiheit getadelt, aber im Gegensatz mit der jüdischen Ängstlichkeit, die also auch nothwendig als in der römischen Kirche durch gewisse Personen repräsentirt gedacht werden müsse.

Gegen die Bemerkungen aus den ersten Capiteln ist aber zu erwiedern, daß Paulus doch gewiß nicht an Juden geschrieben hat, in den Stellen 2, 17. 27. werden aber nicht Judenchristen, sondern Juden genannt; offenbar ist also die Anrede nicht als Beweis zu brauchen, um Folgerungen für die Beschaffenheit der Leser daraus zu ziehen, vielmehr ist sie nur als oratorische Figur anzusehen. Die Absicht Pauli in den ersten Capiteln ist bloß, von Heiden und Juden zu beweisen, daß sie Christi des Erlösers bedürften; in diese zwei Elemente zerfiel aber, vom theokratischen Standpunkt aus betrachtet, die ganze Welt, in sofern also Paulus bei der Abfassung seines Briefs einen allgemeinen Zweck hatte, in sofern mußte er das Christenthum in seinem Verhältniß zu den vorhandenen Lebensstufen auffassen, ohne daß daraus etwas in Beziehung auf die Zusammensetzung der römischen Gemeine abgeleitet werden kann. Allerdings mußte daher auch von den Vorzügen der Juden (3, 1 ff.) gehandelt werden, indem die Heidenchristen, auch wenn sie unmittelbar ins Christenthum eintraten, doch wissen mußten, wie sie zu der Ökonomie des A. T. und zu dem Volke Israel sich verhielten; aus einer Abhandlung darüber kann demnach nichts für das Daseyn von Judenchristen in Rom im eigentlichen Sinn des Worts (d. h. solcher, die nicht bloß von Juden herstammen, denn dann wäre Paulus selbst ein Judenchrist, sondern die auf jüdische Ansichten übertriebenen Werth legen, und den Zusammenhang mit dem Synagogal- und Tempelverbande festhalten) gefolgert werden. Scheinbarer ist für die Existenz einer solchen Partei in Rom Cap. 14., dem zufolge allerdings eine Classe von gesetzlich ängstlichen Personen in Rom gewesen seyn müßte. Höchst unwahrscheinlich ist jedoch die Meinung, daß dies gewöhnliche Judaisten, wie sie sich in Galatien fanden, waren; diese nemlich fanden ja keine Bedenklichkeit darin, überhaupt Fleisch zu essen, sondern nur Fleisch von unreinen Thieren zu genießen. Die römischen Aske-

ten dagegen verschmähten allen Fleischgenuß und lebten bloß von Gemüsen und Früchten (14, 2.). Es fordert demnach die ganze Frage nach der Beschaffenheit dieser Personen eine genauere Untersuchung, die wir bei der Erklärung der Stelle anstellen werden; jedenfalls aber müssen wir sagen, ist Cap. 14. nicht geschickt, um das Daseyn von Judaisten in Rom zu beweisen, auf welche die Schilderung gar nicht paßt.

Wir betrachten demnach die Hypothese einer beabsichtigten Beilegung von Streitigkeiten zwischen Heiden- und Judenchristen in Rom als gänzlich unhaltbar, und finden in dem Schreiben an die Römer eine rein objective Darstellung des Wesens des Evangeliums, die nur auf den allgemeinen Gegensatz von Juden und Heiden begründet wird, nicht aber auf den speciellern, in der Kirche selbst befindlichen, zwischen judaisirenden und nicht judaisirenden Christen *).

§. 4. Gedankengang des Briefs.

Rücksichtlich der Anlage in dem Briefe an die Römer ist ein doppeltes Extrem zu vermeiden; einmal die Ansicht, als ob der Apostel nach einem aufs Genaueste ausgearbeiteten logischen Schema geschrieben, dann die Meinung, daß er ohne allen Plan sich bloß dem Drange seines Innern überlassen hätte. Zwischen beiden Ansichten scheint dies als die wahre und richtige Auffassung

*) Es wäre zu wünschen, daß man die Ausdrücke Juden- und Heidenchristen sorgfältiger, als es zu geschehen pflegt, unterschiede von judaisirenden und nicht judaisirenden Christen. Allerdings nemlich ist anzunehmen, daß die meisten gebornen Juden auch noch als Christen eine große Anhänglichkeit an das jüdische Gesetz behielten, und daß die meisten gebornen Heiden als Christen von derselben frei blieben; allein gewiß gab es auch manche geborne Juden, also Judenchristen, die als Christen gar nicht judaisirten; und ebenso mogten manche geborne Heiden so fest ins Judenthum schon als Proselyten verflochten seyn, daß sie auch als Mitglieder der christlichen Kirche nach eine judaisirende Richtung verfolgten. Die Namen Juden- und Heidenchristen sollten daher bloß für die Abstammung gebraucht werden, die falsche Geistesrichtung aber durch das Epitheton judaisirend bezeichnet werden.

der Anlage des Briefs hervorzutreten, daß allerdings der Apostel Paulus im Ganzen und Großen einen Plan für den Brief entworfen hatte, ohne aber denselben ins Specielle hinein ausgeführt zu haben. Sein Schreiben hat daher nicht die Genauigkeit einer theologischen Abhandlung, sondern bewahrt die freiere Briefform; allein es spricht sich doch ein so fester klarer Ideengang in dem Briefe aus, daß Paulus nicht ohne allen Plan, bloß dem Drange des Gefühls folgend, den Römerbrief abgefaßt haben kann. Denn wie anders sich ein solcher absolut freier, unvorbereiteter Erguß gestaltet, sehen wir unter andern im Briefe an die Epheser. Einen Hauptgedanken, das Verhältniß des Gesetzes und Evangeliums, führt der Apostel so sorgsam aus, mit den nöthigen Voraussetzungen für sein Verständniß, und den wichtigsten Folgerungen aus denselben, daß durchaus nichts Wesentliches in seiner Darstellung vermißt werden kann *).

Der ganze Brief zerfällt uns übrigens in vier Theile. Der erste Theil enthält das Prooemium (1, 1—17.), in welchem nach dem Gruß (1, 1—7.) die Einleitung zu der folgenden Abhandlung gegeben wird (V. 8—17.). Die beiden letzten Verse geben ausdrücklich das Thema für den ganzen Brief an, nemlich daß das Evangelium eine Kraft Gottes ist, und in demselben die Gerechtigkeit aus dem Glauben offenbart wird.

Diesen Gedanken führt der zweite Theil (1, 18—11, 36.) aus, der als der dogmatische dem Briefe seine große Bedeutung giebt. Er zerfällt in fünf Abschnitte, von denen der erste (1, 18—3, 20.) die eigentliche Deduction vorbereitet, indem er die allgemeine Sündhaftigkeit des ganzen Geschlechts beweist, um die Unzulänglichkeit des Gesetzes, sowohl des cerimoniellen als des moralischen, und die Nothwendigkeit eines andern Heilsweges der Glaubensgerechtigkeit darzuthun. Zunächst beweist der Apostel die Sündhaftigkeit der Heidenwelt (1, 18—32.), dann

*) Schon oben ward bemerkt, daß Baur (Stud. 1836. H. 3.) die Ansicht aufgestellt hat, nicht der Abschnitt Cap. 3—8. bildet den Kern unseres Briefes, sondern Cap. 9—11. Die Unhaltbarkeit dieser Annahme habe ich in dem schon mehrfach angeführten Aufsatze (Stud. 1838, H. 4.) dargethan, auf den ich hiermit verweise.

handelt er vorzugsweise von den Juden (2, 1—29.), endlich erwägt er noch das Verhältniß der Juden zu den Heiden, und gesteht den erstern große Vorzüge in der Berufung zu, äußert aber, daß sie durch ihre Untreue dieselben verscherzt hätten, weshalb jetzt kein Unterschied sey zwischen Juden und Heiden in ihrem Verhältniß zum Evangelium (3, 1—20.).

Mit dem zweiten Abschnitt (3, 21—5, 11.) eröffnet der Apostel nun die dogmatische Ausführung selbst. Da das Gesetz, weder das cerimonielle noch das moralische, die Menschen nicht habe vor Gott gerecht und heilig machen können, habe Gott einen andern Weg eröffnet, nemlich den, daß die Menschen durch den Glauben an Jesum, der zu einem Gnadenstuhl hingestellt sey, gerecht und selig werden sollten (3, 21—31.). Die Keime dieser Gerechtigkeit aus dem Glauben weist Paulus schon im A. T. im Leben Abraham's nach, der nicht durch Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben Gott gefiel, der ihm zur Gerechtigkeit gerechnet ward (4, 1—25.). Dieser heilige Weg nun, durch den der Mensch in seiner Sündhaftigkeit allein zum Frieden mit Gott kommen kann, ist durch die Liebe Christi allen offenbar geworden, weshalb wir uns jetzt nur Christi rühmen dürfen (5, 1—11.).

Der dritte Abschnitt (5, 12—7, 6.) weist den innern nothwendigen Zusammenhang dieses Glaubensweges mit der Natur des Menschen nach. Wie sich von Adam aus der Strom der Sünde über das Menschengeschlecht ergossen hat, und daher jeder, der von ihm stammt, der Sünde anheim gefallen ist; so geht von Christo die Gerechtigkeit aus, welche er in der neuen Geburt den Gläubigen mittheilt. Das Gesetz soll daher nur die Sünde mächtig machen, auf daß die Gnade übermächtig werde (5, 12—21.). Was daher an Christo geschehen sey, das sey auch an den Seinigen vollzogen, indem alle in ihm seyen, wie sie in Adam waren. Deshalb dürfe auch Niemand, der Christo einverleibt sey, mehr der Sünde dienen, er sey ihr ja im alten Menschen abgestorben und habe sich, wie ein durch den Tod des Mannes frei gewordenes Weib, einem andern Manne, nemlich Christo, vermählt (6, 1—7, 6.).

Hiernach folgt im vierten Abschnitt die Darstellung des Bekehrungsganges im Menschen (7, 7—8, 39.). Von den ersten Zügen der Gnade und dem Lebendigwerden der Sünde an schil-

dert er den Entwicklungsgang des innern Lebens bis zu dem ausgebildeten Kampf zwischen Licht und Finsterniß in der Seele, den endlich die Erfahrung der Gnadenkraft Christi siegreich beendigt (7, 7—24.). Hieran reiht sich die Darstellung des Lebens in der Gnade selbst und dem allmäligen Wachsthum in demselben, bis zur Vollendung der ganzen Persönlichkeit in Gott (7, 25—8, 17.). Von der Vollendung des Einzelnen geht endlich der Apostel auf die in derselben dargestellte und verbürgte Vollendung des Ganzen über, womit der Zweck des Weltlaufs erreicht ist, indem dann alles durch den Fall verderbte, wieder zur ursprünglichen Reinheit zurückgeführt seyn wird (8, 18—39.).

Im fünften Abschnitt (9, 1—11, 36.) lenkt der Apostel seine Leser auf das eigenthümliche Verhältniß zurück, in dem die Juden zu der christlichen Heilsanstalt stehen. Ihnen ist dieselbe zunächst bestimmt, nichts desto weniger erscheinen sie doch gerade von derselben ausgeschlossen und die Heiden als berufen vor den Juden. In Folge dieses Verhältnisses entwickelt der Apostel zunächst die Lehre von der Erwählung überhaupt nach den Winken des Alten Testaments, und zeigt, daß Heiligkeit und Seligkeit des Geschöpfs bloß Werk der Gnadenwahl Gottes sey, aber daß eben so sehr Unheiligkeit und Verdammniß des Geschöpfs bloß als Werk dieses letztern angesehen werden dürfe (9, 1—29.). Sodann zeigt er, wie die Untreue der Juden es sey, die sie verhindert habe, die Gerechtigkeit aus dem Glauben zu ergreifen; das Gesetz hätten sie eigenwillig als den Weg des Heils festgehalten, da doch Christus des Gesetzes Ende sey und in ihm für Juden und Heiden allein der Friede wohne (9, 30—10, 21.). Endlich eröffnet aber Paulus die Aussicht, daß auch für die Juden noch die Bekehrung zu Christus zu erwarten sey. Er deutet darauf hin, daß in dem Volke noch ein heiliger Saame übrig geblieben sey, der nicht verloren gehen werde, schreitet dann in kühnen prophetischen Blicken bis ans Ende der Tage vor, da Israel wieder eingepfropft werden wird in den Ölbaum, in dessen Wurzeln nur die Heiden zuerst als wilde Schößlinge eingesenkt sind. Diese Betrachtung veranlaßt den Apostel zuletzt zu einem begeisterten Lobpreisen Gottes, mit dem er diesen zweiten, wichtigsten Theil des Briefes beschließt (11, 1—36.).

Der dritte Theil des Briefes, der paränetische (12, 1—

15, 33.), zerfällt wieder in drei verschiedene Abschnitte. Im ersten (12, 1—13, 14.) giebt Paulus allgemeine Ermahnungen zur brüderlichen Liebe und zum Gehorsam. Im zweiten Abschnitte (14, 1—15, 13.) handelt er von der Berücksichtigung solcher, die schwach im Glauben sind, und meinen diese oder jene ganz unwesentlichen Gebräuche oder Satzungen genau erfüllen zu müssen. Der Apostel ermahnt die stärkeren Glieder der Gemeine gegen diese zu schonender Berücksichtigung, und bittet sie lieber sich nach dem Beispiele des Herrn des Gebrauchs der Freiheit zu enthalten, als den Bruder zu ärgern. Im dritten Abschnitt (15, 14—33.) theilt Paulus Nachrichten über seine Person und seine beabsichtigten Reisen mit.

Der vierte Theil endlich bildet den Epilog und enthält Grüße und gute Wünsche für seine Leser (16, 1—27.).

Nach dieser Inhaltsangabe machen die neun Capitel 3—11. unverkennbar den eigentlichen Kern des Briefs an die Römer aus. Sie geben eine sorgfältige dogmatische Entwicklung des Wesens der christlichen Heilsanstalt *) keineswegs bloß, wie Reiche a. a. O. S. 66.) äußert, apologetisch-polemische Betrachtungen über dieselbe. Doch das Eigenthümliche des Römerbriefes erfordert noch eine besondere Betrachtung, die wir in dem folgenden Paragraphen anzustellen gedenken.

§. 5. Werth und Eigenthümlichkeit des Briefs.

Unter den Pauliniſchen Briefen lassen sich drei Classen unterscheiden; erstlich dogmatische Lehrbriefe, sodann praktische Lehrbriefe, und endlich freundschaftliche Herzensergüsse. Zu der letztern Classe gehören die Briefe an die Epheſier, Philipper, Kolosser und an den Philemon; diese alle setzen den gemeinsamen Glauben als bekannt voraus und bezwecken nur sich in ihm zu vollenden und in der Bruderliebe zu befestigen. Diejenigen

*) So auch im Wesentlichen richtig: Höpfner de consecutione sententiarum in Pauli epistola ad Romanos. Lips. 1828. Noch vergl. man die Abh. von Fuhrmann de concinnitate in epist. ad Rom. in Velthusen u. s. w. sylloge Vol. I. 461 sqq.

Schreiben, welche ich praktische Lehrbriefe nannte, beschäftigen sich vorzugsweise mit der äußern Seite des kirchlichen Lebens. Die Briefe an die Korinthier und an Timotheus und Titus sind es, welche neben einzelnen dogmatischen Momenten, besonders die kirchlichen Verhältnisse der apostolischen Zeit anschaulich hervortreten lassen. Der Brief an die Römer aber, nebst denen an die Galater und Thessalonicher, gehört ganz unverkennbar in die erste Classe der dogmatischen Lehrbriefe. Seinem Inhalt nach ist er dem an die Galater am verwandtesten; beide behandeln das Verhältniß von Gesetz und Evangelium; während aber, wie oben dargethan wurde, im Römerbriefe dieses Verhältniß ganz objectiv aufgefaßt ist, stellt es der Galaterbrief polemisch im Gegensatz gegen die judaisirenden Christen dar. Auch beschränkt sich der Brief an die Galater einzig und allein auf dieses Verhältniß, und handelt dasselbe kürzer, als im Römerbriefe geschieht, ab. Im Sendschreiben an die Römer dagegen wird das Verhältniß von Gesetz und Evangelium im eigentlichen Sinne des Wortes didaktisch, ja wissenschaftlich dargelegt, so daß die Lehre von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, ohne welche es nicht begründet werden kann, und die Lehre vom göttlichen Rathschluß, welche den Schlüssel giebt zu dem Übergange des Evangeliums vom Volke Israel zu den Heiden, ebenfalls zusammenhängend dargelegt werden*). Man kann daher sagen, im Briefe an die Römer ist gleichsam eine Paulinische Dogmatik enthalten, indem alle wesentliche Momente, die der Apostel Paulus in seiner Behandlung des Evangeliums vorzugsweise hervorzuheben pflegte, hier ausführlich entwickelt werden. Sehr angemessen ist, daß er, der Apostel der Heidenwelt, eben dies in einem Lehrbriefe an die Christen zu Rom entwickelte, welche Stadt gleichsam die gesammte Heidenwelt so repräsentirte, wie Jerusalem die Judenwelt. Der Römerbrief ist in sofern ein Schreiben an alle Heiden und Heidenchristen zusammen (wie der Hebräerbrief an alle Juden und

*) Daß im Galaterbriefe bloß das Verhältniß zwischen Gesetz und Evangelium behandelt wird, während im Briefe an die Römer auch die Erwählungslehre betrachtet ist, kann als der Grund angesehen werden, weshalb Luther nur den Galaterbrief commentirte; ohne Zweifel wollte er die Aussprache über die Prädestination vermeiden.

Judenchristen, um sie dem umfassendern Pauliniſchen Standpunkt zu nähern), und in Folge dieſer ſeiner Bedeutung iſt ſein Inhalt auch, ganz dem Entwicklungsgange der Kirche gemäß, die Baſis aller dogmatiſchen Entwicklung der occidentaliſchen Kirche geworden. In der menſchlichen Natur liegt die Neigung immer wieder vom Weſen des Evangeliums abzuirren und ins Geſetz zurückzuſinken. Schon bei der Gründung der Kirche zeigte ſich die Schwierigkeit, das Geſetz zu überwinden und die evangeliſche Wahrheit in ihrer Eigenthümlichkeit geltend zu machen. Selbſt ſolche, die des Evangeliums Kraft erfahren hatten, wie die Chriſten in Galatien, konnten wieder irre gemacht und auf den altteſtamentlichen Standpunkt des Geſetzes zurückgezogen werden. Späterhin entwickelte ſich in den Zeiten des Mittelalters im Schooß der Kirche ſelbſt ein neues geſetzliches Weſen, und die Gerechtigkeit des Glaubens, ohne des Geſetzes Werke, ward gänzlich verkannt. An dem Lichte des Wortes Gottes, und vornehmlich an der ſorgfältigen, tiefſinnigen, erfahrungsmäßigen Darſtellung der Lehre im Römerbriefe, fanden die Reformatoren die urſprüngliche Lehre von der Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt, wieder, und erbauten ſo die Kirche von neuem auf ihren ewigen unzerſtörbaren Grund. Seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts endlich ſank die Kirche wiederum auf den geſetzlichen Standpunkt herab in der rationaliſtiſch-neologiſchen Richtung, die ſich ſeitdem ausbreitete; und wenn die neueſte Zeit es vermocht hat, das Kleinod des Glaubens wieder zu finden unter den Trümmern der zerſtörten Kirche, ſo verdankt ſie es hauptſächlich der umfaſſenden, jedes bedürftige Gemüth überzeugenden Darſtellung des Apoſtels Paulus im Römerbriefe *). Wie aber die Kirche im Großen immer in Gefahr geweſen iſt, die evangeliſche Wahrheit zu verlieren und auf den geſetzlichen Standpunkt zurückzuſinken, ſo iſt daſſelbe auch in der Lebensentwicklung des Einzelnen zu bemerken. Jedes Wach-

*) Daß hiernach Reiche (B. I. S. 91.) nur noch den Grundvorausſetzungen des Apoſtels im Römerbriefe Werth beilegen kann, iſt nach dem dogmatiſchen Standpunkt dieſes Gelehrten begreiflich. Köllner (S LVIII.) glaubt erſt den Kern aus der Hülle löſen zu müſſen, um auf bleibende Wahrheiten in dem Briefe zu kommen; das Ganze hat auch für ihn bloß temporäre Bedeutung.

werden der Sünde und des Strebens, sich von ihr zu lösen, geht aus von der Bemühung das Gesetz Gottes, sey es das innere des Gewissens oder das äußerlich gegebene der Offenbarung zu halten. Erst das Vergebliche des Kampfs, der sich aus diesem Streben entwickelt, bringt zu der Überzeugung, es müsse einen andern Weg geben, der zum Leben führt. Aus diesem Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit geht mittelst der Predigt von Christo der Glaube hervor, und in demselben die Wiedergeburt, die Umwandlung des ganzen innern Menschen und die Kraftersüllung mit göttlichem Leben. Da inzwischen auch noch nach diesem Vorgange in dem Einzelnen der alte Mensch lebendig bleibt, in dem die Sünde wohnt, so bleibt auch für ihn die Gefahr ins Gesetz zurück zu sinken, die um so drohender wird, wenn er sich gestehen muß das entgegengesetzte Extrem, das Nachlassen im Kampf wider die Sünde, das falsche sich getrösten des Verdienstes Christi, nicht vermieden zu haben. Wie aber diese Gefahr des Nachlassens im Kampf dem Einzelnen droht, so droht auch sie wieder der Gesammtheit, und auf ihre Vermeidung sind, wie schon bemerkt wurde, die katholischen Briefe nebst dem Briefe an die Hebräer berechnet, die in dieser Beziehung die nothwendige Ergänzung zu dem Körper der Pauliniſchen Briefe überhaupt und zu dem Römerbriefe insbesondere bilden.

Eine Schrift von so durchgreifender Bedeutung, die für die Kirche im Lauf der Jahrhunderte das Regulativ in den entscheidendsten Momenten ihrer Entwicklung geworden ist, und es für unzählige Einzelne für die Ausbildung ihres individuellen Lebens sowohl bereits geworden ist, als noch ist und bleiben wird bis ans Ende der Tage, muß im Leben ihres Urhebers die innerlichste Begründung gehabt haben. Nur aus lebendiger Erfahrung konnte der Apostel ein so ungemein schwieriges Verhältniß so behandeln, daß sich seine Worte noch nach Jahrtausenden als tiefste Wahrheit an den Herzen von Millionen, und in dem Gesammtbewußtseyn großer kirchlicher Gemeinschaften geltend machen. In der That läßt sich der ganze Inhalt der ungeheuren Erfahrungen, die Paulus in seinem eignen Leben gemacht hatte, auf das Verhältniß von Gesetz und Evangelium zurückführen. Vor seiner Bekehrung kannte er nur den Weg der Gesetzeserfüllung, und mit aller Feuergluth seiner edeln Seele stürzte er sich auf

die Masse von innern und äußern Verordnungen, welche ihm das Mosaische Gesetz und die pharisäische Tradition entgegenhielten, um sie alle zu erfüllen; sein Eifer war aufrichtig und er brachte es weit; er ward für fromm und gottesfürchtig von seinen Umgebungen gehalten. In der Tiefe seiner Seele bezeugte ihm aber der göttliche Geist das Gegentheil; das Leben der Gläubigen, die er bis aufs Blut in seinem Gesetzeseifer verfolgte, zeigte ihm etwas, was ihm fehlte. An dieses sich regende innere Bedürfniß knüpfte sich das Walten der Gnade an, und die Erscheinung des Herrn bei Damaskus schlug wie ein Strahl aus höherer Welt in seine Finsterniß ein. Das Gefühl der unendlichen Ohnmacht des Menschen, sowie der überschwänglichen Kraft der Gnade durchdrang ihn nun zugleich. Mit aller seiner Anstrengung in der Gesetzeserfüllung war er dahin gekommen, gegen Gott und sein heiligstes Wirken zu kämpfen; ihn den Kämpfer wider Gott schuf die Gnade in einem Augenblick um in ein Werkzeug für seine Zwecke. Daher wußte der Apostel nach diesen Erfahrungen nichts weiter zu predigen als das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo, durch das der Mensch in Stand gesetzt wird, alles was das strenge Gesetz nur fordern kann und noch unendlich viel mehr, zu vollziehen, ohne hochmüthig, liebeleer und die Schwachen verachtend zu werden, indem nemlich alles die Gnade in ihm wirkt, nicht er selbst mit eigner Kraft. Die Worte Augustin's: da quod iubes, Deus meus, et iube quod vis, enthalten demnach das ganze System des Apostels Paulus.

Bei dieser Beschaffenheit des Inhalts des Römerbriefs ist begreiflich, daß man ihn gemeinhin als einen sehr schwierigen bezeichnet. Ja, man kann sagen, da wo eine der apostolischen Erfahrung analoge im eignen Leben gänzlich fehlt, ist er durchaus unverständlich. Alles in dem Briefe an die Römer trägt so sehr den Stempel der größten Ursprünglichkeit, Lebendigkeit und Frische der Erfahrung; in die zartesten Verhältnisse des innern Lebens im Wiedergebornen wirft der Apostel einen so sichern, klaren Blick; alles Einzelne weiß er auf so geistvolle Weise mit dem Allgemeinsten in Verbindung zu setzen, daß dem auf dem beschränkten, untergeordneten Standpunkt das natürlichen Weltbewußtseyns stehenden Leser bald schwindeln muß bei den ungeheuern

Durchblicken in die Entwicklungsmomente des Universums, die Paulus eröffnet, bald das Gesicht ausgeht, um in die gleichsam mikroskopisch dargelegten Verhältnisse zu schauen, welche der Apostel rücksichtlich der geheimsten Vorgänge in der Tiefe der Seele enthüllt. Wo aber die analoge Erfahrung im Innern, und das durch dieselbe geschärfte geistige Auge hinzutritt, da macht sich der wesentliche Inhalt des Briefs auch dem einfachsten Gemüthe klar, wie Luther auf die populärste Weise in seiner berühmten Vorrede auf die Epistel an die Römer gezeigt hat. Hiermit soll jedoch nicht geleugnet werden, daß nicht, auch bei vorausgesetzter Erfahrung, doch in der Ausführung und Form der Darstellung, so wie in einzelnen Theilen des Briefs, z. B. in der Abhandlung über die Gnadenwahl, bedeutende Schwierigkeiten übrig bleiben; indeß bilden dieselben immer nur die Nebenpartieen des Briefs, verglichen mit den leitenden Hauptideen über Gesetz und Evangelium. Sehr irren würde man aber, wenn man glaubte, wir meinten dem so eben Gesagten zufolge, daß das Studium des Briefs an die Römer da unnütz sey, wo der Übergang vom Gesetz zum Evangelium noch nicht erlebt ist; vielmehr bildet sich oft gerade die noch mangelnde Erfahrung an dem gründlichen Durcharbeiten seines tiefsinnigen Inhalts. Es soll vielmehr nur gewarnt werden vor dem Gebrauch von Führern, die ohne Ahnung des wahren Sinns des apstolischen Sendschreibens durch ihre irreleitenden Deutungen den wohlthätigen Eindruck seines Studiums nur hindern müssen.

§. 6. Literatur.

Kaum irgend eine Schrift des N. T. ist so häufig und ausführlich bearbeitet worden, wie eben der Brief an die Römer; ein Umstand, der sich aus der Bedeutung seines Inhalts hinlänglich erklärt. Eine umfassende Übersicht über die Literatur des Römerbriefs gewährt Reiche (a. a. O. S. 95 ff.); die hauptsächlichsten Schriften dürften folgende seyn.

Was zuerst die Kirchenväter anlangt, so entbehren wir eines Commentars von dem Kirchenlehrer, der vor allen geeignet gewesen wäre, den Brief an die Römer gründlich zu erklären, von

Augustinus. Wir besitzen nur eine fragmentarische Erklärung einiger Stellen des Briefs von ihm unter dem Titel: expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos, und den Anfang einer zu weitläuftig angelegten und deshalb unvollendet gebliebenen Arbeit, die nur den Gruß (1, 1—7.) umfaßt, welche betitelt ist: inchoata expositio epistolae ad Romanos. Von seinem berühmten Gegner Pelagius hat sich dagegen unter den Werken des Hieronymus und in der Überarbeitung von Cassiodor ein Commentar über den Römerbrief erhalten. Das Werk des Origenes über den Römerbrief besitzen wir bloß in der Übersetzung des Rufinus, wodurch es sehr an seinem Werth für uns verloren hat. Außerdem haben wir von Chrysostomus und Theodoret Commentare über den Römerbrief in ihrer bekannten Manier gearbeitet. Eigenthümlich ist die Erklärung des sogenannten Ambrosiaster, dessen Erklärung der Paulinischen Briefe aber mehr in historischer, als in dogmatischer Beziehung von Wichtigkeit ist. In späterer Zeit bearbeiteten Ökumenius und Theophylakt mit den Paulinischen Briefen zusammen auch die katholischen, doch enthalten ihre Erklärungen nur wenig Eigenes. Sämmtlichen griechischen Vätern ist aber, nach ihrer pelagianisirenden Richtung, die Auslegung des Briefs an die Römer am wenigsten gelungen; der ganze Inhalt des Briefs lag ihnen zu fern, um denselben sich aneignen zu können.

Das Mittelalter vermogte am wenigsten nach der vorherrschenden Richtung aufs Gesetzliche den Römerbrief auf gedeihliche Weise zu erklären. Erst mit der Reformation eröffnete sich eine neue Periode der Interpretation für den Brief. Zwar ging es Luthern, wie Augustin, er hinterließ keinen Commentar über den Brief an die Römer. Dagegen hat außer Calvin's tiefsinniger Bearbeitung uns der nächste Gehülfe Luther's, Melanchthon, eine Erklärung geschenkt, in der wir den Geist des großen Reformators deutlich spüren. Er gab 1522 eine kürzere Erklärung heraus unter dem Titel: annotationes in epistolam ad Romanos, Viteb. 1522. 4. Später erschien unter dem Titel: commentarii in epist. ad Romanos. 1540. 8. eine ausführlichere Bearbeitung. Auch von Bugenhagen, Zwingli, Ökolampadius, Musculus, Bucer sind Erklärungen des Römerbriefs erschie-

nen, in denen allen indeß begreiflicher Weise die Polemik gegen die katholische Kirche vorherrscht. Im siebzehnten und der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts traten auch noch viele Commentare ans Licht, in denen dieselbe polemische Rücksicht vorherrschte. Zu den bessern Erklärern des Römerbriefs, die diese Richtung verfolgten, gehört Sebastian Schmidt (commentarius in epistolam ad Romanos, Hamburg, 1644.), Abraham Calov in seiner biblia illustrata, bestreitet Grotius und dessen, gerade in der Erklärung des Römerbriefes, oft sehr seichten Ansichten. Unter den Katholiken schrieb im siebzehnten Jahrhundert Cornelius a Lapide einen noch jetzt nicht ganz unbrauchbaren Commentar über den Brief an die Römer, wie auch über sämmtliche Paulinische Briefe (Antwerp. 1614.).

Seit der Mitte des verflossenen Jahrhunderts bis gegen das Ende desselben schrieben besondere Erklärungen über den Römerbrief: Baumgarten (Halle, 1747.), Mosheim (seine Schrift edirte Boysen, 1770.), Koppe (zuerst 1783., die neueste Ausgabe von v. Ammon besorgt, erschien 1824.), Andr. Cramer (Kiel, 1784.), Morus (edirt von Holzapfel 1794.).

Mehrere Decennien hindurch ward dann der Römerbrief so gut wie gar nicht bearbeitet, bis sich seit 1820. die Thätigkeit der Gelehrten ihm wieder zuwendete. Die neuesten Erklärungen*) sind von Böckel (Greifswalde, 1821.), Tholuck (erste Ausgabe 1824, dritte 1830.), Flatt (herausgegeben von Hoffmann, Tübingen, 1825.), Stier in der zweiten Sammlung der Andeutungen (Leipzig, 1828. S. 205—451.), Klee (von katholischem Standpunkte aus bearbeitet, Mainz, 1830.), Rückert (Leipzig, 1831.), Benecke (Heidelberg, 1831.), Dr. Paulus (Heidelberg, 1831.), Reiche (in 2 Bänden, Göttingen, 1833. 34.), Glöckler (Frankfurt a. M. 1834.), Köllner (Göttingen, 1834.) und Fritzsche (Halle, 1836. erster Band.).

---

*) Vergl. Kling's Abhandlung: „der Brief an die Römer und dessen neuere Bearbeitungen;" in Klaiber's Stud. B. 4. H. 2. S. 59 ff. B. 5. H. 1. S. 1 ff., so wie desselben Gelehrten Recens. über Reiche und Köllner in den Stud. 1836. H. 3.

Für die dogmatische Seite der Auslegung ist sehr wichtig: Leonhard Usteri's Entwicklung des Pauliniſchen Lehrbegriffs (Zürich, 1833. 4te Aufl.). Auch vergleiche man Dähne's Pauliniſchen Lehrbegriff. Halle, 1835. Frühere Schriften dieſer Art, wie Meyer's Entwickl. des Pauliniſchen Lehrbegriffs (Göttingen 1801.), ſind nach dem heutigen Standpunkte der Wiſſenſchaft wenig mehr brauchbar.

Auslegung des Briefes.

I.

Erster Theil.

(1, 1—1, 17.)

Die Einleitung.

Den ersten Theil seines großen Lehrbriefes eröffnet der Apostel, wie er es in allen seinen Briefen zu thun pflegt, mit einem Gruß (1, 1—7.), die Fülle von Ideen aber, welche er, wie es sonst selten und nie in dem Maaße geschiehet, schon gleich in die erste Anrede seiner Leser niederlegt, zeigt das von seinem Vorhaben ganz erfüllte Innere; in dem Gruße eilt er gleichsam schon eine Skizze des gesammten Inhalts des nachfolgenden Schreibens zu geben. An den Gruß schließt sich dann eine einleitende Rede an, die mit der Aufstellung des Thema's, über welches er zu handeln beschlossen hat, endigt (8—17.). Nach diesen beiden Hälften behandeln wir demnach den ersten Theil des Briefes.

§. 1. Gruß.

(1, 1—7.)

In den Grußformeln der Pauliniſchen Briefe findet sich eine ganz bestimmte Manier ausgeprägt, indem dieselbe statt des bei den Griechen gewöhnlichen χαίρειν (Jak. 1, 1.) einen Segenswunsch außer dem Namen, dem Beruf und der Angabe der Empfänger enthalten. Der hinzugefügte Segenswunsch lautet in allen Briefen gleich, nur in den beiden Schreiben an Timotheus ist außer der χάρις und εἰρήνη, noch das ἔλεος erwähnt, gerade

wie im zweiten Briefe des Johannes, und ähnlich wie in dem Briefe Judä, wo es heißt: *χάρις, εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη*, welches letztere Wort auch in den Grußformeln der beiden Petrinischen Schreiben sich findet. Eigenthümlich ist aber dem Gruße unseres Briefes die Ausstattung mit dogmatischen Zwischensätzen, wodurch er zu einem abgeschlossenen kleinen Ganzen wird; im Brief an die Galater und an Titus findet sich etwas Ähnliches, wiewohl freilich in weit geringerm Maaßstabe. In drei Zwischensätzen, die sich durch Klammern aussondern lassen, hebt der Apostel in dem Gruße des Römerbriefs 1) die Vorherverkündigung des Evangeliums durch die Propheten, 2) die Würde des Erlösers, und 3) seine eigene Berufung zum Apostelamt hervor; wodurch sowohl das Wesen des Evangeliums, als auch sein historischer Zusammenhang mit dem A. T. und das persönliche Verhältniß des Apostels zu demselben bemerklich gemacht werden soll.

1. Gemeiniglich nennt sich Paulus in seinen Briefanfängen bloß *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, nur hier und Phil. 1, 1. *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, und Tit. 1, 1. *δοῦλος Θεοῦ*. Der Name *δοῦλος* bezeichnet hier den geistigen Zustand des Apostels im allgemeinen, während *ἀπόστολος* denselben näher bestimmt. Er war von dem Erlöser überwältigt, durch seine höhere *δύναμις* (1, 4.) besiegt und unterworfen. Als nicht bloß äußerlich mit Widerstreben Besiegter, sondern als innerlich Überwundener, war Paulus aber zugleich ein Werkzeug für die Zwecke seines Herrn geworden, als *ἀπόστολος*. Indem bei diesem Worte wie bei *δοῦλος* der Artikel fehlt, stellt sich Paulus andern Knechten Christi und Aposteln an die Seite, ohne jedoch hier (wie Galat. 1, 1 ff.) mit besonderm Nachdruck seine apostolische Würde zu vertheidigen, da sie von den römischen Christen nicht angefochten ward. Nur das Epitheton *κλητός* bezeichnet sein Amt als ein von Gott gewolltes, nicht eigenmächtig erwähltes. (Vergl. Ap. Gesch. 22, 21.) Es hat demnach *κλητός* hier nicht die allgemeine Bedeutung (Mt. 22, 14.), der zufolge jedes Mitglied der christlichen Kirche, an das irgendwie die göttliche *κλῆσις* kam, so heißt (wie gleich V. 6), sondern die specielle, wornach es gleichbedeutend mit *ἐκλεκτός* ist. Aus der allgemeinen Menge der *κλητοί* berief Paulus eine neue engere *κλῆσις* (d. i. die *ἐκλογή*) zum Apostel. Es kann folglich *ἀπόστολος* hier nicht bloß irgend einen reisenden Lehrer des Evan-

geliums bezeichnen (wie Ap. Gesch. 14, 4. 14. Röm. 16, 7. 1 Kor. 12, 29.), sondern es bezeichnet (wie Galat. 1, 1., wo Paulus selbst den Ausdruck urgirt) einen von Christo selbst erwählten, dem Kreise der Zwölfe gleich stehenden Lehrer. Außer Paulus finden wir in dieser hohen Stellung, ganz den Zwölfen parallel stehend, nur noch Jakobus, den Bruder des Herrn, den Bischof von Jerusalem (vergl. zu Galat. 1, 19. 2, 9.), der gleichsam die durch den Tod des Jakobus, des Sohns des Zebedäus, entstandene Lücke (Ap. Gesch. 12, 1.) ausfüllte, ohne indeß, wie Matthias, förmlich erwählt zu seyn. In dem κλητός liegt also dasselbe ausgedrückt, was 2 Kor. 1, 1. διὰ θελήματος Θεοῦ, und Galat. 1, 1. die negative Seite: οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, bezeichnet. Tautologisch scheint hiermit das: ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ, wenn man es, wie gewöhnlich geschieht, auch auf Θεός als den aussondernden bezieht. Überdies würde der Apostel, hätte er an Gott gedacht, schwerlich Θεοῦ zu εὐαγγέλιον hinzugefügt haben. Weit angemessener ist daher in dem Zusatz eine nähere Bestimmung des ἀπόστολος zu sehen, und da liegt ohne Zweifel am nächsten, an die Erzählung Ap. Gesch. 13, 2. zu denken, wo der heilige Geist sagt: ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ τὸν Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον, ὃ προσκέκλημαι αὐτούς. Schon der Kirchenvater Theodoret scheint an diese Beziehung gedacht zu haben (wie später Turretin), indem er bemerklich macht, wie nicht bloß Vater und Sohn, sondern auch der h. Geist den Apostel ausgesendet habe. Die Beziehung des ἀφωρισμένος (nach dem hebr. פָּרוּשׁ) auf den frühern pharisäischen Stand Pauli, ist als spielend ganz zurückzuweisen; als das Element, aus dem Paulus ausgesondert wurde, ist auch nicht der κόσμος anzusehen, sondern die christliche Kirche selbst, in der er sich schon befand, als seine ursprüngliche Bestimmung durch die Wahl der antiochenischen Gemeine bestätigt ward. In den Worten εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ, bezeichnet der Genitiv nicht das Object, denn das ist (V. 3.) Christus, sondern den Urheber des Evangeliums. Das εἰς εὐαγγέλιον wird aber richtig durch εἰς τὸ κήρυγμα εὐαγγελίου aufgelöst, denn für das Evangelium an sich, d. h. für dessen persönlichen Genuß und Gebrauch, ist jeder Christ ausgesondert, aber nicht jeder hat den Auftrag es zu lehren (Jak. 3, 1.).

2. Der erste Zwischensatz*) bezieht sich, wie bemerkt, auf das Verhältniß des Evangeliums zu den alttestamentlichen Schriften; es soll dadurch hervorgehoben werden, wie dasselbe nicht etwas vom historischen Boden Losgelöstes war, sondern die aus den Wurzeln des A. T. hervorgewachsene Blüthe. (Vergl. Ap. Gesch. 26, 22.) Paulus fügt aber diese Bemerkung nicht deshalb hinzu, um jüdische Widersacher, dergleichen es in Rom nicht gab, zu bekämpfen, sondern um seinen Lesern gleich von vorn herein anzudeuten, wie er es später im Briefe weiter ausführt, wie nahe das A. und N. T. verbunden zu denken sind. Das Verhältniß beider Ökonomien mußte Heiden nicht weniger klar gemacht werden, als Juden; deshalb darf aus solchen Rückblicken aufs A. T. nichts gefolgert werden über die Stellung der Juden und judaisirenden Christen in Rom. Als Subject zu *προεπηγγείλατο* ist *Θεός* nach dem vorhergehenden *εὐαγγέλιον Θεοῦ* zu ergänzen. Die Propheten erscheinen als die Werkzeuge seines Willens, und ihre Mittheilungen als niedergelegt in den h. Büchern, deren göttliche Autorität unbedenklich vorausgesetzt wird. Die *προφῆται* sind übrigens nicht bloß die im engern Sinne sogenannten Propheten, sondern alle heiligen Schriftsteller, in sofern Gottes Geist sie erfüllte. Alle messianischen Stellen demnach von 1 Mos. 3, 25. bis Mal. 4, 2. sind hier gemeint, denn wo von Christo geweissagt war, war auch vom Evangelium geweissagt, weil er es selber ist. (*Προεπαγγέλλεσθαι*, etwas vorher [vor seiner Erscheinung] versprechen, zusagen, findet sich im N. T. nur hier. — Das *ἐν γραφαῖς ἁγίαις* darf nicht mit Dr. Paulus gefaßt werden: „in Stellen der h. Schrift." Der fehlende Artikel rührt allein daher, weil der Ausdruck als einen bekannten Gesammtbegriff bezeichnend aufgefaßt wird; die Worte sind daher zu übersetzen: „in der Sammlung der h. Schriften, die ihr ja kennt."

---

*) Fritzsche will *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* nicht an *εὐαγγέλιον Θεοῦ*, sondern an *προεπηγγείλατο* anschließen, so daß V. 2. keinen Zwischensatz bildet, sondern in den Hauptgedanken ganz hinein gehört; allein die Stellung des *περὶ τ. υ. α.* scheint dazu nicht wohl zu passen. Inzwischen ist anzuerkennen, daß V. 3. und 5. die parenthetische Natur der Sätze weit stärker heraustritt, als hier.

Auch in die aus Heidenchriſten beſtehenden Gemeinen wurde das A. T. natürlich ſogleich eingeführt.

3. Das Evangelium Gottes handelt nun von ſeinem Sohne; es iſt ihm demnach aufs Nächſte verwandt, aufs Sorglichſte angelegen. Die heilige Perſon des Sohnes Gottes kann aber der Apoſtel nicht nennen, ohne ſich in nähere Charakteriſirung ſeines Weſens einzulaſſen; er beſchreibt ihn nach den zwei Beziehungen ſeines Seyns, der menſchlichen und der göttlichen. Die Anknüpfung des *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* an *εὐαγγέλιον Θεοῦ* bleibt immer noch die wahrſcheinlichſte, da offenbar im Folgenden *Ἰησοῦ Χριστοῦ* eben ſo auf *υἱοῦ αὐτοῦ* zurückſieht, mit Überſpringung des zweiten Zwiſchenſatzes. In dieſem ſelbſt hat die erſte Hälfte: *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα*, keine Schwierigkeit. Die Bedeutung des *κατὰ σάρκα* wird nemlich durch den Gegenſatz *κατὰ πνεῦμα*, unverkennbar dahin beſtimmt, daß die irdiſche menſchliche Seite des Herrn, wornach er dem Werden und der volksthümlichen Erſcheinung angehörte (*γένεσθαι* Gegenſatz von *εἶναι*, vergl. zu Joh. 1, 1.), damit gemeint iſt. *Σάρξ* ſoll nemlich nicht bloß die Subſtanz des Fleiſches bezeichnen (vergl. zu 7, 14.), ſondern auch Seele und menſchlichen Geiſt, alſo eine vollſtändige menſchliche Natur, die nur deshalb hier durch *σάρξ* bezeichnet wird, um die Identität derſelben mit der allgemein menſchlichen hervor zu heben. (Vergl. zu 8, 3.) Die Bezugnahme auf das *σπέρμα Δαβὶδ* iſt aber offenbar durch die obige Erwähnung der Weiſſagungen herbeigeführt, welche den Erlöſer eben als Nachkommen David's ſeiner menſchlichen Seite nach auffaſſen*). Nur könnte es auf den erſten Blick ſcheinen, als brauche der Apoſtel hier den Namen *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* nicht bloß

*) Die Anſicht, als bekenne ſich Paulus durch den Ausdruck *ἐκ σπέρματος Δαβὶδ* zur ebionitiſchen Anſicht über die Zeugung Chriſti, iſt durchaus unſtatthaft. Die Abſtammung Chriſti von der Maria rechtfertigt den Ausdruck vollkommen. Zur Ausführung, wie Jeſus in der Maria erzeugt ſey, lag aber nach ſeinem Zweck keine Veranlaſſung vor. Nur jene Zweifelwuth, wie ſie ſich in der Behauptung ausſpricht, daß Chriſtus gar nicht aus David's Familie abſtammen möchte, ſondern dieſe Abſtammung bloß um der Stellen des A. T. willen auf ihn übertragen ſey, kann unſere Stelle ſo benutzen zu dürfen glauben, daß darin die Zeugung Chriſti durch den h. Geiſt geleugnet wird.

von der göttlichen, sondern auch von der menschlichen Natur Christi, also von seiner ganzen Person, da sich τοῦ γενομένου an υἱοῦ αὐτοῦ unmittelbar anschließt. Allein da gleich im folgenden vierten Verse υἱὸς Θεοῦ ausdrücklich auf die göttliche Natur bezogen wird, müssen wir sagen, daß diese Anknüpfung des γενομένου an υἱοῦ nur zu erklären ist aus der Beziehung auf die Einheit der Person, in der gemeiniglich das in ihr vereinigte Göttliche und Menschliche nicht ausdrücklich geschieden wird. Die Zulässigkeit der Beziehung des Ausdrucks auf den Gottmenschen liegt aber darin begründet, daß der Herr eben so gut als Mensch Gottes Sohn ist und heißen kann, denn als Gott. Wenn aber das Göttliche in ihm mit Bewußtseyn von dem menschlichen geschieden wird, so kann υἱὸς Θεοῦ nur auf die göttliche Natur Christi, auf den ewigen Logos, bezogen werden. (Vergl. das Nähere zu Lc. 1, 35.) Deshalb ist es auch keine Tautologie, wenn es heißt: υἱοῦ αὐτοῦ — ὁρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ, denn das υἱοῦ Θεοῦ (V. 4.) ist als Gegensatz von υἱοῦ Δαβὶδ zu fassen, oder von υἱοῦ ἀνθρώπου, das im ersten Hemistich von V. 4. liegt.

4. Als solcher ward er daher auch nicht, sondern er offenbarte sich nur als solcher in seiner ewigen Kraft. Der υἱὸς Θεοῦ erscheint hier als steigernder Gegensatz des υἱὸς Δαβὶδ, Christus war beides zugleich, Gottes Sohn von Ewigkeit, David's Sohn in der Zeit. So faßt unter den neueren Exegeten besonders Rückert klar und bestimmt die Stelle auf. Wegen der Wahl des Ausdrucks ὁρίζεσθαι haben aber ältere und neuere Erklärer die Worte ganz anders verstehen wollen. Er bedeutet nemlich in der Sprache des N. T. festsetzen, bestimmen, zu etwas erwählen (Lc. 22, 22. Ap. Gesch. 2, 23. 10, 42. 17, 26.). Daraus leitete man die Übersetzung ab: Gott hat ihn zum Sohn Gottes erwählt, bestimmt, was denn auf die jüdische untergeordnete Ansicht von Christo führen würde, daß er nicht dem Wesen nach, sondern durch Gottes Wahl (ἐκλογή) der Sohn Gottes sey (Justin. M. dial. c. Tryph. Iud. p. 267.). In nahem Zusammenhange steht damit eine andere Auffassung, die ὁρισθέντος als gleichbedeutend mit προορισθέντος faßt, was Epiphanius sogar in den Text aufgenommen hat. Hiernach wird der Ausdruck praedestinatus est übertragen und auf den Rathschluß Gottes

in Beziehung auf die Menschwerdung bezogen. (Iren. adv. haer. III, 22. 32. August. de praedest. sanct. c. 15.) Beide Ansichten sind aber, abgesehen von der dogmatischen Unstatthaftigkeit der erstern, deshalb zurückzuweisen, weil hier offenbar nach dem Zusammenhange nicht von Gottes Rathschluß, sondern von dem Beweise der Gottessohnschaft Christi vor den Menschen die Rede ist. Es bleibt daher nur ὁρίζεσθαι in der Bedeutung „erklären, als etwas darthun," zu fassen, wie Chrysostomus schon richtig gethan hat. Diese Auffassung des Ausdrucks ist durch Stellen wie Ap. Gesch. 2, 22., wo Christus: ἀνὴρ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀποδεδειγμένος δυνάμεσι καὶ τέρασι heißt, in Beziehung auf den Gedanken genugsam gesichert. Es läßt sich demnach ὁρισθέντος, wie auch Chrysostomus thut, durch δειχθέντος, ἀναφανθέντος, erklären. Nur hat die Nachweisung des Gebrauchs von ὁρίζεσθαι in diesem Sinne einige Schwierigkeit. Denn ὁρίζω heißt immer zunächst die Grenzen bestimmen, ὁρίζεσθαι sich die Grenzen bestimmen, d. h. beschließen. Eine Stelle, in der es geradezu hieße „declarare, ostendere," fehlt, sowohl im profanen, als im biblischen Sprachgebrauch. Inzwischen ist der Gedanke, daß Christus durch die Auferstehung zum Sohne Gottes bestimmt sey, für jeglichen dogmatischen Standpunkt so unpassend, und dem gesammten biblischen Ideenkreise und Sprachgebrauche so entgegen, (denn gesetzt auch, υἱὸς Θεοῦ hieße bloß „Messias," so ward doch Christus nicht erst durch die Auferstehung zum Messias bestimmt oder gemacht), daß nichts übrig bleibt, als zu sagen, der Apostel hat ὁρίζεσθαι hier in etwas weiterm Sinne gebraucht, indem es in unserer Stelle dem Zusammenhange zufolge „erweisen, darthun" heißen muß. Es kann auch im Grunde nur als zufällig betrachtet werden, daß eine schlagende Beweisstelle für diesen Sprachgebrauch fehlt, denn wenn eine Person durch einen öffentlichen Act (wie die Auferstehung ist), in ihrem Charakter bestimmt wird, so wird sie eben damit als das, was sie seyn soll, erklärt. So schließt sich auch ἐν δυνάμει allein angemessen an ὁρίζεσθαι an; die Auferstehung wird nemlich als Ausdruck der göttlichen Machtvollkommenheit gedacht, wie sie auch sonst im N. T. gewöhnlich erscheint (Ap. Gesch. 17, 32. Röm. 4, 24. 1 Kor. 15, 3. 17.). Vom göttlichen Rathschluß konnte aber jener Ausdruck nicht gebraucht werden, und irgend welche andere Verbindung des

ἐν δυνάμει ist nicht weniger unstatthaft. Wenn man aber gemeint hat, wie selbst Tholuck äußert, daß die Auferstehung Christi nicht geeignet wäre, die höhere Natur des Herrn zu beweisen, so ist man bei dieser Behauptung von der Vorstellung ausgegangen, als sey die Auferstehung Christi (wie die Auferweckung des Lazarus) eine bloße Wiederbelebung des sterblichen Leibes gewesen; bei der Erklärung der Auferstehungsgeschichte ward aber ausgeführt, daß die Auferstehung die Verklärung der Menschheit Christi war, wodurch dieser Vorgang denn eine solche Bedeutung gewinnt, als welche das N. T. demselben beilegt. Schon zu Mt. 22, 29. ward übrigens bemerkt, daß nur an dieser Stelle ἀνάστασις νεκρῶν für ἐκ νεκρῶν steht*). Ohne Zweifel hat aber bloß das vorhergehende ἐκ die Auslassung der Präposition vor νεκρῶν veranlaßt. Die Fassung der Formel als gleichbedeutend mit ἐξ οὗ ἀνέστη, und ihre Beziehung auf die Wirkung des verklärten Erlösers durch seinen Geist in der Kirche, ist dem Gedanken nach nicht zurückzuweisen; es wird immer das Factum der Auferstehung als solches im N. T. hervorgehoben, von dem die Himmelfahrt und alle Wirkungen des Geistes in der Kirche als die bloßen Folgen erscheinen. Allein κατὰ πνεῦμα kann hier nach dem Zusammenhange nur den Gegensatz mit κατὰ σάρκα bilden, und deshalb nicht auf die Wirkungen des Geistes bezogen werden; ohne diese Beziehung würde aber, wenn man ἐξ ἀναστάσεως bloß von dem Zeitpunkt verstehen wollte, von dem an sich die Wirkungen Christi offenbarten, das Moment ganz unausgedrückt bleiben, wodurch er als Sohn Gottes dargestellt ward.

Was endlich den Ausdruck κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης anlangt, so erlaubt die Unbestimmtheit des Wortes ἁγιωσύνη im Sprachgebrauch des N. T. keine sichere Ableitung für seine Bedeutung,

---

*) Auf die geistige Erweckung, welche Christus in der Menschheit hervorbrachte, erlaubt der Ausdruck ἀνάστασις νεκρῶν, der eine so fixirte Bedeutung für die leibliche Erweckung hat, keine Beziehung; vielleicht wählte indeß der Apostel deshalb hier nicht den für Jesus allein bezeichnendern Ausdruck ἀ ἀστασις ἐκ νεκρῶν, um anzudeuten, daß mit ihm auch die Heiligen des A. T. auferstanden (Mt. 27, 53.). Indeß blieb auch dies doch nur eine partielle ἀνάστασις, man müßte denn schon die ἀνάστασις νεκρῶν wieder von der ἀνάστασις τῶν νεκρῶν unterscheiden wollen.

weshalb wir uns bloß durch den Zusammenhang leiten lassen dürfen. Während nemlich ἁγιότης den Zustand des Heiligseyns bedeutet (Hebr. 12, 10. 2 Macc. 15, 2.), und ἁγιασμὸς das Heiligwerden anzeigt (Röm. 6, 19. 1 Thess. 4, 3. 2 Thess. 2, 13.), wird ἁγιωσύνη bald mit ἁγιασμός gleichbedeutend gebraucht (2 Kor. 7, 1. 1 Thess. 3, 13.), bald scheint es dem ἁγιότης gleich zu seyn. Danach könnte es gleich πνεῦμα ἅγιον, rein sprachlich betrachtet, stehen. Wenn man aber nach dieser grammatischen Möglichkeit den Ausdruck auf die durch den h. Geist ausgesprochenen Weissagungen des A. T. (wie wenn stände καθὼς τὸ πνεῦμα ἅγιον προείρηκε), oder auf den Christo bei der Taufe ertheilten h. Geist bezog; so war beides dem Zusammenhange nach, der hier allein entscheiden darf, ganz unstatthaft. Der Gegensatz mit κατὰ σάρκα fordert eine Beziehung auf die Person des Erlösers selbst, folglich kann von der dritten Person der Gottheit hier nicht die Rede seyn, wohl aber von der göttlichen Natur Christi. Zur Bezeichnung derselben ist wegen des vorhergehenden σάρξ der Ausdruck πνεῦμα gewählt, gerade wie 1 Petr. 3, 18. verglichen mit Röm. 9, 5. Das Wesen des υἱὸς Θεοῦ wird also hier recht eigentlich in das πνεῦμα gesetzt, welches Gottes Substanz ist (Joh. 4, 24.), und bildet mit der σάρξ, in die das ewige Wort sich hüllte (Joh. 1, 14.), den Gegensatz (1 Tim. 3, 16. 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. V. 7. Hebr. 2, 14.). Dieser Geist aber, als der absolute, ist nicht nur in sich der heilige, sondern auch der die ganze Menschheit heiligende, d. h. seine Natur den Creaturen mittheilende, welche letztere Beziehung indeß hier, wo es sich mehr um die Beschreibung der Person des Herrn selbst handelt, zurücktritt.

5. Bei der Nennung des heiligen Namens Jesu Christi, des gemeinsamen Herrn aller Gläubigen, fühlt sich der Apostel wieder veranlaßt, in einem Nebensatze auszuführen, was dieser reiche Herr an ihm, dem Unwürdigen, gethan. An eine polemische Beziehung (wie Galat. 1, 1.) ist hierbei gar nicht zu denken, dem δι' οὗ ist daher auch kein οὐ δι' ἀνθρώπων entgegen zu stellen. Paulus erwähnt dieser Gnade des Herrn aus reinem Gefühl der ihm erwiesenen Barmherzigkeit. Χάρις καὶ ἀποστολή ist nicht als ἓν διὰ δυοῖν zu fassen, sondern als Bezeichnung des Allgemeinen (die Gnade der Berufung und Sündenvergebung)

und Besondern (die Wahl zum Apostel). Ganz richtig sagt Augustinus: gratiam cum omnibus fidelibus, apostolatum autem non cum omnibus communem habet. Wegen der ἀποστολή und der dazu hinzugesetzten nähern Bestimmung kann daher ἐλάβομεν bloß auf den Apostel gehen. Der ganze folgende Satz: εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, ist hebraisirend und entspricht den Worten: לְהַשְׁמִיעַ הָאֱמוּנָה בְּכֹל הַגּוֹיִם עַל שְׁמוֹ. Rein griechisch hätte es heißen müssen: ἵνα ὑπακούσωσι δι' ἐμοῦ πάντα τὰ ἔθνη τῇ πίστει κ. τ. λ. Das Wort ὑπακοή (Gegensatz von παρακοή, das Überhören, 2 Kor. 10, 5.) braucht Paulus oft (Röm. 15, 18. 16, 19. auch 1 Petr. 1, 2.) in der Bedeutung „Gehorsam gegen die Wirkungen der Gnade," eigentlich das Hinhorchen, sorgsame Achten auf dieselben. Die πίστις (vergl. darüber das Nähere zu Röm. 3, 21.) ist nicht die Glaubenslehre, sondern der Glaubenszustand, der eben die ὑπακοή zur nothwendigen Voraussetzung hat. Die Wirksamkeit des Apostels sollte sich aber auf die gesammte Heidenwelt beziehen, folglich konnten die Römer nicht von ihr ausgeschlossen seyn, da ihre Stadt das Centrum des heidnischen Lebens war. (Vergl. V. 11 ff.) In dem ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ist gewiß als Hauptbeziehung festzuhalten „zu seines Namens) ὄνομα = שֵׁם für die Wesenheit, Persönlichkeit selbst stehend, vergl. im Comm. zu Mt. 18, 21. 22. Joh. 14, 11 — 14.) Ehre, Verherrlichung." (Vgl. Ap. Gesch. 15, 26. 21, 13.) Inzwischen ist nicht zu übersehen, daß in der Sprache Pauli, wie in der Rede aller geistvollen, namentlich der stylistisch nicht vollkommen ausgebildeten Personen, oft lose, unbestimmte Verknüpfungen vorkommen, welche mehrfache Beziehungen zulassen. Solche großartige Unbestimmtheiten darf die besonnene Auslegung nicht hinwegschaffen, sondern muß sie so nehmen, wie sie sich geben. Die Vielbeziehbarkeit einzelner Gedanken giebt nemlich der Sprache einen besondern Reiz; sie läßt in die Ideenwelt des Schriftstellers hineinblicken, auch wenn sie wegen ihres Reichthums nicht gestattete, alles, was ihn erfüllte, so wie er wünschte, mit einem Male auszusprechen. So ist in diesem Fall unverkennbar, daß die von Tholuck wieder vertheidigte Verbindung mit ὑπακοὴ πίστεως in der Bedeutung: ut obediatur fidei ob eius nomen, eben so ungezwungen ist; für Gott, um seinetwillen, ist und soll seyn alles

in allem, Pauli Apostelamt, der Glaube der ganzen Heidenwelt, wie jedes einzelnen Gliedes der Kirche.

6. 7. Glieder dieser ihm vertrauten großen Heidenwelt sind denn auch die Christen in Rom, wo das heidnische Element vom Anfang an entschieden in der Kirche vorwaltete. Die Größe des ihnen gewordenen Rufs für das Reich Gottes hebt der Apostel durch mehrere lobende Epitheta hervor, er nennt sie Berufene, Geliebte Gottes, Heilige. Der Name ἀγαπητοὶ Θεοῦ findet sich im N. T. nicht weiter, er entspricht dem hebr. יְחִיד oder דּוֹד. Dieser Name, wie der folgende, ἅγιοι, bezeichnet die Christen als das geistige Israel des neuen Bundes, denn das leibliche Israel des N. T. trägt auch den Namen קְדֹשִׁים 5 Mos. 33, 3. 1 Sam. 2, 9. Ps. 4, 4. Über ἅγιος, ἁγιάζειν vergl. die Bemerkungen zu Joh. 17, 17. und Ap. Gesch. 9, 13. Die nächste Bedeutung des Ausdrucks bezeichnet keinen Grad sittlicher Vollendung (auch die in so mancher Beziehung tadelnswerthen Korinthier heißen ἅγιοι,) sondern sie bezieht sich auf die Aussonderung der Gläubigen aus der großen Masse des κόσμος, der Heidenwelt. Allerdings aber liegt darin auch die Idee, daß ein Princip höhern sittlichen Lebens in die Christen gekommen ist, welches, als in der Entwicklung begriffen, nach und nach den ganzen Menschen durchdringt und die vollständige Heiligkeit wirkt. Das Princip ist aber Christi Geist, so daß der Gedanke Pauli: ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, auch auf den Begriff ἅγιος anzuwenden ist. Die Christen sind Heilige um des in ihnen lebenden Christus willen, der ihr wahres Selbst ist. Gerade die Zusammenstellung κλητοὶ ἅγιοι, die wir hier finden, weist auf die Entwicklung der Heiligkeit hin, denn mit Recht sagt Augustinus: non ideo vocati sunt, quia sancti erant, sed ideo sancti effecti, quia vocati sunt.

Die Worte χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη enthalten endlich die eigentliche Grußformel. Allerdings ist χάρις das lateinische salus, welches auch in Grußformeln bei Briefen gewöhnlich war, allein im Munde des Apostels gewinnt der Ausdruck, wie auch εἰρήνη, das die orientalische Begrüßungsformel ist, eine tiefere Bedeutung. Χάρις und εἰρήνη verhalten sich wie Ursache und Wirkung, die χάρις ist die gegen die sündige Menschheit sich offenbarende göttliche ἀγάπη, die εἰρήνη ist der im Menschen aus der Aufnahme der χάρις hervorgehende Zustand der innern Lebenshar-

monie. Die Gnade beginnt aber nicht nur das neue Leben, sie trägt es auch in jedem Augenblick und ist einer unendlichen Steigerung fähig, wodurch denn auch wieder die εἰρήνη sich vollendet. Die Quelle der Gnade ist Gott, der Vater aller Menschen, das Organ der Mittheilung der Sohn, das ewige Wort (Joh. 1, 1.), durch den ursprünglich alles geworden ist, und durch den die gefallene Creatur wiederhergestellt werden muß. Nichts spricht übrigens stärker für die Gottheit Christi, als diese, durch die ganze Schriftsprache hindurchgehenden Zusammenstellungen Christi mit dem ewigen Gott, und die Ableitung rein göttlicher Wirkungen auch von ihm. Keines Menschen Name kann dem Allmächtigen an die Seite gesetzt werden, nur der, in dem das Wort des Vaters, das selbst Gott ist, Fleisch geworden war, darf neben ihm genannt seyn, weil sie ihn ehren sollen, wie sie den Vater ehren (Joh. 5, 23.).

§. 2. Einleitung.

(1, 8 — 17.)

Der Apostel beginnt den Brief selbst mit dem Ausdruck der herzlichen Freude über den Glauben der Römer und mit der Darlegung seines Wunsches, sie besuchen zu dürfen. Da nemlich sein Beruf an alle Hellenen und Barbaren gehe, so hege er natürlich auch das Verlangen, in Rom das Evangelium zu predigen. Als das Wesen desselben bezeichnet Paulus sogleich die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben, die darin geoffenbaret ist, und hiermit hat er denn das Thema hingestellt, welches er im Briefe selbst ausführlich zu behandeln gedenkt.

8. Die meisten Briefe eröffnet Paulus mit Dank gegen Gott für den Glauben seiner Leser; nur da, wo er entschieden tadeln mußte, im zweiten Briefe an die Korinthier und an die Galater, fehlt dieser Dank. Wie im Leben des Gläubigen aber alles vermittelt wird durch das Verhältniß zum Erlöser, so dankt auch der Apostel Gotte διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Hierin ist keine bloße Phrase zu sehen, sondern wahrer Ausdruck des tiefsten Bewußtseyns. Nur durch den im Herzen wohnenden Geist Christi wird Dank und Gebet Gotte angenehm. Das Object des Dankes sind aber die römischen Christen selbst, nicht etwas an ihnen;

denn das Glaubensleben ist Sache der innerlichsten Persönlichkeit, durch dasselbe hatte sie Paulus gleichsam selbst gewonnen, konnte für sie als ihm geschenkte Brüder danken. In der Natur der Sache lag es, daß der Glaube der römischen Christen unter den Gläubigen allgemein bekannt ward, da die Hauptstadt nach allen Weltgegenden hin Beziehungen hatte, weshalb Irenäus (III. 3.) die Gemeine in Rom als diejenige bezeichnet, in qua fideles undique conveniunt. In dem Glauben der Hauptstadt lag demnach auch für den Apostel die Bürgschaft, daß derselbe sich bald allgemein durch die Heidenwelt verbreiten werde. (Paulus hatte, wie das πρῶτον μέν zeigt, anfangs im Sinn ein δεύτερον δέ folgen zu lassen, ließ indeß die zweite Hälfte des Satzes unausgeführt. — Für ὑπέρ lesen ABCD περί, das überhaupt oft mit ὑπέρ verwechselt wird; inzwischen dürfte hier ὑπέρ vorzuziehen seyn, weil dadurch der ungewöhnlichere Gedanke ausgedrückt wird, daß die Römer selbst Object des Dankes sind. — Daß ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ nicht zu pressen ist, versteht sich von selbst; es ist an die Länder zu denken, in denen sich eben das Evangelium schon verbreitet hatte; außerhalb der christlichen Kirche wußte man damals noch wenig vom Christenthum.)

9. Als Grund für den Dank, den er Gott ihretwegen darbringe, beruft sich der Apostel auf sein fortgesetztes Gebet für sie das er ohne Zweifel, wie für die römische Gemeine, so für alle Kirchen des Erdbodens Gott darbrachte. Diese Anrufung Gottes bezieht sich hier nicht auf die Beseitigung eines Mißtrauens von Seiten seiner Leser, sondern soll bloß dem Gedanken mehr Nachdruck geben. Wenn sich aber Paulus hier Diener Gottes nennt, wie oben Diener Christi, so versteht sich von selbst, daß er nur Gotte durch Christus, und in Christo Gotte diente. Der Ausdruck λατρεύω ist aber mehr die geistige Seite des Verhältnisses bezeichnend, als das δουλεύω. (Vergl. Phil. 3, 3.) Daher wird auch hier, (wie in der angeführten Stelle,) die Anbetung auf das πνεῦμα zurückgeführt, ohne daß indeß eine Antithese gegen das Judenthum darin zu suchen ist. Gegen die Auffassung des Theodoret vom geistigen Charisma, dessen sich Paulus erfreute, spricht genugsam das μου, aber es ist auch unstatthaft, πνεῦμά μου als bloße Bezeichnung der Persönlichkeit zu nehmen. Auch σῶμα oder ψυχή können für die Persönlichkeit

gesetzt werden, aber keineswegs promiscue, sondern mit Modificationen, wie sie der Zusammenhang fordert. (Vergl. darüber meine opusc. theol. p. 156 sqq.) Bei dem Zusatz: *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* ist nicht bloß an die lehrende Thätigkeit Pauli zu denken, er bezeichnet vielmehr dadurch auch das Element, in dem sich sein persönliches religiöses Leben und sein Gottesdienst bewegte. Die starke Versicherungsformel, die etwas schwurähnliches hat: *μάρτυς μου ὁ Θεὸς*, findet sich oft bei Paulus. Vergl. 2 Kor. 1, 23. 11, 31. Phil. 1, 8. 1 Thess. 2, 5. — Das *ὡς* vor *ἀδιαλείπτως* ist hier richtig von Fritzsche gleich *ὅτι* gefaßt, Calvin, Heumann, Flatt, Reiche nehmen es fälschlich in der Bedeutung quam. — (Das *ἀδιαλείπτως μνείαν ποιοῦμαι* gehört zu den Lieblingsformeln Pauli, vergl. Ephes. 1, 15. Phil. 1, 3. Kol. 1, 3. 1 Thess. 1, 2.)

10. Als Gegenstand seiner Gebete nennt nun Paulus den Wunsch, nach Rom zu gelangen, wodurch den Römern sein häufiges Andenken an sie am sichersten verbürgt ward. Dieser Wunsch, über den der Apostel sich im Folgenden ausführlicher verbreitet, ist abzuleiten aus dem Bestreben, eben an dem Mittelpunkt der Heidenwelt selbst das Wort von der Versöhnung zu verkündigen. Er glaubte nicht eher dem ihm vom Herrn gewordenen Auftrage genügt zu haben, bis er in der weltbeherrschenden Roma das Evangelium gepredigt hatte. (Das *εἴπως ἤδη ποτέ* ist zu fassen: „ob nicht endlich einmal." Vergl. über *ἤδη* in der Bedeutung „endlich" Hartung's Partik. B. I. S. 283. — *Εὐοδοῦν* bedeutet zunächst einen guten Weg für jemand bereiten, dann überhaupt fördern, begünstigen, und darnach *εὐοδοῦσθαι* gut von statten gehen, wohl gelingen. [Vergl. 1 Kor. 16, 2. 3 Joh. V. 2.] Der Apostel weiß sich und seinen Plan ganz unter Gottes Leitung und Aufsehen.)

11. Ganz erfüllt von der großen Aufgabe seines Berufs sehnt sich Paulus, auch in Rom aus der Fülle seines geistigen Lebens mitzutheilen und die Gläubigen zu stärken. Bei dem *χάρισμα πνευματικόν* ist, wie Reiche richtig bemerkt, nicht an die außerordentlichen Gnadengaben des Geistes zu denken (1 Kor. 12.), denn Paulus stellte dieselben nicht so hoch, daß er ihre Mittheilung als den Beruf seines Lebens betrachtet hätte, sondern an geistige Belebung des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung, kurz des christ-

lichen Lebens überhaupt. (*Χάρισμα* = *δώρημα*, Röm. 5, 16. 17.) Es wird daher in den Lesern die Entzündung des neuen Lebens vorausgesetzt und vom Apostel nur die Förderung desselben bezweckt. (*Στηριχθῆναι* = *βεβαιοῦσθαι*, Röm. 16, 25. 1 Thess. 3, 2. 13. 2 Thess. 2, 17. — Über *εἰς τό* seq. inf. vergl. Winer's Gramm. S. 304.)

12. Weit entfernt aber, sich ihnen aufdrängen zu wollen als Lehrer, stellt sich der demüthige Apostel den römischen Christen nur gleich als Bruder; gemeinschaftlich will er sich mit ihnen stärken im Glauben. (Die Composition *συμπαρακαλεῖσθαι* findet sich im N. T. nur hier in der Bedeutung „gemeinschaftlich sich geistig stärken." Der Infinitiv ist dem *στηριχθῆναι* parallel stehend zu fassen, nicht wie Tholuck will, auf *ἐπιποθῶ* zurückzubeziehen, es erklärt nemlich das *στηριχθῆναι* allein. Das *ἐν ἀλλήλοις* muß, wie Reiche richtig erinnert, das Wechselseitige in dem Glaubensleben bezeichnen, das kräftigt und belebt. In dem *ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ* dagegen ist das Gemeinsame des Glaubensbesitzes ausdrücklich ausgesprochen und dadurch schärfer zum Bewußtseyn gebracht.)

13. Der Wunsch Pauli nach Rom zu kommen, war sogar mehrmals schon zum ausdrücklichen Vorsatz geworden *), inzwischen war er noch immer an der Ausführung des Vorsatzes gehindert worden. Über die Ursachen der Hinderung ist durchaus nichts bekannt, alles, was sich darüber sagen läßt, kann daher auf bloßen Muthmaßungen beruhen. Als den Zweck seiner Reise nach Rom hebt Paulus hervor, dort eine Frucht zu haben, wie er sie unter andern Heiden bereits gefunden hatte. Daß er unter dieser Frucht nicht etwas Eigenes, sondern nur den Gewinn für's Reich Gottes versteht, den er aber in Kraft der reinen Liebe (nach dem Grundsatz „alles ist Euer,") als einen eigenen ansieht, versteht sich von selbst. (Die Formel *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* braucht Paulus nicht selten, vergl. 1 Kor. 10, 1. 2 Kor. 1, 8. Eben deshalb mögte aber vielleicht die Lesart *οὐκ οἶμαι*, die DEG dar-

*) Nach Ap. Gesch. 23, 11. hatte der Apostel Paulus eine Erscheinung Christi, in der ihm ausdrücklich gesagt ward: „Du mußt in Rom von mir zeugen." Doch hatte diese Erscheinung erst nach der Abfassung des Briefs an die Römer statt.

bieten, vorzuziehen seyn, weil sich die Änderung einer so gewöhnlichen Formel kaum denken läßt. — *Δεῦρο* kommt nur hier im N. T. von der Zeit vor, sonst stets vom Ort. — Die Lesart *τινὰ καρπὸν* ist jedenfalls vorzuziehen, um der kritischen Autoritäten willen, und wegen des Sinnes; *καρπόν τινα* stellte in Frage, ob irgend eine Frucht seines Wirkens sichtbar werden würde, daran zweifeln hieße an der Kraft Christi zweifeln. — Bei dem Ausdruck *καρπός* liegt dem Apostel das Bild vom Säemann zum Grunde.)

14. Sein Verhältniß zu der Heidenwelt betrachtet Paulus wie eine abzutragende Schuld. In dem Evangelium war ihm ein unendlicher Schatz anvertraut, aus dem er allen Heiden ohne Ausnahme mittheilen zu müssen glaubte. Der Ausdruck *Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις* bezeichnet daher auch bloß die Universalität der Heidenwelt; die Juden, welche selbst Philo (vit. Mos. pag. 685.) mit zu den Barbaren rechnet, werden hier gar nicht erwähnt, da Paulus sich nicht als ihr Schuldner betrachtet. (Vgl. zu Galat. 2, 7.) Übrigens gehören die Römer, sofern sie an dem allgemeinen Culturzustande der damaligen Welt Theil nahmen, natürlich mit zu den Hellenen, welcher Ausdruck gewissermaßen seine bloß volksthümliche Beziehung verloren hatte, aber nur deshalb diese weitere Bedeutung gewinnen konnte, weil die Cultur der alten Welt von den Griechen ausgegangen war. Der zweite Gegensatz *σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις* ist übrigens keineswegs dem erstern parallel; unter den Hellenen waren manche *ἀνόητοι* und unter den Barbaren gab es einzelne *σοφοί*. Während demnach der erstere Gegensatz auf das Allgemeine geht, bezieht sich der zweite auf das Besondere, Individuelle; für alle Volks- und Person-Differenzen ist das Evangelium gleichmäßig berechnet, weshalb sich auch Paulus als Schuldner der ganzen großen Heidenwelt ansieht. Diese Gegensätze hätten übrigens etwas sehr Auffallendes im Briefe an die Römer, wenn, wie Baur will, die Gemeine in Rom einer judaisirenden Richtung gehuldigt hätte, also auch der Masse nach aus Juden zusammengesetzt wäre. Von seinen Lesern entweder zu schweigen oder sie, wenn man die Juden mit bezeichnet seyn lassen will, zu den Barbaren zu zählen, ist gewiß nicht angemessen zu nennen.

15. Aus dieser allgemeinen Geistesstellung leitet denn der

Apostel seine Bereitwilligkeit ab, auch den Römern zu dienen. (Was die Satzverbindung dieses Verses mit dem vorhergehenden anlangt, so betrachtet man οὕτω am besten als durch ein V. 14. verschwiegenes καθώς hervorgerufen. Die Zurückbeziehung auf das καθώς V. 13. vermehrt nur die Schwierigkeit. Inzwischen ist die Ergänzung eines καθώς nicht durchaus nothwendig; es kann vielmehr nach Analogie von Ap. Gesch. 17, 33. 27, 17. 44. 1 Kor. 11, 28. 14, 25. bloß consecutiv genommen werden. „Ich bin aller Heiden Schuldner — so, als solcher, wünsche ich denn auch euch zu predigen." So steht auch im profanen Sprachgebrauch οὕτως geradezu für οὗτος. Vergl. Matthiä's Gr. B. II. S. 1235. — Das τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον wird am sichersten in der Bedeutung „meine Geneigtheit, meine Bereitwilligkeit" gefaßt. Πρόθυμον als Substantiv gebraucht, finden sich bei den besten Schriftstellern, z. B. Eurip. Medea v. 178. Iphig. Taur. v. 989. Und κατ' ἐμέ steht umschreibend für ἐμοῦ, welche Form des Ausdrucks gewählt ist, um auf die andere Seite, auf das καθ' ὑμᾶς hinzudeuten. — Εὐαγγελίζω und — εσθαι = בָּשַׂר wird sowohl mit τινί als τινά im N. T. construirt.)

16. Mit raschem, aber im Gedanken wohl vermitteltem Übergange kommt Paulus nun auf die Natur des Evangeliums selbst. Sowohl die Lehre von dem Gekreuzigten, als die Umstände, unter denen sie in Rom gepredigt werden mußte, schienen dem menschlichen Auge den Erfolg der Predigt Pauli daselbst sehr unwahrscheinlich zu machen. An dem glänzenden Sitze des irdischen Gewalthabers der damaligen Welt *), wo alle Weisheitsschulen Hellas ihre Repräsentanten hatten, konnte es wohl dem natürlichen Menschen bedenklich erscheinen, einen gekreuzigten Gottessohn zu predigen, der den Seinigen hienieden nur Tod und Leiden zu versprechen im Stande war. Im Bewußtseyn der dem Evangelium einwohnenden Gotteskraft indeß spricht Paulus sein οὐκ ἐπαισχύνομαι aus, das als Litotes zu fassen ist, indem die Predigt von Christo Gegenstand des höchsten Ruhms für ihn war (1 Tim. 1, 8 ff.). Um anschaulich zu machen, wie er sich so gar nicht des Evangeliums zu schämen habe, bezeichnet er das Evangelium

*) Treffend sagt Alexander Morus in dieser Beziehung: audax facinus ad crucem vocare terrarum dominos, vergl. Reiche z. d. St.

als eine δύναμις Θεοῦ. In dem Ausdruck vereinigt sich die Beziehung auf den erhabenen Ursprung und auf die Allgewalt des Evangeliums, die in Contrast stehen mit seiner unscheinbaren, ja auffallenden Form, woran sich Juden und Heiden stießen (1 Kor. 2, 2 ff.). Als diese δύναμις wird aber nicht die Lehre an sich betrachtet, sondern die Lehre in lebendiger Einheit mit den Begebenheiten, auf die sie sich bezieht. Das Evangelium ist eine göttliche That, die durch alle Jahrhunderte fortwirkt, und zwar zunächst nicht äußerlich, sondern tief innerlich, im Seelengrunde, für ewige Zwecke. (Σωτηρία Gegensatz von ἀπώλεια vergl. Mt. 18, 11. Weil die Rettung von zeitlichem und ewigem Verderben der erhabenste Zweck des Christenthums ist, heißt das Evangelium selbst εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας, Christus ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας.) Die Bedingung seiner Wirksamkeit im Menschen ist nur die πίστις. (Vergl. über den Begriff der πίστις zu Röm 3, 21.) Die Arznei wirkt nur, wenn sie vom Kranken eingenommen wird, so auch das Evangelium nur, wenn man es im Glauben aufnimmt. Dieser Glaube ist aber, nach Gottes Gnade, jedem möglich, dessen Berufungsstunde gekommen ist; doch haben die Juden das erste Anrecht daran. Der Gegensatz von Juden und Hellenen hat mit dem V. 14. von Hellenen und Barbaren nichts gemein. Dort sprach der Apostel von seiner persönlichen Stellung zu allen Classen der Heidenwelt, hier redet er von dem rein objectiven Verhältniß des Evangeliums zur Menschheit. Diese faßt er in ihren zwei Hälften — vom Standpunkt der göttlichen Ökonomie aus betrachtet — Juden und Heidenwelt, auf, und spricht die Berufung zum Glauben zwar allen zu, doch mit Anerkennung eines Prärogativs von Seiten der Juden. (Vergl. auch 2, 9. 10.) Dieser Vorzug war keine Prätension des Volks, aus Hochmuth und Dünkel geboren *), sondern eine göttliche Anordnung, welche den Zweck hatte, in dem israelitischen Volke einen Heerd und Altar

*) Aus dieser verbreiteten Ansicht floß wohl die Weglassung des πρῶτον, wie sie sich in einigen Codicibus, namentlich B G findet, die aber gewiß ganz unstatthaft ist. Allerdings verband sich bei den Juden mit dem Bewußtseyn ihrer Erwählung, statt der Demuth, häufig Anmaßung und Verachtung der Heiden; aber die Überzeugung von der Erwählung selbst war deshalb keineswegs ein Irrthum.

Gottes zu bilden *), von dem aus dann das heilige Feuer um so leichter über die Erde verbreitet werden könnte. (Vergl. zu Joh. 4, 22.) Wie die Juden dieses ihnen zugedachten Vorzugs verlustig gingen durch ihren Unglauben, wird später (Cap. 10.) in Erwähnung gezogen.

17. Wiederum knüpft der Apostel mit γάρ den Grund an, weshalb das Evangelium so als Gotteskraft zum ewigen Heil wirken könne; es wird nemlich in demselben ein neuer Heilsweg enthüllt „die Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben." Die Erklärung der Hauptbegriffe in diesem Thema des Apostels, der δικαιοσύνη Θεοῦ und der πίστις, verschieben wir bis zur Stelle Röm. 3, 21. Ich bemerke hier nur vorläufig, daß der Ausdruck hier nicht die göttliche Eigenschaft der Gerechtigkeit, oder Güte, oder Wahrhaftigkeit bezeichnet, wie man geglaubt hat, sondern der Apostel stellt die δικαιοσύνη Θεοῦ (oder ἐκ Θεοῦ Phil. 3, 9.), der δικαιοσύνη ἐκ νόμου (oder ἐκ ἀνθρώπου d. i. ἰδία,) entgegen, und befaßt darunter die ganze eigenthümliche Wirkung des Evangeliums. Die Darstellung absoluter Vollkommenheit (Mt. 5, 18.) ist höchster Zweck des Menschen; das Gesetz konnte es nicht über eine äußere Legalität hinausbringen, durch die Wiedergeburt wird aber durch Gnade ein innerer Zustand, die δικαιοσύνη Θεοῦ, im Gläubigen geschaffen, der den höchsten Forderungen entspricht. Es war dieser neue Heilsweg von Ewigkeit verhüllt (Ephes. 3, 9. 1 Kor. 2, 7.), daher bedurfte er der Enthüllung durch Christus, in thatsächlicher Vollendung des Erlösungswerks, um die Mittheilung dieser Kunde war eben das Geschäft Pauli. Nach dem Zusammenhange mit V. 16., der das Evangelium als eine Kraft Gottes pries, ist klar, daß δικαιοσύνη Θεοῦ hier nicht eine bloße Gerechterklärung, sondern eine reale Gerechtmachung bedeutet. Diese bezieht Paulus nicht bloß auf die damals Lebenden, sondern auch auf alle spätern Geschlechter, weil in Christo die Gerechtigkeit aller absolut verwirklicht gedacht wird. Was in ihm ein für allemal vollendet ist, geht all-

*) Das πρῶτον ist also nicht bloß mit den griechischen Kirchenvätern auf die frühere Berufung zu beziehen, sondern auch auf die größere Ausstattung mit Anlagen und Fülle der Gnade. Fälschlich sagt Theodoret das πρῶτον bezeichne bloß τάξεως τιμὴν, οὐ χάριτος πλεονασμόν.

mälig auf die einzelnen Menschen nach Maßgabe ihrer Erneuerung hinüber und wird von ihnen im Glauben aufgenommen und ihnen angerechnet. Eigenthümlich ist unserer Stelle der Zusatz εἰς πίστιν. Derselbe ist aber ohne Zweifel nicht so zu verstehen, als sollte hier eine Steigerung des Glaubens angedeutet seyn, eine innere Entwicklung desselben von einem niedern Grade zu einem höhern, von einer mehr äußern Stufe der subjectiven Aneignung des Heils zur innerlichen. Offenbar war gar keine Veranlassung für Paulus der Entwicklung des Glaubens, die an sich allerdings anerkannt werden muß, hier zu gedenken; dagegen würde bei der Erwähnung der Gerechtigkeit Gottes in Folge jener Auffassung das Hauptmoment, daß sie (von Seiten des Menschen) aus dem Glauben sey, unberührt bleiben. Ἐκ bedeutet also hier nicht, wie Reiche richtig bemerkt, den Ausgangspunkt mit Beziehung auf ein Fortschreiten, sondern den Erwerbungsgrund der Gerechtigkeit, die persönliche Aneignung der göttlichen Wohlthat, was besonders auch anschaulich wird, wenn man sich εἰς πίστιν wegdenkt. Demnach kann auch εἰς πίστιν nur gleichbedeutend mit εἰς πιστεύοντας aufgefaßt werden, indem diejenigen, welche sich durch den Glauben die Gerechtigkeit erwerben, eben die Gläubigen sind, somit für sie allein dieselbe im Evangelium geoffenbaret ist. Die ganze Zusammenstellung: ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, hat denn vermuthlich den Zweck, den Glauben ausdrücklich als das wesentliche Moment im N. T. hervorzuheben, wie im A. T. die ἔργα den Mittelpunkt bilden.

Wie der Apostel nun später (Cap. 4.) am Beispiel des Abraham darthut, daß auch in den vorchristlichen Frommen der Glaube schon dasjenige war, was sie gerecht machte; so weist er auch den neuen Weg des Heils in seinem geschichtlichen Zusammenhange nach. An bloße Anwendung, Benutzung alttestamentlicher Worte für ganz andere Verhältnisse ist dabei nicht zu denken; vielmehr ist diese Zurückbeziehung auf das A. T. aus der biblischen Grundansicht von demselben abzuleiten, daß in ihm alle Keime des N. T. schon real niedergelegt sind, das N. T. demnach nur die πλήρωσις des Alten ist. (Vgl. zu Mt. 5, 17.) Das Citat Habak. 2, 4. wird auch Galat. 3, 11. Hebr. 10, 38. vom Glauben und von der Gerechtigkeit des N. T. gebraucht, und wir müssen sagen mit Recht, indem es nur Einen Glauben

giebt, der sich im A. und im N. T., nur in verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, darstellt. (Vergl. zu Hebr. 11, 1 ff.) Das ewige Leben (ζήσεται prägnant = ζωὴν αἰώνιον ἕξει,) ist nie anders als durch den Glauben gewonnen Nach dem hebräischen Text: צַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה kann ἐκ πίστεως nicht mit δίκαιος verbunden werden, so ist es aber nach dem Sinne Pauli zu fassen. Dergleichen freie Behandlungen des alttestamentlichen Textes finden wir häufig, und es wurde schon bemerkt, daß die Unbestimmtheit der Verbindungen im Hebräischen ein solches Verfahren sehr begünstigt *). In unheiligem Geiste angewendet, wie bei den Rabbinen, verkehrt es die Schrift; in heiligem Geiste geübt, ist es ein Mittel ihren unendlichen Inhalt zur Anschauung zu bringen. (Die LXX. müssen בֶּאֱמוּנָתִי gelesen haben, sie übersetzen nemlich ἐκ πίστεώς μου und beziehen den Glauben, d. i. die Wahrhaftigkeit, auf Gott. Die Wahrhaftigkeit Gottes offenbart sich aber eben in der Sendung des Messias und in seinem Werke, wodurch diese Fassung der Stelle auf den richtigen Gedanken zurückführt.)

*) Vergl. im Comm. Th. I. zu Lc. 4, 18. 19.

II.

Zweiter Theil.

(1, 18—11, 36.)

Die dogmatische Exposition.

Erster Abschnitt.

(1, 18—3, 20.)

Von der Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts.

Es lag in der Natur der Sache, daß der Apostel seiner Schilderung des Wesens des neuen Heilsweges den Beweis des Bedürfnisses desselben vorausschickte. Dieses Bedürfniß mußte aber in den zwei großen Hälften nachgewiesen werden, in die die Menschheit vom Standpunkte des Reiches Gottes aus zerfällt, unter Juden, wie unter Heiden oder Hellenen; denn nur so wird anschaulich, wie allen gemeinschaftlich ein neuer, vollkommener Weg noth thue. Von 1, 18—32. behandelt daher Paulus ausschließlich den Zustand der Heiden, von 2, 1—29. beschäftigen ihn vorzugsweise die Juden, und endlich von 3, 1—20. läßt er noch eine Parallele zwischen beiden folgen, in der er ihr verschiedenes Verhältniß zu den Heilsanstalten Gottes in Erwägung zieht. Nach diesen Absätzen behandeln wir den ersten Abschnitt.

§. 3. Zustand der Heidenwelt.

(1, 18—32.)

Bei der Schilderung des Bedürfnisses der Heidenwelt nach einem neuen Wege des Heils mußte der Apostel natürlich von

ihrem versunkenen sittlichen Zustande ausgehen *). Dieser Zustand der Gottentfremdung aber erforderte auch seine genetische Nachweisung. Ohne alle Gotteserkenntniß, und dadurch vermittelte Einsicht in das göttliche Gesetz war auch die Heidenwelt nicht; aber eben diese ihnen zugängliche Erkenntniß verloren die Heiden durch ihre Schuld, und mit den theoretischen Irrthümern schwoll nun auch der Strom der praktischen Verirrungen aufs Furchtbarste an. Eine bloße Zurückführung auf die erste allgemeine Gotteserkenntniß konnte natürlich hierbei nichts wirken, denn hatte sie das Versinken in Laster nicht hemmen können, so vermogte sie ja noch weniger die versunkene Masse aus dem Sumpfe wieder hervorzuheben; daher mußte ein neues Lebenselement, eine δύναμις Θεοῦ, kommen, welche die Möglichkeit eines neuen Anfangs vermittelte, und als solche bewährte sich das Evangelium.

18. Schon drei γάρ hatte der Apostel V. 16. 17. sich folgen lassen, er knüpft auch mit einem vierten wieder an, wie 1 Kor. 9, 16 ff. Der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium stellt er nemlich die Offenbarung des Zornes Gottes im Gesetz entgegen; wie jene εἰς πίστιν kommt, d. h. εἰς πάντας πιστεύοντας, so diese ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν. Das folgernde γάρ verknüpft aber das Folgende so mit dem Vorhergehenden, daß es auf das Leben durch den Glauben zurückweist: „nur der im Glauben Gerechte wird leben, denn über jede Ungerechtigkeit, (die bei dem, der nicht im Glauben lebt, nicht vermieden werden kann,) offenbart sich Gottes Zorn." Nach dem argumentativen und explicativen Gebrauch von γάρ (vergl. Hartung's Partikellehre I, 363 ff.) kann man es hier auch durch „ja" übertragen, es weist auf die bekannte Wahrheit der Strafgerechtigkeit Gottes zurück, der nur das Glaubensleben Genüge leisten kann. In diesem allgemeinen Gedanken also, daß Gott die Sünde straft, von dem er in seiner ganzen Argumentation ausgeht, läßt Paulus schon die Gegensätze zwischen den beiden Ökonomieen andeutungsweise hervortreten, indem V. 17. und 18. sich genau entsprechen. Der sündige Mensch bedarf der Offenbarung der δικαιοσύνη Θεοῦ

*) Vergl. Ufteri's Paul. Lehrbegr. 4te Aufl. S. 15 ff. und die daselbst angeführten Stellen.

dringend, denn ohne dieselbe fällt er der ὀργὴ Θεοῦ anheim. (Die Bemühungen, dem γάρ eine andere Bedeutung, etwa „aber" aufzudringen, sind sämmtlich zurückzuweisen. Vergl. Winer's Gramm. S. 423 f.) Den göttlichen Zorn (vergl. im Comm. zu Mt. 18, 34. 35. Joh. 3, 35. 36.) fassen wir natürlich nur als Ausdruck der Gerechtigkeitsäußerung Gottes gegen die Sünde, die hier in ihren zwei Hauptäußerungen als Gottentfremdung (ἀσέβεια) und Disharmonie in irdischen Verhältnissen (ἀδικία), in allen möglichen größern oder kleinern Beziehungen (πᾶσα), aufgefaßt ist. Es fragt sich nur besonders, wie das ἀποκαλύπτεται ἀπ' οὐρανοῦ gefaßt werden soll. Man hat den Ausdruck ἀπ' οὐρανοῦ urgirt und an besondere Strafgerichte Gottes durch Blitz u. dergl. denken wollen, oder ist auf das jüngste Gericht zurückgegangen. Die Allgemeinheit des ganzen Satzes erlaubt aber solche specielle Beziehungen durchaus nicht. Alle und jede, innere und äußere, gegenwärtige und zukünftige Äußerungen der strafenden Gerechtigkeit Gottes sind hier bezeichnet, sie werden nur als ἀπ' οὐρανοῦ kommend dargestellt, in sofern der Sünde auf Erden die ewige Harmonie in der himmlischen Welt des Geistes gegenüber steht, aus der alle reinen Erscheinungen des Göttlichen, auch die der heiligen Strafgerechtigkeit, allein hervorgehen.

In der Opposition τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, wird die Wahrheit, als das Princip alles Guten (vergl. im Comm. zu Joh. 1, 14. 8, 44.) der Lüge als der Mutter aller Sünde (sowohl der ἀσέβεια als der ἀδικίᾳ) entgegengesetzt, und jene durch diese vermittelst der ἀδικίᾳ (das ἐν ἀδικίᾳ ist nicht gleich ἀδικῶς oder ἀνομῶς zu nehmen, denn es versteht sich von selbst, daß die Unterdrückung der Wahrheit strafbar ist; es soll vielmehr der Gedanke besagen, daß die Ungerechtigkeit = ἀνομία, Abweichung vom göttlichen Gesetz, die Wahrheit erstickt und den Irrthum und die Lüge gebiert,) unterdrückt dargestellt. (Κατέχειν in der Bedeutung „niederhalten, die Wirksamkeit hindern," findet sich noch 2 Thess. 2, 6. und Ap. Gesch. 27, 40.) Auch hier ist die unterdrückte Wahrheit weder bloß auf das Innere, noch bloß auf das Äußere, sondern auf Beides zugleich zu beziehen. Diese verderbliche Wirkung der Sünde fängt natürlich im eigenen Innern des Menschen an, aber sie verbreitet sich allmälig weiter und verdunkelt das Bewußtseyn ganzer Völker und Zeitalter, indem es

sie unfähig macht, die Stimme der Wahrheit und des Rechts zu vernehmen. So konnte durch die gänzliche Verfinsterung des Rechtsgefühls es bei den Römern dahin kommen, daß die Gladiatorenspiele, einer der scheußlichsten Auswüchse der Sünde, die je in der Geschichte der Menschheit zum Vorschein gekommen sind*), allgemein Sitte wurden. Hiernach liegt denn in unserer Stelle, daß auch nach dem Falle im Zustande der Erbsünde eine Wahrheit in der menschlichen Natur war, und ist, die durch beharrliche thatsächliche Sünde unterdrückt und endlich erstickt werden kann. Paulus stellt den Menschen in den Folgen der Erbsünde nicht so dar, als könnte er nicht tiefer sinken, er hat vielmehr noch ein Licht in sich; durch Auslöschen dieses Lichtes kann er endlich ganz erblinden.

19. Bei diesen Verirrungen war aber die Heidenwelt nicht etwa mit der Unmöglichkeit zu entschuldigen, zu einer Erkenntniß Gottes zu gelangen; er offenbarte sich vielmehr auch ihr. Diesen Gedanken spricht V. 19. so aus, daß er die Erkenntniß Gottes auf die göttliche Thätigkeit selbst begründet; Gott heißt nemlich der sich selbst ihnen Offenbarende. Und eben deshalb ist ihre Gotteserkenntniß eine so unabweisliche, weil sie durch Strahlen Gottes, der Ursonne selbst, gewirkt wird. Eigenthümlich ist aber unserer Stelle der Ausdruck *τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ*; das Wort *γνωστόν* kann sowohl das Erkannte, als das Erkennbare bezeichnen; nach der erstern Bedeutung würde der Ausdruck gleichbedeutend seyn mit *γνῶσις τοῦ Θεοῦ*, nach der andern dagegen würde er an dem Göttlichen selbst das Erkennbare von dem Unerkennbaren scheiden (1 Tim. 6, 16.). In der Wahl nun zwischen diesen Bedeutungen können wir uns nur durch den ganzen Zusammenhang der Stelle leiten lassen, dem zufolge, wie gleich näher ausgeführt werden wird, eben so sehr die absolute Unfähigkeit der Heiden, Gott zu erkennen, als auch die Möglichkeit, ihn

*) Man kann sagen, der Gebrauch, Tausende von Mitmenschen bloß zur Augenweide niedermetzeln zu lassen, sey fast noch ärger, als das Essen des Menschenfleisches, das doch anfänglich nur aus der ungezügelten Kampfwuth hervorgegangen zu seyn scheint. Daß die Gladiatorenspiele zur Zeit der höchsten Culturblüthe der alten Welt nicht bloß bestehen, sondern sich erst ausbilden konnten, das zeigt, wie wenig Bildung des Kopfes, ohne wahre Herzensveränderung, die Sitten mildert.

ohne Schranken zu erkennen, geleugnet werden soll. Die Ausdrücke γνῶσις oder ἐπίγνωσις τοῦ Θεοῦ bezeichnen aber in der neutestamentlichen Sprache die absolute, durch die Offenbarung in Christo vermittelte Erkenntniß Gottes (vgl. zu Joh. 17, 3.); demnach müssen wir annehmen, daß die Formel τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ absichtlich vom Apostel gewählt ist, um damit eben den niedern Grad der Gotteserkenntniß zu bezeichnen, der auch auf dem Standpunkt der Heidenwelt gegeben war, und der erst allmälig durch die Sünde verdunkelt ward. Es versteht sich übrigens von selbst, daß das Erkennen Gottes, von dem hier die Rede ist, nicht bloß auf sein Walten und Wirken, sondern auf ihn selbst zu beziehen ist. (Γνωστός heißt im N. T. gemeiniglich erkannt, bekannt [Ap. Gesch. 1, 19. 2, 14. 4, 10 ff. Lc. 2, 44. 23, 49.], wofür im classischen Sprachgebrauch die Form γνωτός gewöhnlich ist. Für die Bedeutung „erkennbar," bietet allerdings das N. T. keine andere Stelle, der Sprachgebrauch indeß ist durch Stellen der Classiker hinlänglich gesichert*). — Das ἐν αὐτοῖς bezieht sich auf die Innerlichkeit der Gotteserkenntniß; die Meinung des Apostels ist, daß in der Seele, wie in einem Spiegel, sich das Wesen Gottes unverkennbar darstelle. Ganz irreleitend ist, diesen Ausdruck bloß auf die in der Heidenwelt lebenden Philosophen zu beziehen, weil der Apostel hier von einem allgemeinen Charakter der menschlichen Natur überhaupt handelt; denn was von den Heiden ausgesagt wird, versteht sich von den Juden von selbst.)

20. Wiederum mit einem neuen γάρ (das siebente, welches ohne Unterbrechung von V. 16. an folgt, denn διότι V. 19. ist der Bedeutung nach ganz dem γάρ gleich,) schließt der Apostel einen Gedanken an, indem die offenbarende Thätigkeit Gottes näher bezeichnet wird. Es ist keine Offenbarung durch Theophanieen oder Angelophanieen in der Heidenwelt nachzuweisen, wie sie den Juden zu Theil wurde, aber Gott offenbarte sich ihr durch die Schöpfung von Ur an. Ἀπὸ κτίσεως κόσμου kann, wie Rückert und Reiche richtig bemerken, nur auf die Zeit gehen, weshalb auch V. 19. das Präteritum ἐφανέρωσε steht, indem sich sonst

*) Vergl. Hermann zu Oedip. rex von Sophokles v. 362. Auch sprechen dafür die allgemeine Analogie der Verbalia auf τος.

die Tautologie mit ποιήματα, wodurch die Welt des Geschaffenen bezeichnet wird, gar nicht vermeiden läßt *). Die Angabe des Zeitmoments ist überdies deshalb so wichtig hier, weil der Apostel eben zu beweisen beabsichtigt, wie zu keiner Zeit und unter keinen Umständen die Heiden ohne Entschuldigung waren in ihrer sittlichen Versunkenheit, da ihnen die Gottesoffenbarung in der Natur stets zu Gebote stand. Zugleich wird aber näher angegeben, was Gott von sich offenbarte, nemlich τὰ ἀόρατα αὐτοῦ, welcher Ausdruck am Schluß des Verses erklärt und zwar beschränkt wird, durch ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης. Sehr bezeichnend und leicht verständlich ist die ἀΐδιος δύναμις. In der Betrachtung der Schöpfung drängt sich nemlich dem Geist die unendliche Macht, welche sie voraussetzt, zuerst auf, (vergl. im Buch der Weish. Cap. 13.) und den zeitlichen Evolutionen der physischen Kräfte tritt diese Schöpferkraft als eine ewige entgegen. Dagegen ist der Ausdruck θειότης dunkel und auffallend, da Θεοῦ supplirt werden muß. Ohne Zweifel will aber der Apostel durch dieses Wort, wie oben durch die Wahl des γνωστόν, die Mangelhaftigkeit der Erkenntniß andeuten. Die Göttlichkeit Gottes, d. h. seine höhere Natur im Allgemeinen, das Walten einer ungeheuern Kraft in den Elementen der Welt, und einer gnadenreichen Güte in der Fürsorge für alle Geschöpfe, dieses beides läßt sich aus bloßer Naturbetrachtung erkennen; keineswegs aber die wahre θειότης Gottes, seine Persönlichkeit als der absolute Geist, wie seine Gerechtigkeit und Heiligkeit. Am auffallendsten ist indeß das ἀόρατα αὐτοῦ, es scheint als gäbe es darnach ein ὁρατὸν Θεοῦ. Ohne Zweifel ist indeß eben das auch die Meinung des Apostels. Die Welt ist gleichsam der Spiegel, in dem sich Gottes innere Natur und Wesenheit offenbart **), das Kleid, das sein eigentliches Selbst umhüllt (Ps. 104, 2.). Daher bedarf auch die Welt, um zur Erkenntniß Gottes zu führen,

---

*) Vergl. über κτίσις die Bemerkungen zu 8, 19. Es bedeutet eigentlich zunächst den Act des Producirens, während κτίσμα das Geschaffene bezeichnet; im N. T. dagegen heißt κτίσις gemeiniglich das Geschaffene.

**) Calvin sagt richtig z. d. St. Deus per se invisibilis est, sed quia elucet eius majestas in operibus et creaturis universis, debuerunt illico homines agnoscere, nam artificem suum perspicue declarant.

einer geistigen Anschauung; (*νοούμενα καθορᾶται = ἐν τῷ νῷ καθορᾶται*,) so wie nur der Geist den geistigen Ausdruck des menschlichen Antlitzes aufzufassen vermag, indem sich ebenfalls das unsichtbare Wesen des Menschen in seiner sichtbaren Form abspiegelt, so redet auch nur die Natur für den von Gottes Macht und Güte, der sie mit mehr als bloß physischem Auge betrachtet; das letztere findet bloß Unordnung darin. (*Κτίσις κόσμου* [vergl. zu 8, 18.] kann nicht die Welt, das Geschaffene selbst bedeuten, sondern nur die weltschaffende Thätigkeit. Bei jener Bedeutung wäre die Verbindung mit *καθορᾶται* durch *ἀπό* schwierig, es würde, wenn sie beabsichtigt wäre, *ἐκ* gewählt seyn, wie Weish. 13, 5. in einer ganz parallelen Stelle. — Zwar macht v. Meyer auf Mt. 7, 16. aufmerksam, wo es heißt: *ἀπὸ τῶν καρπῶν ἐπιγνώσεσθε*. [Berl. Jahrb. 1836. N. 113.] Allein *καθορᾶσθαι* dürfte sich nie mit *ἀπὸ* construirt finden. — *Ἄϊδιος* von *ἀεί*, immerwährend, ewig; *ἀϊδής*, unsichtbar. — Die Ausdrücke *θεότης* und *θειότης*, unterscheiden sich wie *Θεός* und *θεῖος*, deren Abstracta sie sind. In der Welt wohnt die Fülle der *θειότης*, in Christo die Fülle der *θεότης* [Kolosf. 2, 9.], in ihm kann allein der Vater persönlich angeschaut werden.) — Hier bei dieser merkwürdigen Stelle fragt sich nun aber, wie Paulus es eigentlich mit diesem Gedanken meint? Man könnte nemlich glauben, die Stelle so verstehen zu müssen, daß die Menschen früher, als sie noch der Urzeit näher standen, Gott hätten aus der Natur erkennen können, durch fortgesetzte Untreue hätten sie aber alle ohne Ausnahme diese Erkenntniß verloren und wären dem Götzendienst überlassen. Allein offenbar ist das nicht die Meinung des Apostels, vielmehr spricht er hier von der menschlichen Natur, wie sie sich stets und überall offenbart, so daß er sich denkt, an der Weltbetrachtung habe sich stets die Gotteserkenntniß neu entwickeln können, sey es durch Reflexion über die Erscheinungen in der Welt, oder durch unmittelbare Eindrücke des Gemüths, oder durch Erregungen des Gewissens. Der Keim der Sünde, welcher in allen Menschen war, hätte daher zwar nicht weggeschafft, aber doch durch Gehorsam gegen die ihnen zugängliche Gotteserkenntniß in der Entwicklung gehemmt werden können. Statt dessen überließen sich aber die Menschen den bösen Lüsten ihres Herzens, verdunkelten dadurch die noch übrige

Gotteserkenntniß, steigerten so wieder die Lüste bis zur physischen Unnatur, und verfielen nun erst in die geistige Unnatur der Abgötterei. Doch beweisen immer Einzelne, welche auch in der gesunkensten Heidenwelt ein edleres Leben führten (2, 14. 15. 26. 27.), daß es zu aller Zeit möglich blieb, durch sorgsame Naturbetrachtung sich zu einer gewissen Gotteserkenntniß wieder zu erheben. Dieselbe Fähigkeit des sündlichen Menschen, Gott in der Natur zu erkennen, hebt der Apostel auch in andern Stellen hervor, namentlich Ap. Gesch. 14, 15 ff. 17, 23 ff. Auch der Erlöser selbst setzt in Stellen, wie Mt. 6, 22. 23. Joh. 8, 47. eine solche Fähigkeit voraus. (Vergl. Usteri's Paul. Lehrb. S. 21 f.) Es ist daher in unserer Stelle nichts ihr Eigenthümliches enthalten. Da sie inzwischen eben in der Deduction der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur sich findet, so hat sie bei vielen den Eindruck erregt, als beschränke dieser Gedanke von der Fähigkeit, sich zur Gotteserkenntniß zu erheben, die Größe der Verderbtheit der menschlichen Natur. Allein man hat hierbei übersehen, daß die sittliche Verderbtheit ja zunächst nicht in der Erkenntniß, sondern im Willen begründet liegt, und den Mangel wahrer Liebe voraussetzt, weshalb auch die sittlich bösen Geister Gotteserkenntniß haben (Jak. 2, 19.). Grade die Fähigkeit, Gott zu erkennen, steigert daher die sittliche Verderbtheit der Menschen; denn daß sie ungeachtet dieser Erkenntniß fort und fort sündigen konnten, setzt einen höhern Grad von Abkehr des Willens vom Gesetz voraus, als wenn sie ohne diese Erkenntniß gesündigt hätten. Durchaus falsch faßt aber die katholische Kirche, wie der Rationalismus, das bloße γνωστὸν τ. Θ. als die wahre Liebe und den Gehorsam mit befassend. Sodann aber wurde schon bemerkt, daß der Apostel die Gotteserkenntniß, wozu der Mensch aus bloßer Naturbetrachtung gelangen kann, nur auf die Erkenntniß der Macht und Güte Gottes einschränkt. Das eigentliche Wesen Gottes aber, als des höchsten Geistes und der reinen Liebe, d. h. der Selbstmittheilung, blieb den Heiden, wie selbst den meisten Juden, unbekannt, weshalb Christus so häufig (z. B. Joh. 8.) den Juden darthun muß, daß sie Gott nicht kennen. Darnach hätte auch Paulus mit demselben Recht, wenn es eben in seine Argumentation gepaßt hätte, den Gedanken ausführen können, wie der Mensch aus bloßer Naturbetrachtung zu keiner wahren Got-

teserkenntniß kommen könne, und hiernach sind Stellen, wie Ephes. 2, 12., durchaus in keinem Widerspruch mit der unsrigen. Auch die besten Heiden waren mit ihrem schwachen Schimmer von Gotteserkenntniß ohne Hoffnung, weil dieselbe nur Furcht, höchstens Sehnsucht nach dem unbekannten Gott in ihnen zu wecken vermogte. Wenn aber Schneckenburger (Beiträge S. 92 ff.) meint, daß Paulus diese Ansicht aus alexandrinischer Gnosis geschöpft haben mögte, so ist diese Hypothese sehr überflüssig; weit einfacher ist anzunehmen, daß sie sich in ihm, eben so wie bei den Alexandrinern, aus unmittelbarer Anschauung edlerer Erscheinungen unter den Heiden selbstständig entwickelte. Gesetzt nemlich, Paulus hätte von der Lehre der Alexandriner gehört, so nahm er sie doch von ihnen nicht auf, sondern trug sie nur wegen ihrer im Licht des Geistes erkannten innern Wahrheit vor.

21. Als den Anfang der Abirrung der Heiden bezeichnet Paulus die Untreue gegen den Grad von Gotteserkenntniß, den sie hatten. (Das γνόντες τὸν Θεόν steht nicht mit dem vorhergehenden allgemeinern θειότης in Widerspruch, denn hier wird bloß historisch von der ursprünglich noch in den Menschen vorhandenen wahren Gotteserkenntniß geredet, die sie allmälig verloren.) Gott nimmt, als das absolut Höchste, auch den Menschen mit seiner Verehrung und seinem Dank ganz in Anspruch; und zwar, da Gott Geist und die Liebe ist, und der Mensch seinem wahren Wesen nach auch, geistige Verehrung und geistigen Dank, d. h. vollkommene Hingabe und Gehorsam der innersten Lebenskraft. So, als höchsten Geist und als die reinste Liebe (ὡς Θεόν), verehrten sie ihn nicht, wenn sie auch sonst an äußerlichen Diensten es nicht fehlen ließen. Die Folge des Verlassens der Wahrheit war dann das Versinken in die Nichtigkeit (ματαιοῦσθαι = הֶבֶל Jerem. 2, 5.), des Verlassens des Lichts, das Versinken in die Finsterniß, das Element der Sünde. (Die διαλογισμοί sind die Actionen des νοῦς [vergl. meine opusc. theol. p. 157.], also νοῦς und καρδία, die beiden Hauptkräfte des Menschen, werden tiefer in die Sünde hinabgezogen. Am νοῦς beginnt denn auch zuerst die Herstellung des Menschen in der Wiedergeburt. [Vergl. zu 7, 25.])

22. 23. Stufenweise sank die Heidenwelt nun tiefer hinab, bis zur gänzlichen Verwischung der Gottesidee, so daß Menschen,

ja Thiere, von den niedrigsten und widrigsten Formen, göttliche Ehre empfingen. Unter den neuern Auslegern hat Reiche diese tiefsinnige Ableitung des Götzendienstes aus der Sünde bestritten, die doch schon das A. T. unverkennbar ausspricht (Jerem. 2, 11. Ps. 106, 20.). Er meint vielmehr (S. 158.), daß nur deshalb die Vergötterung der Naturkräfte und einzelner geschaffener Dinge dem Monotheismus voranging, weil alle Bedingungen zur höchsten Entwicklung des religiösen Gefühls fehlten. Allein hierbei ist Reiche ausgegangen von der ganz unbiblischen und in jeder Beziehung unhaltbaren Ansicht des Entwicklungsganges der Menschheit von der vollkommensten Rohheit zur allmäligen Ausbildung des innern, wie des äußern Lebens. Der apostolischen Darstellung liegt aber die entgegengesetzte Ansicht von einem stufenweisen Herabsinken aus einem edlern Leben in die Sünde zum Grunde, welchem Herabsinken durch eine Reihe von Gnadenoffenbarungen Gottes ein allmäliges Wiederhinanführen zur ursprünglichen Herrlichkeit zur Seite geht. Nicht plötzlich also, will er sagen, offenbarte sich die Gesunkenheit des Geschlechts in der furchtbaren Erscheinung der Anbetung geschaffener Kräfte und Bildungen, sondern dieselbe setzte eine fortgesetzte Reihe von Übertretungen und sündlichen Entwicklungen voraus *). In Folge derselben verflog die höhere Lebenskraft (das πνεῦμα) fast gänzlich, und nur die thierischen Neigungen und Triebe blieben ohne Herrscher zurück. Dadurch fiel der Mensch natürlich den Naturkräften anheim, in denen er das auf kolossale Weise wirksam sah, was er auch in sich selbst empfand. Vorzugsweise waren es die zeugende und die empfangende Naturkraft, die als die gewaltigsten Potenzen vom Menschen in ihm selbst und außer ihm erkannt, und deshalb in allen Naturkulten mit grausamen und wollüstigen Diensten verehrt wurden. Wo die heilige Liebe zu dem höchsten Gut entwich, da mußte eine andere Liebe das Herz einnehmen, denn ohne Liebe kann der Mensch nicht seyn; wie aber der Gegenstand seiner Liebe ist, so wird er selbst, denn sie heißt ihn sich hingeben

*) Das Nöthigwerden der Predigt vom Namen des Herrn (1 Mos. 4, 26.) ist die erste Spur einer Abweichung vom wahren Gotte, die durch diese Predigt, welche fort und fort von den Patriarchen ausging, gehindert werden ollte.

an das Geliebte. Die Speculation konnte über dieses Gehaltensein von den Naturkräften nicht hinauskommen, denn sie weckte keine höhere Liebe, sie führte höchstens zu einem hylozoistischen Pantheismus. Die Menschen-Weisheit war Thorheit, 1 Kor. 3, 9. Das Gesetz konnte ebenfalls nur das Gefühl der Gefangenschaft und die Sehnsucht nach Erlösung wecken; die Freiheit selbst aber und die Erhebung zu Gott, dem Geiste, konnte allein die Mittheilung eines höhern Liebes-Princips durch Christus wirken, weshalb auch der Sohn allein frei macht. (Das ἤλλαξαν δόξαν κ. τ. λ. entspricht ganz Ps. 106, 20., was die LXX. geben: ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν [d. h. Jehovah] ἐν ὁμοιώματι μόσχου. — In dem ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος *) liegt ohne Zweifel eine Anspielung auf 1 Mos. 1, 26. Der Mensch soll nach Gottes Willen allerdings ein Bild seiner selbst darstellen in Heiligkeit und Gerechtigkeit, aber nicht zur Anbetung gemißbraucht werden, da er als φθαρτός von dem ἄφθαρτος durch eine unendliche Kluft geschieden ist. — Vergl. über ὁμοίωμα und ὁμοίωσις zu Röm. 8, 3. — Der Thierdienst hatte sich in den rohesten Formen und bis zu den scheußlichsten Verirrungen hinab in Ägypten ausgebildet, wo sogar Vermischung mit Thieren als Theil des Cultus auftrat, wie im Dienste des Mendes. Die vom Apostel gewählten Ausdrücke passen auf die Anbetung des Ibis, Apis, Crocodill u. a.)

24. 25. Gott, der Sünde durch Sünde straft, weil sie die fürchterlichsten Folgen, welche den Menschen am ersten zum Bewußtsein über seine Gottentfremdung bringen können, in ihrem Gefolge hat, überließ, seine Gnadenwirkungen zurückziehend, die verfinsterten Menschen nun ihren bösen Lüsten, die sich besonders in ungebändigter Herrschaft des mächtigsten Triebes, der Geschlechtslust, offenbarten, und der Macht der Finsterniß und ihres Fürsten, der in der Sünde und ihren Erscheinungen herrscht. (In dem ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα ἐν ἑαυτοῖς ist noch nicht Bezeichnung unnatürlicher Wollust, sondern nur Bezeichnung der

*) Das κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν 1 Mos. 1, 26. ist hier als ἐν διὰ δυοῖν in ὁμοίωμα εἰκόνος zusammengefaßt. Nur im vollkommenen Bilde des Sohnes will Gott angebetet werden, nicht in Adam und seinen Kindern.

Wolluſt an ſich, die immer in ſündlicher Ausübung den Leib befleckt, während andere Sünden außer dem Leibe ſind 1 Kor. 6, 18. Der Gegenſatz iſt κτᾶσθαι σκεῦος ἐν τιμῇ 1 Theſſ. 4, 4.) Solche Greuel, die man für erlaubt, ja für Gottesdienſt hielt, quollen aus der Verirrung von der Wahrheit in die Lüge. Ἀλήθεια und ψεῦδος ſind hier abſolut zu faſſen, nicht als logiſche oder bloß formale, mathematiſche Wahrheit und Lüge, ſondern als weſentliche, reale Wahrheit. Gott ſelbſt iſt Weſen und Wahrheit [vergl. im Comm. zu Joh. 1, 14.], die Sünde die Abweſenheit oder Verdrehung des Weſens, Nichtigkeit oder Lüge. — Σεβάζεσθαι = προσκυνεῖν findet ſich im N. T. nur hier. — Das παρὰ τὸν κτίσαντα faßt man am beſten, mit Hintanſetzung, Übergehung des wahren Gottes, oder ihm feind, ihm entgegen. — Die Doxologie ſoll den Gegenſatz zwiſchen der heidniſchen Gottesvergeſſenheit und der Gott gebührenden Verehrung ſchärfen.)

26. 27. Zu einer noch tiefern Stufe ließ Gott die Heiden hinabſinken, indem er zuließ, daß ſie in unnatürliche Wolluſtſünden geriethen. Hier erſcheint die Menſchheit unter das Thier erniedrigt; bei Ausübung der natürlichen Wolluſt erliegt der Menſch einem allgewaltigen Triebe, und hat darin eine gewiſſe Entſchuldigung, aber die widernatürlichen Unzuchtsſünden ſind reine Greuel der Bosheit. Daß gerade ſie in der Griechen- und Römerwelt ſo ſehr im Schwange gingen, iſt ein ſchlagendes Zeugniß von der Geſunkenheit jener Zeit bei aller äußern Glätte der Bildung. (Vergl. Tholuck's Abhandl. über den ſittlichen Zuſtand der Heidenwelt vor Neander's Denkwürdigkeiten B. I.).

28. Die Strafe ſolcher Greuel war die totale geiſtige Deſtruction, welche ſie begleitete (ἀντιμισθίαν ἐν ἑαυτοῖς d. i. ἐν τῷ νῷ ἀπολαμβάνοντες V. 27.), wodurch denn wieder die Staats- und geſellſchaftlichen Verhältniſſe zerrüttet werden mußten. Dieſem Zuſtande überließ ſie Gott, um ihnen die Folgen ihrer Sünde vollſtändig zum Bewußtſeyn zu bringen. (Wie die Erkenntniß Gottes das ewige Leben iſt [Joh. 17, 3.], ſo findet Paulus in dem Mangel derſelben mit Recht die Quelle aller Sünde und ihrer Folgen. — In dem Ausdruck ἀδόκιμος νοῦς liegt ein Wortſpiel mit dem οὐκ ἐδοκίμασαν. Daß ſie Gott, das Gute ſelbſt, nicht für gut hielten, machte ſie zu Verworfenen; indem ſie wähnten ihn zu verwerfen, verwarf er ſie und verwarfen ſie ſich ſelbſt.

Indem die ἀδοκιμία auf den νοῦς zurückgeführt wird, erscheint die Verderbniß als in die tiefste Lebensader eingedrungen; der νοῦς sollte Leib und Seele regieren, wie groß muß also die Zerstörung seyn, wenn das höchste Princip und das Receptionsvermögen des Göttlichen selbst vernichtet ist [Mt. 6, 22.]. — Die geschlechtlichen Verunreinigungen erscheinen als die Quelle aller andern Laster, weil sie die heiligsten und zartesten Verhältnisse der menschlichen Natur zerstören.)

29—31. In der folgenden Aufzählung der Laster (Galat. 5, 19 ff. 2 Tim. 3, 3. findet sich eine ähnliche Reihe von Lastern,) in welchen sich der Gott entfremdete Sinn offenbart, ist allerdings keine ganz bestimmte Reihenfolge nachzuweisen, und der Apostel läßt sich bisweilen von der Ähnlichkeit des Klanges bei der Zusammenstellung leiten; inzwischen geht er doch unverkennbar von den allgemeinern Formen der Sünde aus, und steigt zu den speciellern Äußerungen*) derselben hinauf. (Die Lesart πορνείᾳ fehlt in A B C und mehrern andern Handschriften und kritischen Autoritäten. Ohne Zweifel ist die Lesart hier unächt, da Paulus von den geschlechtlichen Versündigungen schon ausführlich vorher gehandelt hatte. Abschreiber, die eben diese Sünde hier zu vermissen glaubten, fügten daher diesen Ausdruck für πονηρία hinzu. — Πονηρία und κακία sind allerdings nahe verwandt, inzwischen herrscht in dem erstern die Idee des Schaden-, Verderbenbringens vor; πονηρός ist mehr der Verderbende, κακός der Verderbte. — Φθόνου und φόνου werden ebenso des Klanges wegen verbunden von Euripides Troad. v. 763. — Κακοήθεια bezeichnet die Verderbtheit des Gemüths, Neigung zum Bösen, Gegensatz von εὐήθεια. — Ψιθυριστής, heimlicher Verläumder, καταλάλος, jeder, auch der allgemeine, öffentliche Verläumder. Nach den neuesten Untersuchungen ist die Unterscheidung zwischen θεοστύγης,

*) In der Ansicht, daß man nicht weiter gehen darf in der Nachweisung der Ordnung in der folgenden Aufzählung von lasterhaften Äußerungen bestärkt mich noch Glöckler's Versuch der Art. Er will ἀδικία, κακία und κακοήθεια als die allgemeinen Ausdrücke angesehen wissen, und alles auf sie Folgende als ihre speciellen Äußerungen. Allein dagegen läßt sich fast bei jedem Ausdruck so viel einwenden, daß man besser thut, sich die Aneinanderreihung freier zu denken.

Gott haſſend und θεοστυγής, Gott verhaßt, nicht ſtatthaft *). Wahrſcheinlich iſt hier die active Bedeutung vorzuziehen, Gottesverächter, indem alle Übelthäter als ſolche, ohne Ausnahme, Gott verhaßt ſind, aber nicht gerade in allen ſich die Sünde zur Gottesverachtung ſteigert. Die Alten reden auch von einer eignen Sünde der Θεοσεχθρία. Vergl. Aristoph. vesp. v. 416. — In dem ὑβριστής iſt der gewaltthätige Beleidiger bezeichnet, während ὑπερήφανος den auf ſeine Perſon ſtolzen bedeutet. — Ἀσυνέτους fehlt in einigen Autoritäten, aber gerade wegen der Paranomaſie mit ἀσυνθέτους iſt es für ächt zu halten. Am zweckmäßigſten faßt man es „tollkühn, unſinnig in böſen Unternehmungen," während ἀσύνθετος den Bundbrüchigen bezeichnet. — Ἀσπόνδους fehlt in A B D E G und mehreren kritiſchen Autoritäten, indeß dürfte es doch nur von Abſchreibern wegen der Gleichförmigkeit mit den andern Worten ausgelaſſen ſeyn, wenn es nicht aus 2 Tim. 3, 3. in dieſe Stelle hineingekommen iſt. Es unterſcheidet ſich in Beziehung auf die Bedeutung von dem verwandten ἀσύνθετος dadurch, daß es nicht das Brechen des Bundes, ſondern die Weigerung, einen ſolchen einzugehen, bedeutet, alſo ſich auf die Unverſöhnlichkeit, den Mangel an Liebe, bezieht.)

32. In dieſe Fluth von Sünden ließ der heilige Gott die unheiligen Menſchen verſinken; nicht durch eine beſondere böſe machende Einwirkung, ſondern nach dem nothwendigen Geſetz der ſittlichen Weltordnung. Wo nemlich Gott und ſein heiliges Weſen nicht iſt, und demnach die Leere der Eigenheit herrſcht, da gebiert ſich Sünde auf Sünde und ſtraft ſich Sünde mit Sünde. In dieſem Geſetz offenbart ſich ebenſo ſehr die göttliche Liebe, als die göttliche Gerechtigkeit; denn die furchtbaren Folgen der Sünde ſollen den ſchlummernden Keim des Beſſern im Menſchen wecken. Wenn aber ſelbſt innerhalb der chriſtlichen Welt ſich Erſcheinungen aller dieſer mannigfaltigen Laſterformen darſtellen, ſo iſt dies eben nur ein Beweis, wie die ſichtbare Kirche Chriſti wohl zu unterſcheiden iſt von ihrem unſichtbaren Weſen; ja, wenn ſelbſt im Herzen des Gläubigen ſich Anklänge von einigen der hier als

*) Die Accentuation des Worts als Oxytonon iſt vorzuziehen nach der Regel, daß die Adjectiva composita auf ης ſtets Oxytona ſind. Vergl. Buttmann's größ. Gramm. B. II. S. 317.

heidnisch bestraften Laster kund geben; so spricht dies nur für die Wahrheit, daß auch in ihm der alte Mensch noch lebt, welcher als solcher die Gottentfremdung, die Mutter aller Sünde, in sich trägt. Wie aber in dem neuen Menschen bei dem einzelnen Gläubigen, so ist auch in der unsichtbaren Kirche durch den sie erfüllenden Geist, in der noch so mangelhaften Gemeine Christi auf Erden, ein neues Princip des Geistes wirksam, das alle diese Greuel, als das, was sie sind, erkennt, sie in sich und andern straft und die Kraft enthält, sie allmälig zu überwinden. Eben dies aber, die Wahrheit im Zustande der Sündhaftigkeit selbst, d. i. die ächte Buße, vermißt der Apostel am schmerzlichsten in der Heidenwelt. Sie kennt Gottes Gebot, sie kennt die Todeswürdigkeit ihrer Verbrechen, und sie begeht sie doch nicht nur, sondern billigt es auch, wenn Andere sie thun. (*Δικαίωμα* steht hier in der Bedeutung *ἐντολή*, חק, Verordnung. Vergl. zu Röm. 3, 21. und über den Gedanken selbst zu Röm. 2, 14. 15. — Die Handschriften D E G und mehrere Übersetzungen lesen nach *ἐπιγνόντες* die Worte *οὐκ ἐνόησαν* oder *οὐκ ἔγνωσαν, οὐ συνῆκαν*. Diese Zusätze sind aber bloß aus Mißverständniß des Gedankens entstanden; der Sinn des Apostels ist ganz eigentlich, daß sie nicht nur die Sünde erkannten, sondern auch ihre große Strafbarkeit. — In dem *ἄξιος θανάτου* liegt die Idee, daß der Sünde als solcher der Tod folge, wie der Gerechtigkeit das Leben. [Vergl. Röm. 8, 13.] Der Apostel hatte manche sündliche Äußerungen genannt, die, isolirt betrachtet, von Seiten der Obrigkeit nicht mit dem Tode bestraft werden; aber im Individuum erscheinen sie nie isolirt, und vor Gott, der die innerste Richtung des Herzens erkennt, ist nicht selten die geringere Äußerung der Sünde eben so strafbar, wenn sie unter erschwerenden, als die größere, wenn sie unter mildernden Umständen vollzogen wird. — Die eigene sündige That trübt gemeiniglich durch die Stärke der Lust die klare Prüfung; daher ist das Wohlgefallen an der Sünde in Andern, wo die eigene Lust zurücktritt und daher das Gewissen leichter sich vernehmlich macht, ein höherer Grad sündlicher Entwicklung, als das sündliche Thun an sich.)

§. 4. Zustand der Juden.
(2, 1—29.)

Der geschilderte Zustand sittlicher Verderbtheit unter den Heiden ließ nun deutlich die Nothwendigkeit eines neuen Heilsweges hervortreten; bevor der Apostel indeß die Beschaffenheit desselben schildert, wendet er sich noch zu der zweiten Hälfte der Menschheit, von theokratischem Standpunkte aus betrachtet, zu den Juden. Mit V. 11. indessen geht Paulus erst ausdrücklich zu den Juden hinüber. In den ersten Versen nemlich redet er noch die vor gröbern Lastern bewahrten Heiden mit an. Er stellt diese als sich selbst entschuldigend, und die groben Sünder allein für strafbar erklärend dar. Diese Abweisung der Beschuldigung der Sündhaftigkeit lag ebenfalls im Geiste des Judenthums, welches die ganze Heidenwelt so neben sich herabzusetzen gewohnt war; daher verschmilzt der Apostel in diesen Übergangsversen diesen Theil der Heidenwelt mit der Judenwelt, die sich in solchem Tadel mit getroffen fühlen mußte, um demnächst die Gesunkenheit dieser letztern desto anschaulicher an den Vorzügen einiger wirklich edler dastehenden Heiden ins Licht zu setzen. Zunächst also weist der Apostel nach, wie der Zustand der Sündhaftigkeit, auch wo er äußerlich keine solche bösen Früchte hervorbrachte, nicht weniger vorhanden sey. Die Äußerungen der Sünde gestalteten sich nur feiner und unscheinbarer, ohne daß sie darum wesentlich andere wären. Keiner solle daher seinen Nächsten richten, sondern sich selbst, und sich durch Gottes Güte zur Buße leiten lassen, wissend, daß der gerechte Gott unfehlbar die Sünde, seine wie grobe, innere wie äußere, strafe und nur das Gute belohne. Wenn dies nun auf alle Menschen Anwendung fände, so doch vorzugsweise auf die Juden, die ein ausdrückliches Gesetz empfangen hätten; aber eben deshalb würden sie auch nur um so strenger bestraft, wenn sie dies heilige Gesetz nicht gehalten hätten und tief beschämt von manchen Heiden, die mit größerer Treue ihrer geringen Erkenntniß nachgewandelt wären, als viele Juden ihrer tiefern Einsicht gefolgt seyen. Selbst die Beschneidung, das Zeichen der Gnadenwahl, habe nur dann eine Bedeutung, wenn sie als Verpflichtung aufgefaßt werde zu treuer Gesetzeserfüllung. Das Wesen des Juden daher sey nicht etwas Äuße-

res, sondern etwas Inneres und beruhe auf der Beschneidung des Herzens.

1. Die Ansicht, daß der Apostel gleich vom ersten Verse an sich zu den Juden allein wende, haben, außer andern Auslegern, noch Flatt, Tholuck, Rückert und Reiche vertheidigt; es scheint inzwischen diese Ansicht bei der Allgemeinheit der Ausdrücke, deren sich der Apostel bedient, durchaus unhaltbar zu seyn. Namentlich ist das ὦ ἄνθρωπε πᾶς (V. 1.) in Verbindung mit πᾶσα ψυχὴ ἀνθρώπου (V. 9.) so allgemein, daß dadurch nicht wohl bloß die Juden bezeichnet werden können*). Auch gewinnt das αὐτὰ πράσσεις (V. 1.), wenn es nach der gewöhnlichen Erklärung aufgefaßt, als äußerliche That von allen Juden gesagt seyn sollte, keinen rechten Sinn, indem die Gesammtheit des Volks in der That von gröbern Lastern freier war, als die Heidenwelt. Freilich kann aber auch im zweiten Capitel nicht von den Heiden die Rede seyn, deren Zustand im ersten Capitel geschildert wurde, wie dies ältere Ausleger, z. B. Calov, gewollt haben; denn diejenigen, welche alle die geschilderten Laster selbst äußerlich vollbrachten, konnten doch nicht als schuldlose Andere zu richten wagen. Solche Personen könnten entweder nur Heuchler oder Schwachsinnige seyn, mit denen weiter gar nicht zu reden wäre. Der Zusammenhang stellt sich allein ungezwungen und vollständig dar, wenn man annimmt, Paulus rede zwar zu Heiden, aber zu solchen, die äußerlich ehrbar nicht in so groben Lastern lebten. Diese hielten sich für besser als ihre versunkenen Landsleute und richteten daher über ihre Sünde. Diesen ähnlich standen nun auch die Juden. Im Allgemeinen waren sie freier von grober Lasterhaftigkeit als die Heiden, und dies machte auch sie geneigt über jene zu richten; daher gewinnt der Apostel auf diese Weise einen leichten Übergang zur Betrachtung des Zustandes der Juden, in-

*) Glöckler (S. 23.) erkennt die Allgemeinheit dieser Ausdrücke an, meint aber doch, daß Paulus bloß von den Juden rede, ohne nachzuweisen, wie beides zusammen bestehen könne. Die erste Stelle ὦ ἄνθρωπε πᾶς ließe sich noch mit Fritzsche so fassen, „wer du auch seyst, solltest du auch dem Volke Gottes angehören.“ Aber V. 9. ist offenbar ganz allgemein zu fassen.

dem er ihnen, wie den beſſern Heiden, aufdeckt, daß der Keim zu allen jenen Laſtern auch in ihren Herzen ſchlummere*). So faßte die Stelle ſchon richtig Auguſtinus auf, und nur ſo gewinnt die Beweisführung des Apoſtels ihre volle Wahrheit. In jenen grellen Cap. 1. geſchilderten Laſtern lebten wirklich nicht alle Heiden, und beſonders nur wenige Juden; aber nichts deſto weniger ſind ſie alle, Juden und Heiden, ohne Ausnahme Sünder (3, 10 ff.), weil ſie alle den Keim zu allen Laſtern in ſich tragen. Die Cap. 2, 14. 15. gelobten Heiden empfangen nur deshalb ihr Lob, weil ſie dieſer Wahrheit ihre Zuſtimmung geben. Der Apoſtel unterſcheidet demnach in ſeiner Darſtellung drei Claſſen von Menſchen**), die zwar ohne Ausnahme Sünder ſind, aber ſich verſchieden zur Sünde verhalten. Zur erſten Claſſe gehören alle diejenigen, die ohne Scheu in groben Laſtern leben; dieſer Claſſe fiel die Maſſe der Heidenwelt und wenige einzelne Juden anheim. Zur zweiten Claſſe gehören diejenigen, welche die groben Ausbrüche der Sünde vermeiden, nichts deſto weniger aber den Keim zur Sündhaftigkeit und mit demſelben alle feinern Äußerungen derſelben in ſich tragen, ohne dieſen ſündhaften Zuſtand zu erkennen und ohne Sehnſucht nach etwas Beſſerm zu fühlen. Zu dieſer Claſſe iſt die Maſſe der Judenwelt und einzelne Heiden zu rechnen. Ihr Zuſtand iſt nur ſcheinbar beſſer als der der erſten Claſſe Angehörigen, indem ſie zwar der rohen Laſterhaftigkeit entbehren, aber dafür an geiſtlichem Dünkel und Liebloſigkeit leiden, ſodaß ihre Scheintugenden in der That nur splendida vitia ſind. Der dritten Claſſe gehören endlich diejenigen an, welche nicht allein die groben Ausbrüche der Sünde vermieden haben, ſondern zugleich auch buß-

*) Sehr belehrend iſt für das Verſtändniß dieſer Stelle Galat. 2, 15., wo es heißt: ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί. Hier heißen alſo auch die Heiden als die ſittlich tiefer Geſunkenen κατ' ἐξοχήν die ἁμαρτωλοί, wonach die Juden der Maſſe nach als die δίκαιοι gedacht werden müſſen, d. h. natürlich als die geſetzlich Gerechten.

**) Dieſe drei Claſſen finden ſich überall und zu jeder Zeit wieder, und ſomit hat die apoſtoliſche Darſtellung nicht bloß eine temporelle Bedeutung, ſondern ſie ſchildert ganz objectiv die Beſchaffenheit des Menſchenherzens an und für ſich.

fertig die innere Sündhaftigkeit erkennen, und Sehnsucht nach einem vollkommneren Zustande in sich tragen. Von diesen allein kann mit Wahrheit gesagt werden, daß sie das Gesetz halten (2, 14. 15. 26. 27.), welches Liebe und Wahrheit fordert. Die Liebe erfüllen sie in der Demuth, welche sie auch den schwachen Mitmenschen nicht richten läßt; die Wahrheit erfüllen sie in der Buße, die sie ihre eigene Sünde, auch wenn sie ohne grobe Ausbrüche bleibt, verdammen lehrt. Ein Bild dieser ächten heidnischen Frömmigkeit stellt uns Cornelius dar (Ap. Gesch. Cap. 10.), und nur solche kann Paulus nach seiner Grundansicht in 2, 14. 15. 26. 27. gemeint haben *).

Hiernach ist also 2, 1. der richtende (ὁ κρίνων) ein solcher, der zwar äußerlich nicht dieselben groben Sünden vollzogen hat, die er an andern verdammt, wohl aber innerlich in feinerer Gestaltung in derselben verderbten Geistesrichtung lebt; und dies eben drückt der Ausdruck τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις aus. Nach der gewöhnlichen Annahme müßte z. B. der Mörder einen Andern eben wegen seines Mordes verdammen, was aber durchaus etwas Unnatürliches hat, wie schon bemerkt wurde. Nach unserer Ansicht dagegen thut der den Mörder Richtende dasselbe, wenn er seinen Bruder haßt. Sehr denkbar ist aber, daß Jemand in dem Haß nicht dieselbe Sünde zu erkennen vermag und daher sich über seinen Mitmenschen stellt. Ganz so wie in der Bergpredigt also ist der Apostel bemüht den Menschen ihre Sünde in ihrer Wurzel zum Bewußtseyn zu bringen. (Διό bezieht sich auf 1, 32. zurück, wo den Sündern das Kennen des Gesetzes Gottes zugeschrieben war. Um dieser Kenntniß willen hat auch derjenige keine Entschuldigung, der das Gesetz auf feinere Weise übertritt und seinen

*) Die meisten neuern Ausleger haben die Darstellung des Apostels in unserer Stelle mißverstanden. Am nächsten kommt der Wahrheit Benecke, inzwischen hat er den Charakter der 2, 14. 15. bezeichneten frommen Heiden doch nicht genau und scharf aufgefaßt, indem er auch nur dem Gesetz äußerlich treue Personen darunter versteht, ohne die Elemente von Buße und Glauben in ihnen anzuerkennen. Wie er aber der hier gegebenen Darstellung sich nähert, zeigt besonders S. 33., wo er hervorhebt, daß in dem Verdammen selbst eben die Sünde begangen werde, die den Richtenden wieder verdamme.

Mitmenschen richtet, denn das Gesetz befiehlt auch Demuth und barmherzige Liebe. — Ἐν ᾧ ist nicht durch בַּאֲשֶׁר zu erklären, sondern wie das folgende τὰ αὐτά zeigt, mit ergänztem ἐν τούτῳ zu fassen. Der Nachdruck liegt darauf, daß der Richtende dieselbe Sünde thut, wie der Gerichtete.)

2. Aus dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit erläutert der Apostel diesen Gedanken. Gottes Gericht ist ein absolut wahres und straft daher die Sünde eben so wohl in ihren feinern als in ihren gröbern Erscheinungen, da das Gesetz vollkommene Erfüllung fordert. (Κατὰ ἀλήθειαν ist zu κρίμα zu ziehen, als Bezeichnung der Beschaffenheit der richtenden göttlichen Thätigkeit. Das menschliche Urtheil ist häufig ein irriges, Gottes Urtheil allein vermag die verborgene Sünde nach der Wahrheit zu richten.)

3. 4. Um das Bewußtseyn der Sündhaftigkeit in diesen Personen zu wecken, weist der Apostel noch darauf hin, daß die bisherige Strafloſigkeit bei ihrem sündhaften Zustande ihnen kein Kennzeichen der göttlichen Gnade seyn dürfe, indem die göttliche Langmuth dadurch nur bezwecke, sie zur Buße zu leiten. Was also eben das Gesetz wirken sollte, die μετάνοια, das gerade fehlt diesen noch, während jene später Geschilderten (2, 14. 15.) diesen Segen gewonnen haben. (V. 3. ist das λογίζῃ δὲ τοῦτο zu fassen: kannst du dir aber das denken, oder einbilden? — V. 4. Die Ausdrücke χρηστότης, ἀνοχή und μακροθυμία enthalten eine Steigerung zur Bezeichnung des Verhältnisses Gottes zu diesen oft am schwersten von ihrer Schuld zu überzeugenden Sündern. Χρηστότης nemlich bezeichnet die Güte im Allgemeinen, ἀνοχή ihre Anwendung im Verschieben der Strafe, μακροθυμία dagegen bedeutet die fortgesetzte ἀνοχή. Von allen drei wendet Paulus den Ausdruck πλοῦτος an, den er häufig gleich πλήρωμα gebraucht. [Vergl. Röm. 9, 23. 11, 23. Epheſ. 1, 7. 2, 7. 3, 16. Kol. 1, 27.] — Die μετάνοια bezeichnet hier, gerade wie in den Evangelien [vergl. zu Mt. 3, 2.], die schmerzliche Einsicht in die Sünde, verbunden mit sehnsuchtsvoller Hoffnung auf höhere Hülfe. Sie ist die Mutter der Barmherzigkeit und bedeckt die Sünde des Bruders, statt ihn zu richten. Übrigens gehört dieser Ausdruck nicht zu denen, die dem Paulus geläufig sind; es findet sich nur noch 2 Kor. 7, 9. 2 Tim. 2, 25.)

5. Der Mißbrauch der göttlichen Langmuth läßt daher den Unbußfertigen nur das immer drückender werdende Warten des künftigen Gerichts. (*Σκληρότης* bezeichnet den Zustand geistiger Unempfänglichkeit, wodurch die Wirkungen der Gnade vergeblich gemacht werden, und die Ausübung der Buße gehindert ist. Die Form *ἀμετανόητος* findet sich im N. T. nur an dieser Stelle. — Das *κατὰ* ist in der Bedeutung „nach Maaßgabe" zu fassen, nicht aber, wie Koppe will, als für den instrumentalen Dativ stehend. — Die *ἡμέρα ὀργῆς* ist auf den allgemeinen Entscheidungstag des Weltgerichts zu beziehen, wo unfehlbar die lang verschobene Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes sich kund thun wird. Für diesen Tag der Entscheidung nun steigert der die Güte Gottes Mißbrauchende die Schuld und damit die von Gottes Strafgerechtigkeit ausgehende Strafe. In der gehäuften *ὀργή* ist demnach die Ursache für die Wirkung gesetzt. — Das Substantivum *δικαιοκρισία* findet sich nur an dieser Stelle; nur in einer griechischen Übersetzung zu Hosea 6, 5. kommt es noch vor. *Δικαιοκριτής* findet sich 2 Makk. 12, 41. — Für *ἀποκαλύψεως* lesen einige Handschriften *ἀνταποδόσεως*, inzwischen fordert das Übergewicht der kritischen Autoritäten die Beibehaltung der gewöhnlichen Lesart. Eine bedeutende Anzahl von Manuscripten liest *καί* hinter *ἀποκαλύψεως*, und Mill, Wetstein, Knapp haben diese Lesart gebilligt; inzwischen ist das *καί* wohl nur wegen der drei auf einander folgenden Genitive eingeschoben worden, und daher wird besser mit Griesbach das *καί* gelöscht. Die Stelle verliert alles Auffallende, wenn man nur *δικαιοκρισία τοῦ Θεοῦ* als einen Begriff auffaßt, von dem die *ἀποκάλυψις* ausgesagt werden soll.)

6—8. Diese Stelle, welche so einfach den Gang der vergeltenden Gerechtigkeit beschreibt, ist durch Mißverständniß von Seiten der Katholiken, als gegen die evangelische Rechtfertigungslehre durch den Glauben zeugend aufgefaßt, und daher von den Protestanten ängstlich ausgedeutet worden. Man kann nemlich nicht sagen, daß der Apostel bloß objectiv von dem Gerichte Gottes sprechen, und nicht behaupten wolle, daß wirklich Jemand um der Werke willen das ewige Leben erhalte, sondern nur, daß er sie erhalten würde, wenn er sie habe; es habe sie aber keiner,

weil Alle ohne Ausnahme sündhaft seyen, daher bekomme auch keiner um der Werke willen das ewige Leben. Denn, wenn diese an sich nach Paulinischen Grundsätzen wohl denkbare Argumentation hier angenommen werden sollte, dann müßte er nicht gleich unmittelbar darauf von Heiden reden, die des Gesetzes Werke thun (2, 14. 15.). Es kommt vielmehr bei der Auffassung dieser Stelle nur auf die Bestimmung eines wahren ἔργον ἀγαθόν (2, 7.) an, wodurch dann das ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου (2, 14.) ebenfalls seine richtige Auffassung gewinnt. Nach dem ganzen Sinne des Apostels nemlich kann das ἔργον ἀγαθόν nicht bloß von einer äußerlich legalen Handlung verstanden werden, die mit innerlichem Dünkel und Hochmuth gepaart seyn könnte, sondern nur von Werken, die aus dem ächten Bußzustande hervorgehen; in diesem ist aber stets das Glaubenselement enthalten. Wie Abraham und andere Heilige vor Christus im Glaubensleben standen, so hatten auch einzelne fromme Heiden Keime des Glaubens in ihrem Herzen, ohne den gar keine ἔργα ἀγαθά möglich sind, indem, wo er fehlt, die besten Handlungen ἔργα νεκρά bleiben. Man kann demnach sagen, Gott richtet stets bloß nach den Werken, sowohl bei den vor Christus, als bei den nach Christus Lebenden, indem sich nemlich das Innere stets in gewissen äußern Erscheinungen zu Tage legen muß, und diese letztern dann Zeugniß von jenem ablegen. Man kann aber auch umgekehrt sagen, daß, sowohl vor Christus, als auch nach Christus, stets nur nach dem Glauben gerichtet wird, weil er allein das Princip guter Werke ist; ja man könnte den Glauben selbst das größte und wichtigste Werk nennen (vergl. zu Joh. 6, 29.), insofern er die Mutter aller guten Werke ist. Der vor- und nachchristliche Glaube ist demnach nicht specifisch, sondern nur gradweise und durch sein Object verschieden. (Vergl. zu Röm. 3, 21 ff. Hebr. 11, 1 ff.) In sofern aber der Glaube in seiner höchsten Potenz den Menschen sich selbst richten läßt, in sofern werden die Gläubigen des N. T. gar nicht gerichtet (Joh. 3, 18.), und so erledigt sich, auch von dieser Seite angesehen, die Schwierigkeit unserer Stelle. Die Bemerkung daher, welche Höpfner und Usteri machen, daß Paulus hier bloß für den gesetzlichen Standpunkt spreche, hat in sofern einen guten Grund, als, wenn das nicht der Fall wäre,

Paulus sich nicht so ausgedrückt haben würde*). Inzwischen hat doch der Gedanke, obwohl der Apostel vom gesetzlichen Standpunkte ausgeht, eine so allgemeine Wendung bekommen, daß er für die richtende Thätigkeit Gottes, auch bei allen Standpunkten der Entwicklung seine Wahrheit hat. Die Unterscheidung zwischen der Seligkeit selbst und den Stufen der Seligkeit, welche letztern von den Werken abhängen, während die erstere durch den Glauben bedingt wird, ist zwar an sich richtig und biblisch (vergl. zu 1 Kor. 3, 11 ff.), aber auf unsere Stelle hat dieselbe gar keine Beziehung. — Ganz verfehlt ist Reiche's Auffassung der Stelle. Er will nemlich, man solle unterscheiden zwischen der sittlichen Weltordnung und ihrer Beschränkung durch die Gnade in Christo; hier soll bloß von jener die Rede seyn, ohne daß auf diese gerücksichtigt werde. Er denkt sich aber die letztere bloß als eine einmal für gewisse Verhältnisse bewilligte Amnestie, die keine Ausdehnung auf die nachchristliche Welt weiter gestattet. Es leuchtet indeß ein, daß dadurch das Wesen der christlichen Heilsanstalt, als eines für alle Menschen aller Zeiten berechneten Instituts, ganz aufgehoben werden muß. Die Gnade in Christo beschränkt nicht die allgemeine sittliche Weltordnung Gottes, sondern begründet sie in vollster Ausdehnung. Eine besondere Wichtigkeit haben übrigens diese und ähnliche Stellen über das Gericht (wie z. B. 3, 6. 14, 10. 1 Kor. 5, 13.) in dem Munde Pauli in sofern, als aus ihnen geschlossen werden kann, daß Paulus über Verdammniß und Auferstehung der Bösen keine abweichende Ansichten hatte. Offen spricht er nemlich keins von beiden aus (nur 2 Thess. 1, 9. findet sich der Ausdruck „ewiges Verderben"), und manches in seinen Briefen scheint dagegen zu sprechen. (Man vergl. zu Röm. 11, 32. 1 Kor. 15, 24 ff.) Aber aus der Beschreibung des Gerichtstages wird doch wahrscheinlich, daß Paulus jene Seite zwar sehr zurücktreten ließ, im Grunde aber doch die Ansicht der übrigen Schriftsteller des N. T.

*) Inzwischen heißt es doch auch schon 1 Sam. 26, 23. „Der Herr vergilt einem jeden nach seiner Gerechtigkeit und nach seinem Glauben." Dagegen Ps. 28, 4. Pred. 12, 14. Jerem. 17, 10. wie auch Mt. 16, 17. ist bloß von den Werken die Rede.

theilte. (Was die Construction anlangt, so hat Reiche wieder versucht ζητοῦσι mit ζωὴν αἰώνιον zu verbinden, und dagegen δόξαν κ. τ. λ. an ἀποδώσει anzuschließen; allein wiewohl diese Verbindung nicht geradezu unmöglich ist, so ziehen wir doch mit fast allen übrigen Erklärern die Verbindung von ζωὴν αἰώνιον mit ἀποδώσει vor, wodurch dann δόξαν — ζητοῦσι Apposition zu τοῖς μὲν κ. τ. λ. wird. Es bleibt doch unleugbar sehr hart ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον mit τοῖς δέ zu verbinden, und die auf ἀποδώσει zurückſehenden Accusative dazwiſchen treten zu laſſen. — In dem Begriff des ἔργον ἀγαθόν ist, wie bereits erinnert wurde, nicht blos die Gesetzmäßigkeit der Handlung, sondern vorzugsweise die Lauterkeit des Motivs festzuhalten, welches nur der Glaube seyn kann, ohne den es unmöglich ist, auf welcher Lebensstufe es sey, Gott zu gefallen; es steht daher nicht bloß dem ἔργον πονηρόν, sondern namentlich auch dem ἔργον νεκρόν entgegen. — Der Zusatz καθ' ὑπομονήν (vergl. Röm. 15, 4. 1 Theſſ. 1, 3. 2 Kor. 1, 6.) bezieht sich auf die fortgesetzte Thätigkeit im Guten und bildet mit einzelnen Aufwallungen des Bessern im Gemüth, deren auch die Böſeſten nicht entbehren, welche aber so schnell wieder verschwinden, als sie entstanden, den Gegensatz. Aufgelöst werden kann der Ausdruck: πᾶσι τοῖς ὑπομένουσιν ἐν ἔργῳ ἀγαθῷ. — Die bedürftige Gemüthsstimmung derer, die das ewige Leben empfangen, spricht sich in der Apposition aus, in der das ζητεῖν das Hungern und Durſten nach der Gerechtigkeit bezeichnet. — Δόξα, τιμή und ἀφθαρσία sind als Klimax aufzufaſſen. Die Herrlichkeit steht der Schmach entgegen, worin der Demüthige sich hienieden befindet; die τιμή der ἀτιμία, in der er sich erkennt; die ἀφθαρσία der ματαιότης und φθορά, in der er sich befangen sieht. — V. 8. Auf das vorhergehende ζωὴν αἰώνιον hätte ὀργὴν καὶ θυμόν folgen müſſen. Der Apoſtel verläßt indeß die Construction und schreibt, als wenn ἀποδοθήσεται vorhergegangen wäre. Dem Begriff „Leben" sollte genau genommen θάνατος gegenübergestellt seyn; ὀργὴ καὶ θυμός nennen übrigens wieder, wie V. 5., die Wirkung statt der Ursache. — Was den Ausdruck οἱ ἐξ ἐριθείας betrifft, so setzt derselbe das Bild von einer Geburt aus einem Elemente voraus, was sonst durch υἱὸς oder τέκνον ausgedrückt wird. [Vergl. Phil. 1, 16. 17. 1 Joh. 4, 5.] Das Wort ἐρι-

ϑεία*) findet sich übrigens bei den Classikern nur in den Schriften des Aristoteles [Polit. V. 2. 3.]; er braucht es in der Bedeutung Faction, Partei. Die Etymologie des Wortes ist zweifelhaft; es kann von ἐριθεύω [von ἔριον, Wolle] herkommen, das in Wolle arbeiten, dann überhaupt arbeiten, Jemanden bearbeiten, auf seine Seite zu bringen suchen, bedeutet; oder es kann von ἔρις, Streit und dem Verbo ἐρίζειν kommen, wonach es Streitsucht bedeuten würde. Diese Bedeutung paßt in dem neutestamentlichen Sprachgebrauch am besten. [Vergl. 2 Kor. 12, 20. Galat. 5, 20. Phil. 1, 17. 2, 3. Jak. 3, 14.] Da hier ἐριθεία den Gegensatz bildet mit dem ἔργον ἀγαθόν, kann es natürlich nur Auflehnung wider Gott bezeichnen, der die Hingabe, das Geloben an Gott entgegensteht. In diesem Zustande glaubt der Mensch alles zu besitzen und ist daher ohne Verlangen, ohne Sehnsucht. — Die Apposition καὶ ἀπειθοῦσι κ. τ. λ. beschreibt auch hier näher den Zustand der Gottlosen, wie oben die Apposition ζητοῦσι κ. τ. λ. den Zustand der Gerechten. Das Princip ihrer Sünde ist der Ungehorsam gegen die Wahrheit. Der Wahrheit sollte eigentlich die Lüge entgegenstehen, inzwischen setzt der Apostel dafür die ἀδικία, insofern dieselbe als Gegensatz der δικαιοσύνη die Lüge mit in sich begreift.)

9. 10. Der Apostel wiederholt denselben Gedanken des größern Nachdrucks wegen noch einmal, zunächst aber mit der Modification, die sich im N. T. gewöhnlich bei Erwähnung des göttlichen Gerichts kund giebt, daß nicht die verwerfende, sondern die gnadenreiche Wirksamkeit Gottes zuletzt genannt wird, um den heitern Eindruck der geschehenen Erlösung zurückzulassen (vergl. im Comm. Th. I. zu Mt. 25, 41—46.); sodann mit bestimmterer Hinweisung auf die Juden, deren Zustand er im Folgenden allein näher in Erwägung zieht. Beides nemlich, Segen wie Fluch, mußte sich bei den Juden in erhöhter Potenz offenbaren, da sie, wie die folgende Darstellung ausführt, weit reichere Mittel der Gotteserkenntniß hatten. Die Juden sind also so wenig als solche vom Gericht ausgenommen, daß er sie im Fall der Untreue nur desto härter trifft. (Der Gegensatz von στενοχωρία, nemlich

*) Vergl. über ἐριθεία den Excurs von Fritzsche Vol. I. pag. 143 sqq.

εὐρυχωρία, findet sich im N. T. nicht, wohl aber bei Classikern. Der Ausdruck bezeichnet, wie θλῖψις, die geistigen Leiden der Sünde, da hier nicht von ihren irdischen Folgen, sondern von den Strafen an der ἡμέρα ὀργῆς [V. 5.] die Rede ist, weshalb auch πᾶσα ψυχὴ ἀνθρώπου genannt wird, während doch manche Menschen die irdische Strafe nicht ereilt. Ebenso gehen die Ausdrücke δόξα, τιμή und εἰρήνη hier nur auf die innere Seite des Lebens [vergl. V. 16.], denn hienieden erscheint oft gerade das Gegentheil, weshalb der sichere natürliche Mensch dem göttlichen Gericht entlaufen zu können wähnt [V. 3.]. — Die speciellern Bestimmungen V. 7. und 8. sind hier in die Abstracta κακόν und ἀγαθόν aufgelöst. — Zu ergänzen ist als Verbum ἔρχεται oder ἔστι.)

11. Die Höherstellung der Juden bloß ihrer leiblichen Abstammung wegen, welche diese so gern gegen die Heiden geltend machten, leugnet der Apostel in Folge der Unparteilichkeit Gottes; die freie Benutzung und Anwendung des Jedem Zugänglichen bestimmt allein seinen Werth vor Gott; vergl. zu Mt. 15, 14 ff. Die Prärogative der Juden steigerten daher nur ihre Verantwortlichkeit; ihren Werth erhöhete erst die treue Benutzung derselben. Übrigens ist hier nicht an Judenchristen zu denken; der Apostel handelt vielmehr ganz objectiv wie von den Heiden, so von den Juden, um daraus die Nothwendigkeit eines andern Heilsweges, als das Gesetz anwies, darzuthun. (Das Substantiv προσωπολημψία findet sich noch Ephes. 6, 9. Kol. 3, 25. Jak. 2, 1.)

12. 13. Als Ursache der größern Verantwortlichkeit der Juden und der geringern der Heiden hebt der Apostel die Mosaische Gesetzgebung hervor, der die Heiden entbehrten. Die göttliche Gnade nimmt aber stets den freien Willen des Menschen in Anspruch, daher kann da, wo sie wirksam ist, durch Mißbrauch der Freiheit oft gerade die Schuld sehr erhöht werden. (Ἀνόμως soll hier, wie V. 15. zeigt, nicht absolute Gesetzlosigkeit bedeuten*),

*) Bei den Classikern findet sich ἀνόμως nur in der Bedeutung „widergesetzlich;" selbst Isocrat. Panegyr. p. 28. edit. Mori, ist diese Bedeutung

sondern nur den Mangel des positiven Mosaischen Gesetzes bezeichnen. 1 Kor. 9, 21. findet sich ἔννομος, als Gegensatz von ἄνομος. — Die Gegensätze ἀνόμως und διὰ νόμου sind natürlich zu fassen, mit und ohne Rücksicht auf das Mosaische Gesetz. — Das ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται fällt auf, man sollte erwarten: sie werden gar nicht gerichtet. Allein weil keiner absolut ohne Gesetz ist, so wird er gerichtet nach seiner Erkenntniß. Die ἀπώλεια kann also auch nicht als eine absolute gedacht werden. Ebenso Lc. 12, 48. wer des Herrn Willen nicht weiß, empfängt wenig Streiche, aber keineswegs gar keine. In δίκαιοι und δικαιωθήσονται halten wir hier [indem wir wegen der weitern Begriffsbestimmung auf Röm. 3, 21. verweisen] nur den allgemeinen Gegensatz von ἀπολοῦνται und κριθήσονται fest. Es hätte hier für δίκαιος εἶναι oder δικαιοῦσθαι auch σώζεσθαι gesetzt werden können, indem nur die göttliche Anerkennung der vorhandenen δικαιοσύνη ausgedrückt werden soll; natürlich kann aber Gott, die ewige Wahrheit, nicht etwas anerkennen, was nicht da ist. Die ποιηταὶ τοῦ νόμου haben also nach Pauli Sinn auf allen Standpunkten des geistigen Lebens eine δικαιοσύνη. Da indeß vom Thun des Gesetzes vor der Wiedergeburt hier die Rede ist, kann natürlich die δικαιοσύνη, welche Gott in den Thätern des Gesetzes anerkennt, nur von der ἰδία δικαιοσύνη verstanden werden. Diese ist aber auch als solche anzuerkennen; es ist nicht etwa wegen der Erbsünde gleichgültig, ob der Mensch das Gesetz zu halten sich bemüht oder nicht. Die Gesetzesgerechtigkeit in ihrer wahren Gestalt, bei der der Mensch im Bewußtseyn seiner Armuth bleibt, erleichtert das Ergreifen der Glaubensgerechtigkeit, die Untreue erschwert sie. Die Meinung nemlich, deren schon zu V. 6. Erwähnung geschah, der Apostel spreche hier nur hypothetisch vom Thun des Gesetzes, das doch dem sündhaften Menschen in keiner Weise möglich sey, ist offenbar nicht statthaft, da er gleich in den folgenden Versen von Heiden handelt, die des Gesetzes Werke thun. Wie inzwischen dadurch die Wahrheit nicht aufgehoben wird, daß der Mensch in seiner natür-

---

festzuhalten, obgleich hier doch auch die andere „ohne Gesetz" hineinspiel (Vgl. Alberti observatt. in N. T. p. 473.)

lichen Kraft unfähig ist, das Gesetz zu halten, werden die folgenden Bemerkungen zeigen. Ganz verfehlt ist auch de Wette's Auffassung der Stelle, indem er meint, V. 13. ginge bloß au die Juden und V. 14. holte Paulus erst die Beziehung auf die Heiden nach. Vielmehr geht V. 13. auf alle, welche das Gesetz thun, seyen es Juden oder Heiden; da aber die Möglichkeit das Gesetz zu thun, bei Heiden schwer denkbar scheinen konnte, so wird V. 14. ausgeführt, in wiefern es auch von ihnen gelte.)

14. 15. Um darzuthun, daß auch bei den Heiden vom Thun des Gesetzes die Rede seyn könne, führt der Apostel näher aus, erstlich, daß in der That auch den Heiden ein Gesetz gegeben sey. Er bestimmt dieses Gesetz als einen *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις*, welcher Ausdruck den Gegensatz bildet mit dem in die steinernen Tafeln gegrabenen Gesetz des A. T. (vergl. 2 Kor. 3, 2. 3.), und versteht offenbar unter demselben die Stimme Gottes im Gewissen, welche sich auch auf der gesunkensten Stufe des Heidenthums, wenn gleich in sehr getrübter Form, noch ausspricht. Was aber das Verhältniß dieses innern Gesetzes zu dem äußerlich gegebenen Mosaischen anlangt, so ist das letztere nicht nur weit klarer und bestimmter, weit schärfer in seinen Forderungen, sondern es steht auch namentlich darin höher, daß es aufs Ausdrücklichste sich als das Gesetz Gottes selbst ankündigt. Der Mangel dieser bestimmten Beziehung des Gesetzes auf Gott in dem innern Gesetz der Heiden spricht sich sehr anschaulich in dem innern Kampfe der Gedanken aus, indem sich im Conflict mit der bessern Stimme stets auch die Sprache der Lust und der Sünde geltend macht, weil jene nicht ausdrücklich als das, was sie ist, die Stimme des höchsten Gottes, erkannt wird; je getrübter inzwischen das innere Gesetz erscheint, desto höher steigert sich die Treue derer, welche auch seinen schwachen und verworrenen Mahnungen Gehorsam leisten. Die Differenz also zwischen dem Gesetz der Heiden und dem klaren, mit zweifelloser Gottesautorität bekleideten Gesetze Mosis, ist sehr bedeutend, und demnach auch der Vorzug der Juden im Besitze dieses Gesetzes groß. Vermindert erscheint indeß die Differenz etwas dadurch, daß das Mosaische Gesetz, bei aller Bestimmtheit, doch für den concreten Fall seine durch die Auslegung und Auffassung desselben bedingte Anwendung erforderte; und diese richtete sich natürlich eben so nach

dem Gesammtzustande des einzelnen Juden, wie die Auffassung des innern Gesetzes durch den Gesammtzustand des Heiden bedingt war. Inzwischen war die Menge der rein äußerlichen Gebote so groß, daß auch in solchen Gemüthern unter den Juden, in welchen das sittliche Gefühl wenig entwickelt war, doch durch jene immer das Bewußtseyn eines Gottes lebendig erhalten ward, der mit unerbittlich strengen Forderungen an den Menschen komme. Wichtiger aber noch als die Belehrung, daß auch die Heiden nicht absolut ohne Gesetz waren, ist zweitens die ausdrückliche Behauptung des Apostels, daß die Heiden auch im Stande waren, diesem Gesetze nachzukommen, seine Gebote zu halten, und es zu erfüllen. (Vergl. V. 26. 27.) Schon oben (zu V. 1.) ward erinnert, es sey dies nicht bloß von einem äußerlich gesetzmäßigen Thun zu verstehen, indem dies den Namen Gesetzeserfüllung (ἔργον ἀγαθόν V. 7.) gar nicht verdiene, sondern es müsse die nothwendige Bedingung jedes guten Werks, Glaube und Liebe*), die nie ohne einander sind, auch bei den frommen Heiden vorausgesetzt werden. Hier nun aber fragt sich, wie sich diese Behauptung verhält zu der Lehre, daß nur durch die Gnade in Christo wahrhaft gute Werke erzeugt werden können? Durch Christus ist dem Menschen ein reines, heiliges Lebensprincip erworben, das σπέρμα τοῦ Θεοῦ, welches absolut sündlos ist, wie Gott. Der Wiedergeborene, in dem dieses Princip wohnt, kann nicht sündigen (1 Joh. 3, 8.); die Sünden des Wiedergeborenen sind nemlich nur Äußerungen des sündhaften alten Menschen, der auf Momente den neuen zurückdrängt, sein innerster Lebenskeim bleibt von der Sünde unberührt. (Vergl. das Nähere darüber zu Röm. 7, 25.) Ein solches absolut reines Princip war weder in den Heiden, noch überhaupt in der vorchristlichen Zeit wirksam; es ist erst mit der Vollendung des Werkes Christi den Menschen zugänglich geworden. (Vergl. zu Joh. 7, 39.) Daher behält auch die Lehre von der Sündhaftigkeit aller Menschen, ohne Ausnahme auch derer, die des Gesetzes Werk thun (Röm. 3, 9 ff.), ihre volle Wahrheit; denn zuvörderst ist nicht bloß der

*) In welchem Sinn auch bei Heiden von Glauben und Liebe die Rede seyn kann, darüber vergl. man das Nähere zu Mt. 25, 31 ff. Röm. 3, 21 ff. Hebr. 11, 1 ff.

unter der Sünde, der sie stets oder oft thut, sondern auch der, der sie nur einmal thut oder der eine Seite des Gesetzes übertritt. (Vergl. zu Galat. 3, 10.) Wenn daher die frommen Heiden bisweilen, ja oft ihrer bessern Regung folgten, so doch nicht stets, und somit blieben sie Sünder. Sodann aber ist der Begriff der Sünde nach dem Grade der innern Erkenntniß sehr verschieden. Selbst die bessern Heiden waren in dieser Beziehung wenig entwickelt, und ihr Thun des Gesetzes konnte daher nur immer ein relatives seyn; erst wer in keinem Worte fehlt, ist ganz vollkommen und sündlos (Jak. 3, 2.). Die Möglichkeit einer relativen Gesetzeserfüllung bildet aber weder mit der biblischen, noch mit der kirchlichen Lehre von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur einen Widerspruch; beide leugnen nur die Möglichkeit der absoluten Gesetzeserfüllung *). Deshalb kann freilich auch diese relative Gesetzeserfüllung der Heiden nicht als solche die Basis ihrer Seligkeit werden, diese könnte nur eine keinem Menschen mögliche absolute Heiligkeit gewähren; aber in Verbindung mit dem ganzen Gemüthszustande, den eine auch nur relative Gesetzeserfüllung im Heiden voraussetzt, kann sie eine solche Grundlage bilden, indem derselbe fähig macht, das in Christo erworbene Heil in bußfertigem Glauben zu ergreifen. Wie also die ächten Abrahamiden Kinder der Verheißung in Christo sind, so auch die frommen Heiden, weil sie eben auch wahre Abrahamiden sind. (Vergl. 2, 28. 29.) Diese Aneignung des Heils in Christo Seitens der Heidenwelt erkennt die Schrift in der Lehre von dem descensus Christi ad inferos als möglich an.

Eine Beschränkung des Begriffs der Gesetzeserfüllung Seitens der Heiden ist demnach allerdings erforderlich, inzwischen liegt, ungeachtet dieser nothwendigen Restriction, in dieser Stelle doch immer noch eine sehr tröstliche Wahrheit. Auch in der Wüstenei der Heidenwelt, lehrt der Apostel, hatte der λόγος σπερματικός seine Samenkörner ausgestreut; es gab Heiden, die durch eine gewisse Erkenntniß ihrer Sünden demüthig geworden waren, die ein ernstes Streben hatten, ihrer Erkenntniß gehorsam zu seyn, die Sehnsucht nach einem bessern Zustande hegten und damit die

*) Dies zeigt sich besonders in den Lehren von der gratia universalis und von den actus manuductorii ad conversionem.

Fähigkeit besaßen, Christum zu ergreifen, wenn er sich ihnen, sey es hier oder dort, darstellte. Diese Elemente reichten nach ihrem Standpunkte hin, ihre ewige Seligkeit zu begründen, was ihnen nemlich hier nicht geworden war, das empfingen sie im Todtenreich bei der Offenbarung Christi in demselben. (Vergl. zu 1 Petr. 3, 18.) Die demüthige Treue, will demnach der Apostel sagen, gegen die, auch geringe, Erkenntniß des Göttlichen, falls nemlich diese keine selbstverschuldete ist, diese Treue findet auf jeder Lebensstufe ihren Lohn. Die Untreue dagegen, auch bei den größten Vorzügen, empfängt jederzeit ihre Strafe. Der Lohn der Heidenwelt aber, so weit sie Gott angenehm war, war der, daß sie zu Christus geführt werden konnte, indem sie in der μετάνοια die Fähigkeit besaß, ihn zu ergreifen. Auch bei den frommen Heiden sind es also nicht die Werke als solche, welche ihre Seligkeit bedingen, sondern der Glaubenskeim, aus dem sie erwachsen Was sie an unerkannter Sünde behalten, wird ihnen ohne Werke durch Christi Verdienst vergeben, wie sie dieselbe ohne bewußte Schuld von Adam ererbten. Christus erscheint demnach als der Erlöser aller derer, die ihn nicht positiv abweisen und die Fähigkeit bewahren, ihn in sich aufzunehmen. Vergl. zu Ap. Gesch. 10, 34—36. (Ganz falsch ist ὅταν ποιῇ von der bloß idealen Möglichkeit zu verstehen, der Apostel spricht offenbar von der realen Wirklichkeit [V. 26. 27.]; weil sich wirklich fromme Heiden finden, schließt Paulus, müssen sie auch irgend ein Gesetz haben, dem sie nachkommen. Ὅταν mit folgendem Conjunctiv bezeichnet allerdings ein bloß mögliches, aber auch ein häufig wiederkehrendes Verhältniß, wobei nur als unentschieden gedacht wird, wo und wann es eben hervortritt. Paulus will keine bestimmten Personen bezeichnen, aber doch gewiß behaupten, daß es welche giebt. [Vergl. Matthiä's Gr. §. 521. Winer's Gr. S. 255.] — Bengel, dem Rückert gefolgt ist, zieht φύσει zu ἔχοντα, aber sowohl die Stellung, als der Sinn, ist für die Verbindung mit dem Folgenden. Daß nemlich die Heiden von Natur etwas nicht haben, bedurfte keiner Bemerkung, da namentlich die Juden ihren Zustand so schon niedrig genug veranschlagten; wohl aber bedurfte es einer Bemerkung, daß sie ohne höhere Unterstützung dem Gesetz in gewissen Graden gehorsam seyn könnten. Φύσις hat nemlich hier eine dogmatische Be-

deutung. Es bedeutet im N. T. 1) die natürliche Beschaffenheit überhaupt, so Röm. 1, 26. 11, 21—24. Gal. 4, 8. oder die natürliche, leibliche Abstammung, wie Galat. 2, 15. 2) den Zustand des Menschen ohne die göttliche Gnade, wie er Fleisch vom Fleisch geboren ist [Joh. 3, 6.]). In diesem Sinn findet es sich, außer 2, 27., noch besonders Epes. 2, 3. 4. Offenbar nimmt also Paulus auch in der gefallenen Menschennatur noch Keime des Bessern an, die sich in einzelnen Persönlichkeiten bisweilen zu einem überraschenden Grade zur vollen Empfänglichkeit für die Gnade entwickeln können. So z. B. in dem kananäischen Weibe, vergl. zu Mt. 15, 32 ff. Der natürliche Mensch befindet sich zwar in einer proclivitas, aber in keiner necessitas peccandi, in Beziehung auf die That; in Beziehung auf die böse Lust dagegen und die innere Conformität mit dem göttlichen Gesetz erscheint der Mensch als durchaus unfähig. — In dem ἑαυτοῖς εἰσι νόμος soll nicht geleugnet werden, daß Gott auch der Urheber dieses innern Gesetzes ist, sondern es soll nur bemerklich gemacht werden, daß die Heiden sich dieses Zusammenhanges nicht bewußt sind, in sofern also so dastehen, als wären sie autonomisch. — Das innere Gesetz Gottes, was zwar stets in dem Menschen ist, und sich durch die Regungen des Gewissens und das innere Kämpfen der Gedanken ihm selbst unverkennbar kund giebt, wird doch erst einst, vermittelst der Folgen des Gehorsams und des Ungehorsams gegen dieses Gesetz, allen offenbar werden [ἐνδείκνυνται ἐν ἡμέρᾳ κ. τ. λ.], indem sich viele wundern werden, daß so manche Heiden gewürdigt sind, mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische zu sitzen, und so manche Juden fehlen. — Ἔργον τοῦ νόμου kann ich nicht mit Tholuck für pleonastisch halten, aber auch nicht mit Reiche für gleichbedeutend mit dem Plural τὰ ἔργα ansehen, denn die einzelnen ἔργα sind nicht im Herzen des Menschen beschrieben, da sie durch Umstände bedingt werden. Der Apostel will vielmehr nicht bloß sagen, daß in der Erkenntniß der Heiden ein Wissen vom Gesetz sey, sondern daß auch ihr Wille die Kraft habe, es bis auf einen gewissen Grad zu halten. Deshalb verklagen die Gedanken den Menschen mit Recht, weil er die sündige That zu lassen wirklich die Kraft hatte. Es ist demnach ἔργον = τὸ ἐργάζεσθαι zu fassen. Ähnlich nimmt es Glöckler als das, was das Gesetz bewirken soll, also = der

Gerechtigkeit. — Wie Paulus von einem *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις* spricht, so Plutarch [moral. Vol. V. p. 11. edit. Tauchn. ad princ. in erud. c. 3.] von einem *νόμος οὐκ ἐν βιβλίοις ἔξω γεγραμμένος, ἀλλ' ἔμψυχος ὢν ἀνθρώπῳ.* Es ist der *νόμος τοῦ νοός*, von dem Paulus Röm. 7, 23. handelt, und wo ausführlicher davon die Rede seyn wird. Die *συνείδησις* hat aber neben dem Wissen des Gesetzes stets auch das Bewußtseyn, es irgend wie halten zu können und zu sollen, in sich. Inzwischen ist dieses ursprüngliche Gesetz wohl zu unterscheiden von demjenigen, welches nach Jerem. 31, 32. Hebr. 9, 10. durch den Geist Christi in die Herzen der Wiedergebornen geschrieben wird. Dieses ist das absolut vollkommene Gesetz, das zugleich die höchste Kraft, es zu erfüllen, mittheilt, also auch den Willen stärkt, jenes ein schwacher Schimmer des ursprünglichen Lichts, das die ersten Menschen erfüllte *). — *Συμμαρτυρεῖσθαι* ist nur das verstärkte *μαρτυρεῖσθαι*, d. i. bezeugen und dadurch zum Bewußtseyn bringen. — *Λογισμός* findet sich noch 2 Kor. 10, 4. Gewöhnlicher ist *διαλογισμός* [1, 21.], *διανόημα, νόημα*, zur Bezeichnung der Actionen des *λόγος* oder *νοῦς*. Das anklagende Princip ist das des göttlichen Geistes, das vertheidigende das des natürlichen Lebens; das innere Wogenspiel der Gedanken fehlt bei dem ganz Erstorbenen, aber auch bei dem ganz Geheiligten, dessen Seele wie ein stiller Meeresspiegel Frieden genießt. Es ist also nur ein trauriger Vorzug, der innere Kampf, wie ihn Paulus Röm. 7. näher beschreibt, beim Wachwerden des innern Lebens, ein Zeugniß der verlornen ursprünglichen Heiligkeit, die indeß doch besser ist als der Tod.)

16. Mit Rückblick auf V. 5. verlegt der Apostel dieses Offenbarwerden des Zustandes der Heidenwelt, von dem besonders die Juden nichts wissen wollten, auf den Entscheidungstag des Gerichts. (Reiche hat wieder die Verknüpfung von V. 16. mit V. 12. vertheidigt, so daß V. 13—15. einen parenthetischen Satz bilden sollen. Inzwischen hat diese Verbindung ihre Schwierig-

*) Bei den Rabbinen heißt das Gesetz im Gewissen דָּת מְבֻעֶרֶת, oder auch תּוֹרָה מְבֻעֶרֶת von עֵבַע die Natur. (Vergl. Buxtorf. lex. rabb. et talm. p. 852. und 1349.) Den Gegensatz bildet die תּוֹרָה שֶׁבִּכְתָב, lex quae scripta est scil. in tabulis lapideis.

keit, nicht sowohl wegen der Länge der Parenthese, als wegen des Inhalts von V. 13—15. Die Gedanken in diesen Versen stehen nemlich im genauesten Zusammenhange mit V. 12., und begründen die in dem letztern Verse ausgesprochenen Ideen; sie können daher unmöglich in einen Nebensatz verlegt werden. Die ganze Schwierigkeit der Stelle schwindet, wenn man nur, wie schon Bengel that, den Nachdruck auf das ἐνδείκνυνται [V. 15.] legt. Das Gewissen und die anklagenden und entschuldigenden Gedanken sind zwar stets im Innern des Menschen wirksam, aber ohne daß sie sammt ihren Folgen anschaubar werden. Dies geschieht erst bei allen, sowohl bei denen, welche den Mahnungen der innern Stimme folgten, als auch bei denen, die ihnen nicht folgten, am Tage des Gerichts. [Vergl. zu Mt. 25, 31 ff.] So aufgefaßt, bildet auch erst das ἐνδείκνυνται einen passenden Gegensatz mit τὰ κρυπτά, die innern Vorgänge in der Tiefe der Seele bleiben gewöhnlich ganz unanschaubar, weshalb auch der Apostel dieselben hier erst den Lesern überhaupt, und den jüdischen darunter insbesondere ins Bewußtseyn rufen muß. Und zwar bleiben sie nicht bloß andern, sondern selbst dem eignen Ich in ihrer wahren Natur verborgen, indem der Gute sich für schlechter, der Böse sich für besser hält, als er ist. Die Parabel Mt. 25, 31 ff. ist in dieser Beziehung ein Commentar zu unserer Stelle. Beides, die beseligende wie die verdammende Stimme des Gewissens am Tage des Gerichts, soll hier bemerklich gemacht werden. Andere Auffassungen des Verhältnisses von V. 16. zu dem Vorhergehenden, als die Ansicht Heumann's, daß V. 13—15. später vom Apostel an den Rand geschrieben seyn mögten, oder Koppe's Meinung, daß μεταξὺ in der Bedeutung μετέπειτα zu nehmen wäre, sind ganz und gar unhaltbar. An sich kann zwar μεταξὺ „nach" bedeuten [vergl. zu Ap. Gesch. 13, 42.], hier aber gestattet die Verbindung mit ἀλλήλων die Anwendung dieser Bedeutung nicht. — Christus wird hier, wie stets im N. T., als der Vollstrecker des Weltgerichts dargestellt und aufgefaßt. [Vergl. zu Mt. 25, 31 ff. Ap. Gesch. 7, 17. 31.] — Der Zusatz κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου bezieht sich nicht, wie die Alten fälschlich glaubten, auf ein geschriebenes Paulinisches Evangelium, sondern bezeichnet nur den Geist und den realen Inhalt seiner evangelischen Predigt.)

17—20*). Hierauf wendet sich endlich Paulus in bestimmter Anrede an die Juden und läßt zuvörderst alle die ihnen gewordenen Vorzüge heraustreten, um ihnen dann bemerklich zu machen, wie wenig sie sich derselben würdig gezeigt hätten, wie daher von einem Vorzuge vor den Heiden, unter denen edle Naturen sich fänden, nicht die Rede seyn könne. Fälschlich hat man, wie in der Einleitung bemerkt ward, aus dieser Anrede an die Juden gefolgert, daß in Rom eine Partei von crassen Judenchristen gewesen seyn müsse; Paulus spricht aber, wie auch schon in der Einleitung bemerkt ist, nicht von Judenchristen, sondern ganz objectiv von allen Heiden und allen Juden der Welt, und die bestimmte Anrede kann demnach bloß rhetorische Figur seyn. Wenn daher auch unter den römischen Christen, wie wahrscheinlich ist, ehemalige Juden seyn mogten, so waren diese doch nicht der judaisirenden Richtung zugethan; auf diesen Umstand kommt es aber allein an bei der Frage über die Zusammensetzung der römischen Gemeine. (Die Lesart des text. rec. *ἰδέ* ist von den meisten neuern Kritikern und Exegeten mit Recht verworfen, *εἰ δέ* hat nicht nur die bedeutendsten kritischen Autoritäten, namentlich ABDE u. a. Codd. für sich, sondern ist auch dem Zusammenhange nach vorzuziehen. Freilich entsteht dabei ein Anakoluth, allein dem Bestreben, dieses zu entfernen, verdankt wahrscheinlich *ἰδέ* allein seine Entstehung. — *Ἐπονομάζειν, ἐπαναπαύειν*, sind absichtlich gewählte volltönende Worte, um die Stärke des jüdischen Selbstruhms recht hervortreten zu lassen. — Über die Form *κανχᾶσαι* vergl. Winer's Gr. S. 72. — In dem *ἐν Θεῷ* liegt die Beziehung auf das Specialverhältniß Gottes zu Israel, als seines Bundesgottes. — *Δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα* findet sich auch Phil. 1, 10. In dem *δοκιμάζειν* liegt nicht bloß das Prüfen, sondern auch das durch die Prüfung bedingte Anerkennen, Billigen; *διαφέρειν* aber bezeichnet das Unterschiedenseyn im guten, wie im schlechten Sinne, doch kommt der Ausdruck im N. T. nur in ersterer Beziehung vor. Als das Regulativ der Prüfung wird das objective göttliche Gesetz aufgefaßt. — Nach dieser Stellung maßten sich denn die Juden, blind über ihre grobe Untreue,

*) Vergl. über 2, 17—29. Augustin de spir. et litt. c. 8.

den ausdrücklichsten Einfluß auf die Heiden an, die sie insgesammt neben sich als blind ansahen. In dem ὁδηγὸς τυφλῶν liegt ohne Zweifel eine Anspielung auf Mt. 15, 14. In dem Pharisäismus hatte sich diese die bloße Berufung überschätzende Richtung des Judenthums am stärksten ausgebildet. Die Ausdrücke ἄφρονες und νήπιοι unterscheiden sich so, daß in jenem der geringe Grad des Wissens [hier von göttlichen Dingen], in diesem der geringe Grad geistiger Entwicklung überhaupt bezeichnet ist. — Wenn das Gesetz als eine μόρφωσις τῆς γνώσεως καὶ ἀληθείας bezeichnet wird, so ist klar, daß dieser Ausdruck einen Vorzug der Juden bezeichnen soll; die Heiden hatten nicht einmal eine vorbildliche Anschauung der wesentlichen Wahrheit. Inzwischen liegt in der Wahl des Wortes μόρφωσις doch auch die Andeutung, daß im A. T. das Wesen selbst auch noch nicht war. Μόρφωσις steht hier, in der Bedeutung Bild, Schattenriß, [vergl. 2 Tim. 1, 13. 3, 5.], gleich dem σκία, im Gegensatz von σῶμα [Kol. 2, 17.]. Die Erkenntniß [Joh. 17, 3.] und die Wahrheit [Joh. 1, 17.] ist im N. T. wesentlich, nicht bloß vorbildlich gegeben.)

21—24. Mit diesen jüdischen Anmaßungen wird im Folgenden ihre Untreue in den grellsten Contrast gesetzt. Ungeachtet des Besitzes des göttlichen Gesetzes übertreten die Juden, in einzelnen Fällen äußerlich, der Masse nach innerlich in Hegung der bösen Lust, seine heiligen Gebote, und schaden so durch ihren offenbar unsittlichen oder dünkelhaften, und dadurch selbst den frommen Heiden den Mangel an wahrer Selbsterkenntniß verrathenden Wandel der Sache der Wahrheit, der sie nach Gottes Willen hätten dienen sollen durch Treue und Demuth. Und in solchem Zustande wollen sie doch noch andere lehren, im Gefühl ihrer eigentlichen Bestimmung, daß sie Lehrer der Welt seyn sollten; aber sie trifft das Wort (Ps. 50, 16. 17.): Was verkündigest du meine Rechte und nimmst mein Wort in deinen Mund, so du doch Zucht hassest und wirfst meine Worte hinter dich? (V. 21. sollte, etwa mit διατί, der Nachsatz gefolgt seyn, statt dessen verläßt der Apostel die Construction. — Ich möchte mit Knapp die folgenden Sätze nicht fragend fassen; die Rede wird nachdrucksvoller durch die entschiedene Aussprache, ihr seyd untreu. — Äußerlich können die Sünden unmöglich von allen Juden verstanden werden; wie jetzt noch, so lebte auch damals die große

Menge der Juden äußerlich sittlich, namentlich in geschlechtlicher Beziehung. — *Βδελύσσεσθαι*, Abscheu hegen, besonders gegen abgöttische Gebräuche; daher *βδέλυγμα* = שִׁקּוּץ, ein Idol [1 Kön. 11, 5. Jes. 2, 8.]. Damit bildet aber *ἱεροσυλεῖν* keinen reinen Gegensatz, das nur heißen kann, das Heilige plündern, berauben. Ohne Zweifel stand aber dem Apostel der Geiz, als jüdisches Nationallaster, bei der Wahl dieses Ausdrucks vor Augen; den Geiz faßt er als eine innerliche Abgötterei auf [Kol. 3, 5.], so daß denn der Gegensatz rein heraus kommt: du hast Abscheu vor Götzen, und treibst selbst im Geiz Götzendienst *). Allerdings kann *ἱεροσυλεῖν* an sich auch nicht „Geiz üben" heißen, aber in sofern das *ἱεροσυλεῖν* die frechste Äußerung des Geizes [im weitern Sinne gleich Habsucht] ist **), in sofern kann diese statt des Motivs selbst genannt seyn. — Israel sollte nach Gottes Absicht den Heiden ein Bild wahrhaft heiligen Volkslebens darstellen; seine Untreue vermehrt daher Gott selbst; sie läßt die Heiden sprechen: der Gott dieses Volkes kann nicht der wahre Gott seyn! Diese furchtbare Wirkung der Sünde Israels, die sich bei allen denen wiederholt, die berufen sind, in einer Zeit der Heerd göttlichen Lebens zu seyn, und durch Untreue aus dem Rufe fallen, strafen schon die Propheten des A. T. Vergl. Jes. 52, 5. Ezech. 36, 20., auch ist parallel 2 Sam. 12, 14.)

25. Die Bevorzugung Israels verkennt dabei der Apostel keineswegs, (vergl. 3, 1 ff., wo er dieselbe näher in Erwägung zieht,) nur fordert dieselbe Treue gegen die von Gott aufgelegten Verpflichtungen, wenn sie nicht in das Gegentheil umschlagen soll. Einen gewissen Grad der Treue und des sittlichen Ernstes, je nach dem Grade der Erkenntniß, setzt demnach der Apostel auf allen Stufen des Lebens als möglich voraus, und nur nach der Übung dieser Treue bestimmt sich die persönliche Stellung des Menschen.

---

*) Stier in den Andeutungen (Th. II. S. 267.) folgt Luther, der zu der Stelle sagt: „Du bist ein Gottesdieb, denn Gottes ist die Ehre, die nehmen ihm alle Werkheiligen." Der Zusammenhang führt aber doch auf thatsächliche Sünde, nicht auf bloße Werkheiligkeit.

**) Ein Beispiel solchen Tempelraubes erzählt Josephus (Arch. XXII. 6. 2.), indem die Geschenke der reichen Proselytin Fulvia von den Juden, welchen sie anvertraut waren, veruntreut wurden.

(Die περιτομή ist hier als Siegel der göttlichen Erwählung aufgefaßt, so daß in ihr alle theokratischen Vorzüge concentrirt gedacht werden. Die materialistisch gerichteten Juden legten daher auf die äußerlich vollzogene Handlung der Beschneidung den größten Werth. Dieser Ansicht zufolge heißt es in dem talmudischen Tractat Schemoth [vergl. Schöttgen z. d. St.], bei Juden, die verdammt würden, müsse die Vorhaut auch äußerlich erst wiederhergestellt werden. Die Heidenwelt heißt daher auch schlechthin ἀκροβυστία = עֲרֵלָה, als die unreine, des Bundeszeichens entbehrende*). — Das ἐάν steht sowohl V. 25. als V. 26. nicht bloß conditional, denn Paulus verkennt die Übertretungen vieler Juden und die Treue mancher Heiden nicht; sondern wie ὅταν [2, 14.] von der Gewißheit des Factums, wobei aber ungewiß bleibt, in welchem concreten Fall es gerade eintritt.)

26. 27. Wenn ein solches Zurücksinken des Juden auf einen niedrigern Standpunkt noch ihm selbst denkbar war, da das A. T. den Gehorsam unter den stärksten Drohungen gefordert hatte (vergl. 5 Mos. 28, 15 ff.); so war ihm doch ein Angenommenwerden des Heiden zu Gnaden undenkbar. Und doch behauptet auch dies der Apostel und stellt die Heiden als durch ihr Benehmen die Juden strafend ihnen vor Augen. (Δικαίωμα = ἐντολή, die einzelne Satzung des allgemeinen νόμος. — In der Formel λογίζεσθαι εἰς περιτομήν ist eine Beziehung auf das λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην [4, 3.] unverkennbar; was sie nicht haben, wird ihnen angerechnet, als hätten sie es. Nemlich der Grund dieses Anrechnens ist der, sie haben zwar das Zeichen nicht, dafür aber den Keim des Wesens, nemlich den Bund eines guten Gewissens mit Gott, welchen sie nach der geringen Erkenntniß, die sie von Gott haben, treu halten; deshalb können sie ohne Unwahrheit angesehen werden als solche, die auch das Zeichen haben. — V. 27. faßt man καὶ am besten als die Frage fortführend mit ergänztem οὐχί. — In dem κρίνειν ist natürlich nur die Rüge durchs Wesen gemeint, welche die Ungerechtigkeit stets von der Gerechtigkeit empfängt [Mt. 12, 42. Hebr. 11, 7.]. — Die Ver-

*) Die rein griechische Form des Worts war übrigens ἀκροποσθία. Vergl. darüber Fritzsche Vol. I. p. 136.

bindung von ἐκ φύσεως ist ungewiß; auf den ersten Blick scheint wegen der Stellung nur die Verbindung mit ἀκροβυστία zulässig, so daß es die natürliche Vorhaut im Gegensatz gegen eine Vorhaut im geistigen Sinne bedeuten würde. So Tholuck, Rückert, Reiche. So scheinbar indeß diese Auffassung ist, so kann ich sie doch nicht für richtig halten. Zuvörderst nemlich ist der Zusatz ἐκ φύσεως bei ἀκροβυστία ganz müßig; hätte Paulus dadurch die gebornen Heiden von heidnisch gesinnten Juden unterscheiden wollen, als welche Bedeutung ἀκροβυστία V. 25. hat, so hätte er gleich V. 26. zu ἀκροβυστία das ἐκ φύσεως hinzusetzen müssen, da er aber V. 26. zweimal ἀκροβυστία ohne den Zusatz braucht, so erscheint derselbe V. 27. unangemessen. Dagegen fordert der Gegensatz mit: ὁ διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτης, gebieterisch die Beziehung des ἐκ φύσεως auf die sich selbst überlassene menschliche Natur, während γράμμα [= νόμος, oder νόμος γραπτός, 2 Tim. 3, 15., in sofern es im Judenthum als etwas äußerlich gegebenes, dem Menschen gegenüber stehendes betrachtet wird] und περιτομή die Gnade Gottes bezeichnen, deren sich die Israeliten erfreuten. Koppe bemerkte dies ganz richtig, irrte aber darin, daß er ἐκ φύσεως ohne Weiteres zu τελοῦσα ziehen wollte, wogegen sich freilich die Stellung der Worte zu sehr sträubt. Anders gestaltet sich aber die Sache, wenn man ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα als einen Begriff auffaßt; dann bekommt ἐκ φύσεως seine Beziehung zu diesem Gesammtbegriff und der Gedanke kommt rein heraus, während die Beziehung der Worte auf ἀκροβυστία allein immer etwas Schiefes hineinbringt. Der Sinn der Worte ist dann: „die ohne höhere Hülfe das Gesetz haltende Heidenwelt richtet dich den Gesetzübertreter beim Besitz der höhern Hülfe." — Beza's Auffassung des διά, in seiner instrumentalen Bedeutung, so daß der Sinn wäre: „Gesetz und Beschneidung wurden für die Juden Veranlassungen der Sünde," ist an sich richtig, aber es ist unwahrscheinlich, daß Paulus denselben hier schon anticipirt haben sollte; er kommt erst später [7, 14.] darauf. Rückert leitet die Anwendung von διά hier richtig auf seine locale Bedeutung zurück, wornach es „bei, während, unter Umständen" heißen kann. Vergl. Röm. 4, 11. 14, 20. Die Bedeutung „ungeachtet, trotz," die Glöckler in Anspruch nimmt, ist unerweislich. Die Art, wie Meyer diese Bedeutung zu recht-

fertigen sucht, „ihre Schranken gleichsam durchdringend," hat offenbar etwas höchst Gezwungenes.)

28. 29. In diesen Versen liegt der Schlüssel zu der ganzen Darstellung des Apostels in den beiden ersten Capiteln des Römerbriefs. Paulus faßt den Gegensatz zwischen Juden und Heiden auf eine sehr tiefsinnige Weise auf. Nicht die leibliche physische Abstammung, oder die leibliche Beschneidung macht den wahren Abrahamiden, sondern die Ähnlichkeit mit dem Glaubensleben Abraham's, (denn dieser Stammvater Abraham hatte auch Söhne, auf welche sich die Verheißung nicht bezog, Röm. 9, 7 ff. Galat. 4, 22 ff.), und die Herzensbeschneidung, wodurch die sündlichen προσαρτήματα τῆς ψυχῆς entfernt werden. In dem leiblichen äußerlichen Israel befindet sich daher eine Heidenwelt, welche Gott in dem großen Gericht, welche bei Jerusalems Zerstörung über die Juden erging, richtete, während die wenigen ächten Israeliten entweder in die christliche Kirche aufgenommen, oder für spätere Zeiten aufbewahrt wurden, als Keime einer neuen Generation (Röm. 11.). In der Heidenwelt aber findet sich auch ein Israel, nemlich eine Summe edler, für alles Höhere wahrhaft empfänglicher Seelen, für welche die göttlichen Verheißungen nicht weniger bestimmt sind, als für das leibliche Israel, wenn es nemlich zugleich dem geistigen angehört; wobei jedoch nicht geleugnet werden darf, daß unter gleichen Umständen die leiblichen Abrahamiden doch einen umfassendern Ruf hatten, so daß also nicht etwa auch Heiden hätten unter den Zwölfen seyn, oder Christus eben so gut könnte unter Heiden geboren seyn. (Vergl. zu Joh. 4, 22.) Dieselbe Auffassung findet sich nicht bloß bei spätern Rabbinen *), die sie aus christlichem Einfluß aufgenom-

*) Vergl. die merkwürdigen Worte des Rabbi Lipmann im Nizzachon pag. 19. Irrisit nos christianus quidam dicendo: mulieres quae circumcidi non possunt, pro iudaeis non sunt habendae; verum illi nesciunt, quod fides non posita sit in circumcisione, sed in corde. Quicunque vero non credit, illum circumcisio iudaeum non facit; qui vero recte credit, is iudaeus est, etiamsi non circumcisus. Reiche führt treffend eine Stelle des Plutarch (de Isid. et Osir. p. 352.) an, wo vom heidnischen Standpunkt aus dasselbe von den ächten Verehrern der Götter ausgesagt wird.

men haben **könnten**, sondern auch in den Schriften des A. T. Dieses fordert nicht nur eine Beschneidung des Herzens (5 Mos. 9, 16. 30, 6. Jerem. 4, 4., vergl. mit Kol. 2, 11. Phil. 3, 2.), sondern es stellt auch die wahren Kinder Gottes als durch alle Welt und alle Nationen zerstreut dar. So namentlich Jes. 43, 5 ff. Hier befiehlt der Herr, daß von der Welt Ende seine Kinder herzugebracht werden, „die mit seinem Namen genannt sind und die er geschaffen hat zu seiner Herrlichkeit." Von der Zerstreuung des leiblichen Israels unter alle Völker ist in dieser Stelle nicht die Rede, es können also nur die unter allen Nationen ausgestreuten edlern Seelen, diejenigen, in welche der λόγος σπερματικός seine Keime niedergelegt hat, gemeint seyn. In demselben Sinne spricht der Erlöser von andern Schafen, die nicht aus dem Stalle, d. i. der Gemeinschaft des leiblichen Israel sind. (Vergl. im Comm. zu Joh. 10, 16. 11, 52. und im A. T. die Stelle Micha 2, 12.) Nach dieser schriftmäßigen Auffassung erscheint demnach die Wahl Gottes in vollständiger Harmonie mit der freien Selbstbestimmung des Menschen. Bei jedem, ihm sey Großes oder Geringes vertraut, kommt es auf die persönliche Treue an, mit der er diesen Ruf benutzt, und durch treue Benutzung des Verliehenen kann der Geringste dem zuvorkommen, welchem das Größte vertraut ist, wenn er sich untreu zeigt. Die Schwierigkeit kehrt erst in erhöhter Stärke zurück, wenn man tiefer dringend die Treue selbst als Wirkung der Gnade faßt; davon wird indeß erst zu Röm. 9. die Rede seyn. Die ganze Stelle ist übrigens noch in sofern merkwürdig, als sie zeigt, wie die Apostel und Schriftsteller des N. T. das A. T. aufgefaßt haben; zwar **wörtlich**, aber keineswegs **buchstäblich**. (V. 28. ist das γὰρ aus dem in V. 27. latitirenden Gedanken zu erklären: „auch Juden können verworfen werden." Daran schließt sich denn als Grund der Gedanke, daß der wahre Begriff des Juden, als des Theokraten, und der Beschneidung, als des theokratischen Bundeszeichens, kein äußerlicher, sondern ein innerlicher ist. Die äußere Abstammung von Abraham, die äußere Handlung der Beschneidung hat ohne die innere Grundlage der Gesinnung keine Bedeutung. — Κρυπτός als Gegensatz von φανερός, von der Gesinnung gebraucht, findet sich noch 1 Petr. 3, 4. — V. 29. Schwierig ist wegen der Allgemeinheit der An-

knüpfung des ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι. Der Gegensatz von γράμμα und πνεῦμα ist nicht wesentlich verschieden von dem Gegensatz σάρξ und πνεῦμα. Wie die Leiblichkeit die Hülle des Geistes ist, in der er sich ausprägt und ohne welche er hienieden sich nicht persönlich darstellt, so ist in der Schrift der Buchstabe die durchscheinende Hülle des Geistes, ohne welche er sich nicht fixiren läßt. Damit wäre denn der Gegensatz des Äußern und Innern, des φανερόν und κρυπτόν, gegeben. Aber eben weil diese letztern Ausdrücke schon vorkamen, kann ohne Tautologie nicht gut γράμμα und πνεῦμα dasselbe aussagen, und deshalb ist ohne Zweifel richtiger hier mit Beza, Heumann, Morus, Reiche, γράμμα, wie V. 27. vom Gesetz zu verstehen, aber freilich vom Gesetz, in sofern es nach seiner Buchstäblichkeit aufgefaßt wird. Denn nach seiner Innerlichkeit aufgefaßt, war auch im Gesetz das πνεῦμα. Daher hat Rückert auch nicht Unrecht, wenn er πνεῦμα vom neuen, γράμμα vom A. T. versteht, denn im A. T. ist der Geist eben das neue in seiner πλήρωσις [Mt. 5, 17.]. V. 29. ist dann so zu fassen: aber der inwendige Jude und die Herzensbeschneidung ist die wahre Beschneidung, indem sie das Wesen der Sache dem Geiste nach, nicht dem bloßen Buchstaben nach, enthält. — Der Schlußsatz οὗ ὁ ἔπαινος κ. τ. λ. bezieht sich natürlich auf den Hauptbegriff, nemlich den wahren Juden, oder auch auf πνεῦμα, was dem Sinne nach auf dasselbe hinauskommt, das göttliche Urtheil über denselben wird als das wahre dem aufs Äußere gerichteten falschen menschlichen gegenüber gestellt. Sehr zweckmäßig ist ἐκ gebraucht, denn ein von Menschen ausgesprochenes Lob kann doch aus Gott seyn, wenn es ein wahrhaftes ist.)

§. 5. Vergleichung der Juden und Heiden. (3, 1 — 20.)

Diese geistige Auffassung des Verhältnisses zwischen Juden und Heiden konnte, wie der Apostel nicht ohne Grund befürchtete, leicht mißverstanden werden. Paulus findet sich daher veranlaßt, bemerklich zu machen, wie durch diese Darstellung des Verhältnisses der Vorzug der Juden vor der Heidenwelt an sich keineswegs in Abrede gestellt werden solle, vielmehr bekennt er, daß

derselbe von größter Bedeutung sey. Nur sey dieser Vorzug an die Bedingung des Glaubens geknüpft, diese Bedingung sey von der Masse des Volks nicht erfüllt, wiewohl daher Gottes Verheißungen nichts desto weniger sich vollendet hätten, so sey doch das Volk Israel als solches seines theokratischen Vorrechts verlustig gegangen und nur das geistliche Israel aus Juden und Heiden habe, als das wahre Glaubenskind Abraham's, die Verheißung empfangen. Nach dieser Darlegung des Zusammenhangs verschwinden die Schwierigkeiten, welche man in diesem Theile des Römerbriefs hat finden wollen. Der Apostel verliert sich keineswegs von seiner Argumentation (so daß man nicht nöthig hat, anzunehmen, wie auch Reiche noch will, erst Röm. 9, 4. sey dieselbe vollendet), sondern er beseitigt hier den Einwurf, so weit es nöthig war, vollständig. Denn daß dem πρῶτον (V. 2.) kein δεύτερον folgt, hat seinen natürlichen Grund darin, daß dieses Erste, das angeführt wird, alles übrige, was sich noch hätte namhaft machen lassen, befaßt. Die Stelle 3, 9. steht aber in gar keinem Widerspruch mit V. 2.; während nemlich diese Stelle von der ursprünglichen Berufung der Juden handelt, ist in jener die Rede von der factischen Lage der Verhältnisse, welche durch den Unglauben der Juden herbeigeführt war. Sämmtliche Verheißungen des A. wie des N. T. sind nemlich unter der Bedingung des gläubigen Gehorsams ertheilt; findet der nicht statt, so sind sie eo ipso aufgehoben, ja der Segen schlägt in sein gerades Gegentheil, in den Fluch, um. (Vergl. 5 Mos. 28, 1 ff. 15 ff.) Paulus hätte sich daher noch stärker ausdrücken können, als es 3, 9. geschieht, er hätte sagen können: die Juden haben nicht nur nichts voraus, sondern die Heiden sind ihnen jetzt vorgezogen, sie sind statt jener abgehauenen Zweige in den Ölbaum eingepflanzt worden. Nach Röm. 11, 20 ff. gilt aber auch von den Heiden dieselbe Bedingung, und sie können durch Unglauben ihre Berufung eben so gut wieder verscherzen, wie früher die Juden. Die Capp. 9—11. sind daher gleichsam ein ausführlicher Commentar über diese Stelle, aber ohne eine Fortführung des hier Begonnenen zu seyn.

1. 2. Mit Rückblick auf die vorige Deduction von der Sündhaftigkeit der Juden fragt nun der Apostel, wo denn die Vorzüge der Juden blieben? Ihre Sündhaftigkeit hatte sie den Hei-

den gleichgestellt, denn das Gesetz hatte seinen erhabenen Zweck gar nicht an ihnen erreicht. Dasselbe sollte die ἐπίγνωσις ἁμαρτίας (3, 20.) wirken, d. i. die wahre μετάνοια, statt dessen wirkte es nur wegen ihres Unglaubens und der daraus entstehenden Untreue die Sünde selbst, und zwar die schlimmste Form derselben, den geraden Gegensatz der Buße, die dünkelhafte Meinung, sie hätten keine Sünde, sie wären als leibliche Abrahamiden schon Erben des Gottesreiches. Nichts desto weniger blieb objectiv die göttliche Verheißung stehen; diejenigen Juden, welche sich im Glauben das Heil in Christo aneigneten, empfingen auch seinen ganzen Segen, ungeachtet die Masse des Volks seiner verlustig ging. (Τὸ περισσὸν steht, wie 1, 19., τὸ γνωστὸν, substantivisch, in der Bedeutung „Vorzug, Prärogativ." — An bestimmte Personen, mit denen Paulus stritte, ist auch hier, wie Reiche richtig bemerkt, nicht zu denken; die Sache wird ganz objectiv behandelt. — Der Gegensatz von κατὰ πάντα τρόπον findet sich 2 Macc. 11, 31. κατ' οὐδένα τρόπον. — Allerdings deutet πρῶτον μέν formell auf noch andere Vorzüge, die Paulus nennen wollte. Aber er fühlte ganz richtig, daß real in dem Einen, den er anführt, Alles enthalten war. — In der Auffassung des ἐπιστεύθησαν neigt sich Reiche zu der Ansicht von Koppe und Cramer, wornach es gefaßt wird: die göttlichen Verheißungen wurden ihnen fest versprochen. Allein offenbar paßt die gewöhnliche Bedeutung „anvertrauen" weit besser in den Zusammenhang, da im Folgenden eben von ihrer ἀπιστία in der Bewahrung derselben die Rede ist. Der göttlichen πίστις geschieht erst in Folge dieser ἀπιστία Erwähnung. [Über die bekannte Construction des Passivs vergl. Winer's Gramm. S. 237 f.). Die λόγια τ. Θ. sind ohne Zweifel zunächst die Verheißungen [Ap. Gesch. 7, 38. 1 Petr. 4, 11. Hebr. 5, 12.], und zwar vorzugsweise die des Messias und des Gottesreichs, auf welche sich alle andere bezogen. In sofern aber diese Verheißungen den wesentlichen Theil der h. Schrift ausmachten, geht der Ausdruck auch auf die Gesammtheit des Wortes Gottes.)

3. Der Gedankenübergang ist hier nicht ganz leicht; Tholuck hat ihn aber schon richtig ergänzt. Der Apostel setzt nemlich das notorische Factum des Unglaubens der Juden, gerade als die Verheißungen in Erfüllung gingen, voraus, und entwickelt

daraus, daß, wenn auch für die Gesammtheit der Segen verloren ging, er doch nach Gottes Treue den einzelnen Gläubigen jetzt schon gesichert bleibt, und einst auch noch nach wunderbaren Führungen dem ganzen Israel werden soll (Röm. 11, 25.). Schonend nennt er die Ungläubigen τινές, in Hoffnung, daß sich noch Viele aus Israel zu Christo wenden mögten. Vergl. 9, 1 fg. (Für ἠπίστησαν liest Cod. A. ἠπείθησαν, weil man die λόγια als gleichbedeutend mit dem Gesetz faßte. Besser nimmt man nach Paulinischer Auffassung die Sache so, daß der Unglaube als die Wurzel des Ungehorsams angesehen wird. [Vergl. zu Joh. 16, 9.] — Über πίστις, πιστεύω und den Gegensatz ἀπιστέω, vergl. zu Röm. 3, 21. — Über das in der Paulinischen Sprache so häufig vorkommende καταργεῖν vergl. zu Lc. 13, 7., in welcher Stelle es sich allein außer den Paulinischen Briefen im N. T. noch findet. In den LXX. kommt es auch nur viermal vor.)

4. Der menschlichen Untreue tritt nun Gottes unwandelbare Treue gegenüber, die sich der Sünde ungeachtet Träger seiner Verheißungen heranzubilden weiß. Denn nur so können Gottes Verheißungen erfüllt werden, daß Personen da sind, die sie annehmen; er ist also nicht nur treu im Geben und Halten der Verheißungen von seiner Seite, denn wenn alle Menschen untreu würden, blieben sie doch nicht unerfüllt, sondern er ist auch treu im Schaffen solcher, die würdig sind, sie zu empfangen. Im Cap. 9. wird dieser Gedanke ausführlich behandelt, und so gefaßt, gewinnt erst das Wort: glauben wir nicht, so bleibet Er treu, er kann sich selbst nicht leugnen (2 Tim. 2, 13.), seine volle Bedeutung. Die Ströme der göttlichen Gnade wenden sich, wenn sie von einer Seite abgewiesen werden, nach der andern, und bilden sich unter Juden und Heiden Organe für Gottes Reich, ohne doch zwingend zu wirken, ohne die Freiheit zu beeinträchtigen, vielmehr gerade sie wahrhaft begründend und vollendend. (Μὴ γένοιτο entspricht dem hebr. חָלִילָה, welches die LXX. so übertragen. [Vergl. Gesenius im Lex. unter חָלִילָה.] Bei Polybius, Arrian u. a. findet es sich auch oft. Besonders oft im N. T. bei Paulus, so im Römerbriefe noch 3, 6. 31. 6, 2. 15. 7, 7. öfter. — Gezwungen wird γινέσθω δέ aufgefaßt: „es sey vielmehr so, Gott ist wahrhaftig u. s. w." Richtig sagt Reiche, der Imperativ ist nur energischer Ausdruck für die Unumstößlich-

keit der Behauptung. — Die Worte πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης sind aus Ps. 116, 11. Sie haben in sofern ihre vollkommene Wahrheit, als der Mensch in seiner Trennung von oder wohl gar Entgegenstellung wider Gott, der allein Wesen und Wahrheit hat, der unwahre, untreue ist; so weit er treu und wahr ist, ist Gott es in ihm. Wenn demnach diese göttliche Wahrheit in einem Herzen einkehrt, da bekennt es sich selbst ohne Gott als unwahr, und fängt mit dieser ersten Wahrheit eben das wahre Leben an. [Vergl. zu V. 10 ff.] — Noch zur Bestätigung wird Ps. 51, 6. beigebracht, genau nach den LXX. In diesem Psalm ist das aus der Nacht der Sünde sich hervorarbeiten der Seele auf unnachahmliche Weise geschildert. David ringt gleichsam und rechtet mit Gott, der ihn durch die Wirkungen seines Geistes von seiner Sünde überführt; das Bekenntniß David's ist der Sieg der Wahrheit in ihm. In größerem Maaßstabe findet derselbe Kampf in der sündigen Welt statt, und der Moment des Auftauchens jedes Einzelnen ins Element des Lichtes ist das Bekenntniß, was hier ausgesprochen ist. Gott ist ewig Sieger, wenn das Geschöpf mit ihm zu rechten wagt, [und das Rechten geschieht stets, wo Gottes Führungen bezweifelt werden,] und erscheint als gerecht in allen seinen Verheißungen. — Δικαιοῦσθαι ist hier „für gerecht anerkannt werden." Vergl. zu 3, 21. — Der Parallelismus leitet allerdings darauf, daß λόγοι zunächst hier Rechtshandel bedeutet, wie Ap. Gesch. 19, 38. Allein nach der Pauliniſchen Auffassung der Stelle steht der Ausdruck dem λόγια V. 2. parallel. Demnach kann auch κρίνεσθαι nach dem Sinne des Apostels nur passivisch genommen werden, obgleich nach dem Grundtext die active Bedeutung vorherrschen sollte.)

5. Nach der Darstellung des Apostels ist demnach Gott der allein Gute, das Gute in allem Guten, so daß auch der Beste kein Verdienst hat; nur die Sünde ist des Menschen Eigenthum und Schuld, indeß selbst diese muß dazu dienen, Gottes Herrlichkeit und Tugend glänzender zu offenbaren. Dieses Verhältniß der Wahrheit zur Lüge, der Gerechtigkeit zur Ungerechtigkeit, faßt der Gott entfremdete Mensch nicht; er meint, dann könne Gott die Sünde auch nicht strafen, wenn sie Gutes hervorbrächte. Aber das Gute an ihr wirkt Gott, nicht die Sünde; sie bleibt vielmehr, was sie ist, das Fluchwürdige, und hat ihre Strafe an

und bei sich selbst. (*Δικαιοσύνη* und *ἀδικία* sind hier im allgemeinsten Sinn zu nehmen, vergl. zu Röm. 3, 21. — *Συνιστάνειν* bezeichnet hier darstellen, und durch das Darstellen in seiner eigentlichen Natur kund geben. Röm. 5, 8. — Die Formel *τί ἐροῦμεν* braucht Paulus besonders oft bei Einwürfen. Röm. 6, 1. 7, 7. 9, 14. — Über die Formel: *κατὰ ἄνθρωπον λέγω*, handelt sehr zweckmäßig Reiche zu dieser Stelle. Er bemerkt mit Recht, daß der Sinn der vieldeutigen Phrase lediglich aus dem Zusammenhange zu bestimmen ist. Es kann von der Weise aller Menschen, oder der Mehrzahl, oder einer gewissen Classe von Menschen gesagt werden. Hier bezieht man es am zweckmäßigsten auf den natürlichen Gott entfremdeten Menschen, der ohne wahre Gotteserkenntniß, und daher unfähig ist, Gottes Walten zu beurtheilen. In der Stelle Röm. 6, 19. steht dafür *ἀνθρώπινον λέγω*, wofür auch bei Profanscribenten *κατὰ τὸ ἀνθρώπινον*, *ἀνθρωπίνως*, *ἀνθρωπείως λέγω* vorkommt. Vergl. die von Tholuck zu 6, 19. angeführten Stellen.)

6. 7. Das Unstatthafte der obigen Frage beweist Paulus aus der von allen Juden anerkannten Wahrheit, daß Gott die Heidenwelt richten werde; dies sey aber unmöglich, wenn daraus, daß der Menschen Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit erhöhe, folgen sollte, daß er die Sünde nicht strafen könne. Auch der Heide könne dann sagen: auch meine Sünde hat Gottes Gerechtigkeit verherrlicht, wie kann ich denn als Sünder gerichtet werden? Reiche hat mit überzeugenden Gründen gegen Tholuck und Rückert dargethan, daß V. 6. nicht von dem allgemeinen Gericht, sondern nur von dem Gericht der Heiden zu verstehen sey, die von jüdischem Standpunkte aus als der *κόσμος* im eigentlichen Sinn, als die rechten *ἁμαρτωλοί* (Galat. 2, 16.) betrachtet werden. Nur bei dieser Auffassung nemlich hat die Argumentation Haltung, weil aus dem Anerkannten eben das Ungewisse bewiesen werden soll. Nur von den Heiden ward aber als gewiß angesehen, daß Gott sie richten werde, von sich hatten es die Juden (V. 5.) in Zweifel gezogen. Dazu kommt, daß nur bei dieser Erklärung dem *κἀγώ* (V. 7.) eine bestimmte Beziehung abzugewinnen ist. „Auch ich," sagt der Heide, „könnte Anspruch machen auf Freiheit vom Gericht, denn bei mir tritt derselbe Fall ein." Das Einzige, was sich gegen diese Beziehung

der Stelle auf die Heidenwelt mit einigem Grunde einwenden läßt, ist, daß diese jüdische Meinung vom Gericht, das über die Heidenwelt ergehen soll, falsch ist, Paulus aber nicht aus einem Irrthum argumentiren wird. Allein diese Ansicht der Juden war ja an und für sich nicht falsch, sie ward es nur dadurch, daß sie meinten, das Gericht werde die Heiden allein betreffen, nicht auch die Juden. Gerade dieses Falsche daran bestreitet aber der Apostel, und somit hat wohl die Annahme gar kein Bedenken, daß er so argumentiren konnte. (Was die Bedeutung „Heidenwelt" für κόσμος anlangt, so kann ich zwar dieselbe nicht mit Reiche in den Stellen Röm. 3, 19. 1 Kor. 13, 31. [11, 23. ist ein Druckfehler] finden*), wohl aber ist sie in Röm. 11, 12. 1 Kor. 1, 21. durch den Zusammenhang gebieterisch gefordert. Die Annahme kann auch kein Bedenken haben, da der allgemeine Begriff des Wortes „das Geschaffene in seiner Gottentfremdung" auf die Heidenwelt eingeschränkt werden darf, weil sich in ihr die Verderbniß in besonders greller Form darstellt. — Ψεῦσμα findet sich im N. T. nur hier. Im Gegensatz mit ἀλήθεια bezeichnet es den ganzen Zustand der Unwahrheit, d. i. der Gottentfremdung, aus dem alle einzelnen Äußerungen der Sünde hervorgehen. — Die göttliche δόξα ist hier die Erkenntniß seiner erhabenen Eigenschaften, die an der Folie des Gegensatzes deutlicher hervortreten.)

8. Wie zu aller Zeit, so ward auch schon zur Zeit des Apostels selbst das Evangelium geschmäht, als befördere es die Sünde**), als lehre es Böses thun, damit Gutes herauskomme, was ihn indeß nicht abhielt, Gottes Treue bei unserer Untreue zu verkündigen. Cap. 6, 1 ff. findet sich Paulus daher veranlaßt, diesen Irrthum sorgfältiger zu widerlegen und in seiner Nichtigkeit auf-

---

*) Bei der Erklärung von Röm. 3, 19. versteht dieser Gelehrte auch ganz richtig unter κόσμος die ganze Menschheit. Die Anführung der Stelle ist also hier nur ein Versehen.

**) Von solchen scheinheiligen Lästerern sagt Luther: „Gott verleihe uns Gnade, daß wir fromme Sünder (d. h. arm an Geist, demüthig) und nicht heilige Lästerer (d. h. äußerlich gesetzliche, werkheilige, stolze Geister) werden. — Denn der Christ ist im Werden, nicht im Wordenseyn; wer daher ein Christ ist, der ist kein Christ, d. h. wer sich dünket er sey schon ein Christ, da er nur ein Christ werden soll, der ist nichts."

zudecken. Wer dergleichen behaupten kann, spricht sich selbst das Urtheil, indem er kund gibt, daß die Natur der Gnade und Liebe, welche sie im Herzen anfacht, ihm gänzlich unbekannt ist. Ohne Zweifel waren es Menschen, wie die Judaisten, mit denen Paulus in Galatien zu kämpfen hatte, welche solche Lästerungen ausbreiteten. (Was die Construction des Satzes betrifft, so ist καὶ μή als Anakoluth zu fassen; der Apostel wollte anfangs mit ποιήσωμεν fortfahren, reihte aber nachher mit ὅτι den Hauptgedanken unmittelbar an λέγειν in dem Zwischensatze an. Die Conjectur ἔτι ist daher eben so unstatthaft, als die Auslassung des ὅτι. — Ἔνδικος, was ἐν τῇ δίκῃ gegründet ist, findet sich im N. T. nur noch Hebr. 2, 3.)

9. Nach der Beseitigung dieser Mißverständnisse der wichtigen Wahrheit, daß der Menschen Untreue Gottes Treue nicht aufhebt, konnte der Apostel denn den Schlußgedanken seiner ganzen Beweisführung in den beiden ersten Capiteln hinstellen, daß alle, Juden wie Heiden, unter der Sünde seyen. Er trat durch diese Behauptung der Erklärung über die großen Vorzüge der Juden (3, 1.) keineswegs entgegen, denn für jeden Juden, der seine Sündhaftigkeit anerkannte, an dem also das Gesetz seinen Zweck erfüllt hatte, indem es ihm den Mund stopfte (V. 19.) und Erkenntniß der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit in ihm weckte (V. 20.), galten dieselben noch in ganzer Ausdehnung. Aber für jene τινές (V. 3.), welche die Masse des Volks bildeten, waren allerdings die Vorzüge verloren, denn in ihnen war die Wahrheit der Lüge so sehr gewichen, daß sie nicht einmal die Grundwahrheit des Bekenntnisses der Sündhaftigkeit mehr festhielten, sondern auf äußerliche Dinge, als wesentliche Prärogative, pochten. Allein die wahren inwendigen Juden daher, unter Israeliten und Hellenen, die Armen, Demüthigen, Heilsbedürftigen, allein diese empfingen die Verheißung. Da aber jedem freistand, ein solcher zu werden, indem er nur sein Widerstreben gegen den Geist der Wahrheit, der ihm seine Sünde bezeugte, aufzugeben brauchte, so konnte sich niemand beklagen; Gott erschien gerecht, wie in seinen Verheißungen, so auch in ihrer Erfüllung. (*Τί οὖν;* wird besser als besonderer Satz genommen. Vollständig findet er sich Ap. Gesch. 21, 22. — *Προέχω* findet sich im N. T. nur hier, es heißt im Activ „voraushaben," prae-

stare. Hier ist aber die passivische Form von der Bedeutung „vorziehen" abzuleiten, die auch in der profanen Gräcität vollkommen gesichert ist; „werden wir von Gott vorgezogen?" Die Anwendung der Bedeutung „vorschützen" — haben wir Vorschutz, d. h. können wir etwas vorschützen, welche nach dem Vorgange von Ernesti, Morus, Koppe u. A. Meyer und Fritzsche wieder vertheidigt haben, ist zwar sprachlich ganz statthaft, aber dem Zusammenhange nicht gemäß. Denn es handelt sich nicht darum, ob der Jude etwas vorschützen, zu seiner Vertheidigung vorbringen könne, sondern ob er einen Vorzug vor den Heiden habe oder nicht. — In οὐ πάντως könnte die Negation allerdings den Begriff des πάντως beschränken, „nicht in jeder Hinsicht;" allein der Zusammenhang fordert, daß πάντως als Schärfung der Negation genommen werde, nequaquam. — Wenn man angestanden ist, dem πάντες seine vollständige Bedeutung zu lassen, und es durch πολλοί erklären wollte, obgleich doch das folgende οὐδὲ εἷς über den Sinn des Apostels gar keinen Zweifel übrig läßt; so rührt dies aus der Unklarheit über die eigentliche Beschaffenheit der ἀκροβυστία νόμον τελοῦσα [2, 27.] her, der doch natürlich auch eine περιτομὴ νόμον τελοῦσα [11, 4.] zu jeder Zeit der Geschichte an der Seite stehend zu denken ist. Diese Unklarheit hat bei den meisten, selbst unter den neuern Erklärern, der Schärfe der Auffassung dieses ganzen Abschnitts ungemein geschadet. Zu V. 10—18. wird sogleich die weitere Erörterung darüber folgen. — Προαιτιάομαι findet sich im N. T. nur hier. — In dem ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι ist die Sünde als eine beherrschende Gewalt gedacht [vergl. zu Röm. 7, 1 ff. und 7, 14. πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν], von der eine λύτρωσις nothwendig ist. Die beiden parallelen Stellen Röm. 11, 32. Galat. 3, 22. erklären diese Worte ungemein. Vergl. die Auslegung zu denselben.)

10—18. Da dem hochmüthigen natürlichen Menschen nichts unerträglicher ist, als das Bekenntniß seiner Sündhaftigkeit, d. i. nicht bloß einzelner sündlicher Handlungen, sondern der sündlichen Verderbtheit überhaupt, der Unfähigkeit, irgend etwas Gutes aus sich zu thun; so richtet der Apostel mit Recht alle Kraft auf diesen Beweis. In einer langen Reihe alttestamentlicher Stellen weist er nach, wie das Wort Gottes seine Lehre bestätigt, indem es keinem Menschen ohne Ausnahme eine wahre δικαιο-

σύνη zuschreibt. Hier nun aber fragt sich, wie die Behauptungen des Apostels 2, 14. 26. 27. mit unserer Stelle zu vereinigen sind. Dort war nemlich von einzelnen Heiden die Rede, die das Gesetz halten, und auch unter den Juden müssen natürlich gar manche Fromme angenommen werden, von denen sich dasselbe sagen ließ. (Vergl. Lc. 1, 6.) Die gewöhnlichen Annahmen, daß der Apostel nur von seinen Zeitgenossen rede; oder zweitens daß das Halten des Gesetzes nur von einem äußerlichen, nicht aber von dem innern Gesetz, wie es Christus in der Bergpredigt schärft, zu verstehen sey; oder endlich daß die Worte des Apostels nur von der Masse gelten, einzelne Ausnahmen aber von ihm nicht in Abrede gestellt würden, sind, ohne daß die Wahrheit zu verkennen wäre, die in der zweiten Bemerkung liegt, doch bloße Nothbehelfe, welche die Schwierigkeit nicht im Grunde lösen. Namentlich aber ist die letztere Ansicht ganz irre leitend, daß von der allgemeinen Regel der Sündhaftigkeit einzelne Ausnahmen zu statuiren seyen, denn der ganze Beweis des Apostels von der Nothwendigkeit eines neuen Heilsweges für alle Menschen ohne Ausnahme ruht auf der ausnahmlosen Sündhaftigkeit aller. Wie schon oben angedeutet ward, ist nur eine Auffassung der Stelle möglich, wodurch alle Paulinischen Ideen ihre vollkommene Harmonie erhalten. Der Apostel denkt sich nemlich unter den Treuen, welche das Gesetz halten, diejenigen, welche mit ernster Bemühung ihrer Erkenntniß gemäß zu wandeln, die demüthige Einsicht ihrer Armuth und wahre Erlösungsbedürftigkeit verbinden, wie der Hauptmann Cornelius (Ap. Gesch. 10.) ein solches Beispiel darstellt. Diese Treuen sind also so wenig von der allgemeinen Sündhaftigkeit ausgeschlossen, daß sie aufs Entschiedenste sich selbst als Sünder bekennen und dem Worte Gottes gegen sich Recht geben*). Diejenigen, bei denen mit ernstem Streben, das Gesetz zu halten, diese Demuth nicht verbunden ist, haben eine bloße Scheingerechtigkeit, indem sie das Gesetz, dessen einzelne Gebote alle auf Liebe und Wahrheit zurückkommen, gerade in dem innersten Kern gröblich verletzen durch Lieblosigkeit und Leugnung ihrer Gottent-

*) Dieses Bekenntniß ist in ihnen das erste Werk, das in Gott gethan ist, weshalb sie sich nicht scheuen, an das Licht zu kommen. (Vergl. zu Joh. 3, 20. 21.)

fremdung. Ihnen gilt daher die Rede Röm. 2, 1 ff. Sünder sind demnach alle Menschen ohne Ausnahme; sie unterscheiden sich nur dadurch, daß die einen der Wahrheit die Ehre geben und sich selbst als solche bekennen; an diesen hat das Gesetz seinen Zweck erreicht, sie sind reif fürs Evangelium; während die andern entweder in völligem Tode der Sünde ohne Rüge des Gewissens dienen, oder wenn sie durch dieselbe auch zu einem gewissen gesetzlichen Streben geleitet werden, doch aus diesem selbst nur neue Sünde sich zuziehen, nemlich hochmüthige Selbstgefälligkeit und Verachtung Anderer. (Im Codex Alexandrinus sind die sämmtlichen Stellen, die Paulus hier anführt, in Ps. 14. aufgenommen, ohne Zweifel nur nach dieser Stelle. — V. 10—12. sind nach Ps. 14, 1—3. frei citirt. — *Συνιῶν* = מַשְׂכִּיל. — *Ἐκκλίνω* = סוּר. — *Ἀχρειόω* findet sich im N. T. nur hier. Öfterer bei Polybius. — V. 13. ist aus Ps. 5, 10. Das Bild ist wahrscheinlich von Raubthieren entlehnt. — *Ἐδολιοῦσαν* böotische Form für *ἐδολιοῦν*. Die Worte *ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν* sind aus Ps. 140, 3. — V. 14. nach Ps. 10, 7. Der hebr. Text hat מִרְמוֹת, welches nicht *πικρία*, sondern Betrug heißt. Wahrscheinlich lasen die LXX. anders. — V. 15. 16. ist aus Jes. 59, 7. 8. genommen. — *Συντρίμμα καὶ ταλαιπωρία* entspricht dem שֹׁד וָשֶׁבֶר. — V. 18. ist aus Ps. 36, 1. *Ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν* = לֶנֶגֶד עֵינָיו. Unleugbar gehen nun zwar diese Stellen des A. T. in ihrem nächsten Zusammenhang auf speciellere Verhältnisse, aber in diesen findet der Apostel das Allgemeine abgespiegelt; und mit Recht. Denn jeder Keim der Sünde enthält die Möglichkeit aller ihrer Gestaltungen in sich, und ohne denselben ist Niemand. Je schärfer daher das innere Auge geöffnet ist, desto mehr erkennt der Mensch in seinem Herzen die Quelle jeglicher Verirrung. Auch der geringste Sauerteig versäuert den ganzen Teig; der Mensch ist vor Gott nur entweder ganz heilig oder ganz Sünder.)

19. Die Schilderung der Sündhaftigkeit in den angeführten Stellen hat einen so objectiven Charakter, daß sie nicht bloß auf die Juden paßt, sondern eben so gut auf die Heiden. Auch verbietet solche Äußerungen der Sünde nicht weniger das Naturgesetz, als das geschriebene Mosaische Gesetz. Daher faßt der Apostel die Stellung der Menschen zum Gesetz schließlich ganz allgemein

auf und erklärt, daß das Gesetz jeden, der solche sündliche Regungen in sich habe, verdamme, keiner könne sich aber von denselben ganz freisprechen, daher sey auch jeder ohne Ausnahme dem Gesetz verfallen. Der Zusammenhang fordert, daß V. 19. und 20. νόμος in demselben Sinn genommen werde, nun aber sind die Folgerungen, welche Paulus zieht, ganz allgemein, aus dem Inhalt der beiden ersten Capitel abgeleitet, folglich muß auch νόμος hier ganz allgemein das Gesetz als solches bedeuten, sowohl das Mosaische, und zwar in seinem moralischen Theil vorzugsweise, als das ins Herz geschriebene (2, 15.). Von einer Beziehung auf die angeführten Stellen als solche ist daher hier nicht die Rede, sondern nur von einer Beziehung auf ihren Gedankeninhalt. Jedes Gesetz spricht gegen solche Sünden zu denen, die ihm unterworfen sind. Ganz inconsequent versteht Reiche nur die Juden und bezieht dann doch πᾶς ὁ κόσμος auf alle Menschen. Das letztere fordert freilich der Zusammenhang gebieterisch, aber eben deshalb muß auch νόμος in der umfassendsten Bedeutung genommen werden. (Die Ausdrücke λέγειν und λαλεῖν sind hier genau nach ihrem Begriff unterschieden; jenes bezeichnet mehr die innere Seite der Gedankenerzeugung und Wortbildung, λαλεῖν mehr die äußere Seite des Aussprechens des Innern. Der Dativ λαλεῖ τοῖς ἐν τῷ νόμῳ ist natürlich zu fassen: das spricht es aus für die im Gesetz Lebenden, d. h. damit sie es erfüllen. — Bei dem Ausdruck οἱ ἐν τῷ νόμῳ denkt man zwar zunächst an 2, 12., wo derselbe die Juden bezeichnet; der Zusammenhang in unserer Stelle ist aber zu zwingend, als daß sich diese Bedeutung hier festhalten ließe. Der Gedanke ist demnach so zu fassen, daß dadurch die der Sphäre des Gesetzes Unterworfenen bezeichnet werden, ohne daß auf die weitere oder engere Sphäre des Gesetzes bei Juden und Heiden Rücksicht genommen wäre. — Στόμα φράσσειν ist starker Ausdruck für „zum Schweigen bringen," hier durch Überführung vom Unrecht. — Ὑπόδικος, der δίκη verfallen, findet sich im N. T. nur hier. — Fälschlich fassen hier die meisten Interpreten, selbst Tholuck und Reiche, ἵνα ekbatisch, da es doch offenbar τελικῶς zu verstehen ist. Die starken Schilderungen von der Sündhaftigkeit der Menschen in der Schrift haben den Zweck, jede Entschuldigung auszuschließen. Richtig sagt schon Calvin: ut praecidatur omnis tergiversatio et excusandi facultas.)

20. Als das große entscheidende Endresultat seiner ganzen Beweisführung über das Wesen der Sünde stellt der Apostel mit Rückblick auf Röm. 1, 16. 17. demnach hin, daß der Mensch in seinem natürlichen Zustande durch Werke des Gesetzes die wahre *δικαιοσύνη* nicht erlangen könne*), indem das Gesetz nur Erkenntniß der Sünde wirke. Daher bedürfe es denn der Offenbarung eines neuen Heilsweges, dem zufolge die *δικαιοσύνη* ohne Gesetz offenbart und mitgetheilt werde; diesen hätten nun Juden wie Heiden zu betreten, um das Heil zu erlangen. (V. 21 ff.) Die Unmöglichkeit, durch *ἔργα νόμου* zur *δικαιοσύνη* zu gelangen, liegt nemlich begründet in dem absoluten Charakter des Gesetzes, wornach die geringste Übertretung und die einmalige**), eine Übertretung des ganzen Gesetzes und für immer ist (Galat. 3, 10.). Die menschliche Schwachheit (*σάρξ*) vermag ohne Hülfe des göttlichen *πνεῦμα* diesen absoluten Forderungen nicht zu genügen. Das Gesetz hat aber auch keineswegs den Zweck, die wahre *δικαιοσύνη* im Menschen zu realisiren (Galat. 3, 19. 21.), es soll vielmehr nur die sittliche Vollendung als Ziel zeigen, dadurch die *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* wirken und so eine Vorbereitung für das Evangelium seyn (Galat. 3, 25.). Diese *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* ist aber keineswegs als ein bloßes kaltes Wissen von der Sünde aufzufassen, das kann auch der ganz erstorbene Mensch haben, an dem das Gesetz gar nicht sein Amt erfüllt hat, sondern als eine wahre Erkenntniß ihrer Natur und ihres Wesens zu verstehen. Diese ist nur denkbar in Verbindung mit tiefem Schmerz über dieselbe und mit lebendiger Sehnsucht nach der Erlösung von ihr. Die *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* ist also gleichbedeutend mit der *μετάνοια*, auf die Johannes der

---

*) Die erste Hälfte dieses Verses scheint, wie die Parallelstelle in den Schlußworten von Galat. 2, 16., eine Reminiscenz aus Ps. 143, 2. zu seyn.

**) Das Volksgefühl hat diese Wahrheit in dem Sprichwort ausgedrückt: wer einmal stiehlt, ist und bleibt immer ein Dieb; stiehlt er auch nichts wieder, so ist er doch für immer einer, der gestohlen hat. So behält auch der Uebertreter im Geringsten für immer den Charakter des Sünders vor dem heiligen Gott, bis die *ἄφεσις τῆς ἁμαρτίας* und die *δικαίωσις* diesen character indelebilis getilgt hat.

Täufer, als Frucht der altteſtamentlichen Ökonomie, taufte. (Vergl. zu Mt. 3, 1.) Sie bezieht ſich nicht auf einzelne ungeſetzliche Handlungen und die unangenehmen Folgen derſelben, ſondern auf die Sünde ſelbſt, und zwar die des ganzen Menſchen, alſo auf den habitus peccandi*). Die Sünde in ihrer wahren Natur iſt aber immer die ἀπιστία (Joh. 16, 9.), aus der als aus ihrer Quelle alle übrigen ſündlichen Äußerungen entſtrömen. Daher kann man ſagen, die ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, als die λύπη κατὰ Θεόν (2 Kor. 7, 10.), hat den Keim des Glaubens ſchon nothwendig in ſich. Nur die Wahrheit kann die Lüge als ſolche erkennen, nur die πίστις die ἀπιστία ergründen. Wiewohl daher das Geſetz den Fluch wirkt (Galat. 3, 10.) und der Menſch in der ἐπίγνωσις ἁμαρτίας dieſen Fluch des Geſetzes tief empfindet, ſo hat dieſelbe doch auch den Segen wieder in ſich beſchloſſen, und die tiefſte Buße iſt deßhalb am fernſten von Verzweiflung, indem das gedemüthigte und zerſchlagene Herz als ein bereits gläubiges Gott wohlgefällig iſt (Pſ. 51, 19.) und der Herr nur aus dem, was er zuvor zu Nichts gemacht hat, Etwas ſchafft, nemlich den neuen Menſchen, geſchaffen in Chriſto Jeſu zu guten Werken (Epheſ. 2, 10.).

---

*) Ganz treffend unterſcheidet Stier (Andeut. Th. II. S. 269.) die ἐπίγνωσις ἁμαρτίας von der bloßen ἐπίγνωσις τοῦ δικαιώματος τοῦ Θεοῦ (1, 32. 2, 2.), welche der Verſunkene ſowohl, als der Schein-Beſſere im Gewiſſen trage.

Zweiter Abschnitt.

(3, 21—5, 11.)

Darstellung des neuen Heilsweges in Christo.

Nachdem der Apostel so den Grund für seine dogmatische Entwicklung gelegt hat, indem das Bedürfniß eines neuen Heilsweges nachgewiesen war, geht er an die Schilderung dieses Weges selbst. In demselben gestaltet sich alles anders, als es unter dem A. T. gewesen war; statt der Forderungen des Gesetzes spricht die Gnade, statt der Werke wird Glaube vorausgesetzt, doch aber das Gesetz nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt (3, 21—31.). Auf diesen Heilsweg, sagt Paulus, deute auch das A. T. selbst schon hin, indem namentlich Abraham, der Stammvater Israels, nicht durch Werke, sondern durch den Glauben gerecht geworden sey, und nur die Beschneidung als ein Zeichen und Siegel des Glaubens, den er schon in der Vorhaut hatte, empfangen habe. Es sey demnach der Glaube an Christum zwar ein neuer Weg, aber auch wieder der uralte, den alle Heiligen gegangen seyen (4, 1—25.). Dieser Weg führe folglich allein zum Ziel, und selbst die Leiden, welche mit dem Wandel auf demselben verbunden wären, müßten zur Vollendung des Menschen dienen. Statt des Furchtgeistes werde nemlich dadurch die Liebe in seinem Herzen ausgegossen, welche von der überschwänglichen Liebe Christi entzündet sey (5, 1—11.).

§. 6. Die Lehre von der freien Gnade in Christo.

(3, 21—31.)

Bevor wir die Erklärung dieser wichtigen Stelle, der Akropolis des christlichen Glaubens, beginnen, müssen wir die Hauptbegriffe, deren sich Paulus zur Bezeichnung seiner Ideen bedient, erläutern, und die verschiedenen Standpunkte beleuchten, von denen sie beurtheilt worden sind. Zu den Hauptbegriffen, um welche es sich bei der Auffassung der Paulinischen Lehre handelt, gehört zuvörderst die δικαιοσύνη, wodurch das gemeinsame Ziel, sowohl der Ökonomie des A., als des N. Ts., bezeichnet wird. In der Bestimmung dieses Begriffs hat man gemeiniglich darin geirrt, daß man entweder zu viele Bedeutungen aufgezählt hat, die bloß aus oberflächlicher Ansicht einzelner Stellen abgeleitet wurden (so hat Schleusner nicht weniger als 14 Bedeutungen für δικαιοσύνη), oder wenn man, wie Bretschneider und Wahl, weniger Bedeutungen annahm, sie doch nicht in ihrer Entfaltung aus der Grundbedeutung nachzuweisen bemüht war. Ungeachtet mehrere Monographieen über diesen Begriff, wie von Storr (in seinen opusc. acad. Vol. I.), von Koppe im vierten Excurs zum Galaterbriefe, von Tittmann (de synonymis N. T. I. p. 19 sqq.) und von Zimmermann, entbehren wir doch immer noch einer gründlichen Entwickelung dieses wichtigen Begriffs aus seiner Urbedeutung. Nachstehenden Versuch lege ich daher der Prüfung der Gelehrten vor.

Die Wurzel für δίκαιος, δικαιοσύνη, und alle damit in Verbindung stehende Ausdrücke, ist das Wort δίκη, dessen Grundbedeutung „Art und Weise, richtiges Verhältniß," ist, wie Timäus im Platonischen Lexikon erklärt: ὁ τρόπος καὶ ἡ ὁμοιότης. Seine Hauptanwendung fand nun dieser Begriff im Sprachgebrauch für die Verhältnisse des Rechts, und δίκη bezeichnete demnach das richtige Verhältniß zwischen Schuld und Strafe, zwischen Verdienst und Lohn. In der Anwendung auf irdische Verhältnisse hat nach dieser Grundbedeutung der Gebrauch von δίκαιος, δικαιοσύνη

κ. τ. λ. keine Schwierigkeit; allein auf höhere Verhältnisse übertragen, entsteht durch die Mannigfaltigkeit der Beziehungen Dunkelheit. Am besten unterscheiden wir hier zwei Relationen, erstlich Gottes zu den Menschen, und sodann der Menschen zu Gott, darnach ergiebt sich folgende Differenz der Bedeutungen. Da in Gott, als dem vollkommenen Wesen, alle Eigenschaften absolut sind, so ist auch die δικαιοσύνη in ihm absolut zu denken, so daß er alle Verhältnisse absolut richtig ordnet. Die iustitia Dei, qua iustus est, offenbart sich also nach der Verschiedenheit der Menschen verschieden. Gegen die Bösen offenbart sie sich strafend, gegen die Guten dagegen belohnend. Hiernach hat δικαιοσύνη, von Gott und seinem Verhältniß zu den Menschen angewendet, nicht bloß die Bedeutung strafende Gerechtigkeit, sondern auch die Bedeutung Güte, Gnade. Daß auch צְדָקָה im Sprachgebrauch des A. T., wie der Rabbinen, so gebraucht werde, hat neulich Tholuck (Erkl. der Bergpredigt S. 347 ff.) ausführlich dargethan. (Vergl. Ps. 24, 5. Sprichw. 21, 21. mit Matth. 1, 19. 6, 1. 2 Kor. 9, 10.) Was aber zweitens die Stellung des Menschen zu Gott betrifft, so ist dieselbe zunächst im gegenwärtigen Zustande ein gestörtes Verhältniß zu Gott, die ἀδικία. Das richtige Verhältniß, die δικαιοσύνη, muß erst von ihm gesucht werden. Dieses Suchen gelangt aber erst stufenweise zum Ziel. Es beginnt nemlich der gottentfremdete Mensch damit, das ihm von außen entgegentretende Gesetz Gottes äußerlich zu halten, und durch ein seiner Einsicht entsprechendes aufrichtiges Bestreben dieser Art tritt er in ein relativ richtiges Verhältniß zu Gott. Deshalb wird ihm eine δικαιοσύνη τοῦ νόμου, oder ἐκ νόμου, eine δικαιοσύνη ἰδία (Röm. 10, 3. Phil. 3', 9.), zugeschrieben *), weil der Mensch sie gleichsam mit seinen eignen, nach dem Fall ihm gebliebenen sittlichen Kräften ohne Wirkung der Gnade, zu Stande bringt. Mehr innerlich gefaßt indeß sind natürlich auch diese Kräfte Gottes und auch die eigne Gerechtigkeit kann nicht ohne Gott und seine Mitwirkung zu Stande kommen; nur die Gnade im eigentlichen und speciellen Sinn erscheint bei derselben noch nicht wirksam. Bei diesem relativ richtigen

*) Gleichbedeutend damit braucht Paulus auch das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου, oder ἐν νόμῳ, διὰ νόμου, vergl. Galat. 2, 16. 21. 3, 11.

Verhältniß kann es aber nicht bleiben, vielmehr muß es zu einem absolut richtigen Verhältniß kommen; nicht bloß die äußere That, sondern auch die Gesinnung und Neigung muß dem göttlichen Gesetz entsprechen. Dieses aber, weil es eine innerliche Umwandlung voraussetzt, kann der Mensch aus sich und eigner Kraft nicht zu Stande bringen, daher heißt es *δικαιοσύνη Θεοῦ*, oder *ἐκ πίστεως*, = *διὰ πίστεως* (Galat. 2, 16.), weil Gott sie schenkt und der Mensch sie im Glauben empfängt. Hier ist es Gott selbst im Menschen, der Christus in uns, der Gottes Forderungen an ihn Genüge thut*), und so ist das auf der Seite des Bösen nicht als Substanz, sondern als bloßes Verhältniß sich Darstellende, auf der Seite des Guten in seiner Vollendung in die Substantialität übergegangen; denn nichts ist wahrhaft gut, als Gott selbst und seine Wirkung, wo er aber wirkt, da eben ist er auch. Hieraus ergiebt sich nun der Gebrauch der von *δίκαιος* abgeleiteten Ausdrücke sehr leicht. *Δικαιόω* = הִצְדִּיק, bedeutet die göttliche Thätigkeit des Hervorrufens der *δικαιοσύνη*, welches natürlich das Anerkennen derselben als solcher in sich schließt. *Δικαιοῦσθαι* = צָדַק, bezeichnet dagegen den Zustand des *δίκαιος εἶναι* und das als solcher anerkannt werden. In beiden Ausdrücken tritt bald mehr die Seite des Gerechtmachens oder des Gerechtgemachtseyns, bald die des als Gerechtanerkennens, Erklärens oder Erklärtseyns hervor, aber immer so, daß die letztere die erstere zur Voraussetzung hat. Von Gott kann nie etwas als gerecht anerkannt oder dafür erklärt werden, was es nicht ist. *Δικαίωμα* = *τὸ δίκαιον*, bedeutet das Richtige für ein einzelnes Verhältniß, so daß es gleichbedeutend mit *ἐντολή*, מִשְׁפָּט, חֹק gebraucht wird. *Δικαίωσις* dagegen bezeichnet die Action des *δικαιοῦν* abstract gefaßt, die Thätigkeit des Gerechtmachens (Röm. 4, 25. 5, 18.). Nur in zwei Stellen Röm. 5, 16. 18. geht die Bedeutung von *δικαίωμα* in die von *δικαίωσις* über, was aber in dem eigenthümlichen Zusammenhange derselben seinen Grund hat, wie bei der Auslegung näher nachgewiesen werden wird.

---

*) Daher heißt sie bei Paulus auch *δικαιοσύνη ἐκ Θεοῦ* (Phil. 3, 9.), was gleichbedeutend ist mit *δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ* (Gal. 2, 17.), weil die

Nach dieser Darstellung leuchtet ein, daß die gewöhnliche Übertragung des Wortes *δικαιοσύνη* durch „Tugend, Rechtschaffenheit," vom Pelagianisch-rationalistischen Standpunkte aus gemacht wird und daher höchstens statthaft ist für die *δικαιοσύνη τοῦ νόμου*. Für die Glaubensgerechtigkeit paßt diese Übertragung durchaus nicht; wir werden daher am besten thun, *δικαιοσύνη* im Deutschen durch „Gerechtigkeit," und zwar „Gerechtigkeit Gottes" zu geben*), indem auch die Formeln: „Rechtfertigung," oder „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt," sofern sie gleichbedeutend mit „Gerechterklärung" genommen werden, wenigstens nicht die nächste und ursprüngliche Bedeutung des Worts ausdrücken, wie der Ausdruck *γίνεσθαι δικαιοσύνη Θεοῦ ἐν Χριστῷ* 2 Kor. 5, 21. klar zeigt.

Zu dem gemeinsamen Ziele der *δικαιοσύνη* führen demnach zwei Wege, erstlich der durch den *νόμος*, zweitens der durch die *χάρις*. Beiden stehen von Seiten des Menschen entsprechende Momente gegenüber, dem *νόμος* die *ἔργα*, der *χάρις* die *πίστις*. Diese Begriffe verlangen nun ebenfalls noch ihre nähere Bestimmung. Was zunächst den Begriff des *νόμος* anlangt, so wird damit im weitesten Sinne der göttliche Wille bezeichnet, sofern er fordernd dem Menschen entgegentritt. Die einzelnen Äußerungen des *νόμος* in concreten Verhältnissen heißen *ἐντολαί* oder *δικαιώματα*. Das göttliche Gesetz offenbart sich aber eben so wohl unter den Heiden, als innere Stimme des Gewissens (Röm. 2, 25.), als im A. T. durch die Mosaischen Institutionen, in welchen neben den moralischen auch cärimonielle und politische Anordnungen sich finden, als endlich auch im N. T., wo Christus, namentlich in der Bergpredigt, das Gesetz in seiner *πλήρωσις* aufstellt. Diese *πλήρωσις* hat ihr Wesen nicht darin, daß sie durchaus neue und andere Gesetze mittheilt, als das Gesetz des Gewissens und Mosis; sondern daß sie die Natur dieser selbigen Gesetze in ihrer innersten Tiefe offenbar macht. Sie ist daher eine

---

Verbindung mit Christo im Glauben (das *εὑρεθῆναι ἐν Χριστῷ* Phil. 3, 9.) dieselbe vermittelt.

*) Vergl. Augustin (de spir. et litt. c. 9.), der ganz richtig erklärt: justitia Dei, non qua iustus est, sed qua induit hominem, cum iustificat impium.

bloße Entfaltung des Einen Grundsatzes: ihr sollt vollkommen seyn wie Gott (Mt. 5, 48.), das eins ist mit dem: liebe Gott über alles, denn durch die Liebe theilt sich eben der Vollkommene mit und schafft Vollkommene. Ganz falsch ist nun, in der Paulinischen Darstellung des Heilsweges den Begriff des Gesetzes auf irgend eine dieser Formen seiner Äußerung zu beschränken, wie es namentlich vom Pelagianisch-rationalistischen Standpunkte aus gewöhnlich ist, bloß an den cärimoniellen Theil des alttestamentlichen Gesetzes zu denken. Der Apostel spricht von allen Menschen, Juden wie Heiden, es ist daher auch das Gesetz in weitester Bedeutung zu nehmen, so daß der Sinn des *χωρὶς νόμου* ist: „in keiner Form kann der *νόμος* die *δικαιοσύνη* hervorbringen in ihrer Innerlichkeit; nur eine scheinbare, bloß äußere *δικαιοσύνη* ist auf dem gesetzlichen Standpunkte möglich." Betrachten wir ferner das Verhältniß des Menschen zum Gesetz*), die *ἔργα*, näher, so finden wir, daß drei Classen derselben unterschieden werden. Erstlich *ἔργα πονηρά* oder *κακά* (Röm. 13, 3.), d. h. grobe Übertretungen der Gebote, *ἔργα σκότους* (Röm. 13, 12.), oder *σαρκός* (Galat. 5, 19.), auch *ἁμαρτήματα, παραπτώματα, παραβάσεις*, Äußerungen der *ἁμαρτία*, des sündigen Zustandes des Menschen. Zweitens *ἔργα νεκρὰ* (Hebr. 6, 1. 9, 14.), oder *νόμου*, d. h. Werke, die zwar äußerlich den Geboten entsprechen, aber nicht aus der absolut reinen Gesinnung entspringen; diese geben demnach in ihrer Verbreitung über das ganze Leben den Zustand der *δικαιοσύνη ἰδία*, die allerdings höher steht, als der Zustand der groben Gesetzesübertretung, allein doch nur dann, wenn sie das Bewußtseyn der Entfernung vom Ziel, die wahre *μετάνοια*, in ihrer Begleitung hat. Hat sie diese nicht bei sich, so wird sie eine pharisäische Selbstgerechtigkeit, die nicht minder fern von Gott ist, als grobe Gesetzesübertretung, denn sie ist selbst ebenfalls eine, ja die gröbste Gesetzesübertretung, weil sie das Grundgesetz aller Gebote, die Liebe, übertritt, welche Selbstentäußerung ist, während jene sich als Selbsterhebung dar-

*) Der allgemeine Charakter der gesetzlichen Stellung ist die vorherrschende Activität (das *ποιεῖν*), während die neutestamentliche vorherrschende Passivität ist, d. h. Empfänglichkeit für die göttlichen Lebenskräfte, durch welche denn freilich eine neue höhere Activität erzeugt wird.

stellt. (Vgl. zu Röm. 2, 1 ff.) Die dritte Classe von Werken sind endlich die ἔργα ἀγαθά, oder πίστεως, auch ἔργα καλά (Tit. 2, 7. 14. Kolosſ. 1, 10.), ἔργα τ. Θ. (Joh. 6, 28.); in ihnen findet nicht bloß eine äußere, sondern auch eine innere Conformität mit dem Gesetze statt. Sie sind daher nur möglich durch die, die Kräfte der χάρις empfangende πίστις, die guten Werke sind nemlich Früchte (καρποί), d. h. organische Erzeugnisse des innern Lebens, und edle Früchte kann natürlich nur der veredelte Baum tragen; dieser kann aber auch nicht ohne dieselben gedacht werden, indem seine innere Lebenskraft sie nothwendig hervortreibt. Wenn Paulus daher die ἔργα als unfähig zur δικαιοσύνη zu führen bezeichnet, so meint er zunächst die zweite Classe; aber selbst von der dritten Classe sagt er nicht das Gegentheil, weil er lieber das Princip, die πίστις, hervorhebt, als die Wirkungen; anders Jakobus (2, 24.).

Was nun den zweiten Weg, die Gnade, anlangt, so ist diese eben so wohl im A. T., wie das Gesetz auch im N. sich findet, nur herrscht freilich dieselbe im neuen Bunde vor, und offenbart sich hier in ihrer vollen Kraft, während sie vor Christus nur in schwächerer Äußerung auftritt. Die χάρις ist nemlich im weitesten Sinne der göttliche Wille, in sofern er sich nicht fordernd, sondern mittheilend offenbart*). Da nun Gerechtigkeit und Gnade die ewigen Offenbarungsformen Gottes sind, so wirkt er auch in der Form der Gnade unter Heiden und Juden, nur konnte sie sich in diesen Lebensweisen bloß als tröstend und verheißend darstellen, als real und schöpferisch sich mittheilend trat sie erst im N. T. auf nach Vollendung des Werkes Christi. Alle frühern Gnadenwirkungen waren daher gleichsam nur ein Anhauchen der Menschheit, in dem Erlöser wurden erst die Gnadenströme ausgegossen. (Vergl. zu Joh. 1, 14.) Vorzugsweise wird daher auch Christo die χάρις zugeschrieben, während im Vater die ἀγάπη, d. i. die Quelle der χάρις, ruht. (Vergl. zu 2 Kor. 13, 13.)

---

*) In Beziehung auf das Geschöpf hat daher χάρις den Begriff des Unverdienten, vergl. Röm. 3, 23. 4, 4. Die Lebensmittheilung des Vaters an den Sohn heißt nicht χάρις, sondern ἀγάπη. In sofern aber das Geschöpf zugleich als unglücklich gedacht wird, steht ἔλεος, σπλάγχνα, für χάρις. (Vergl. die Hauptstelle 2 Kor. 13, 13.)

Keineswegs ist aber die Gnade als bloße Selbststeigerung der natürlichen Kräfte des Menschen zu fassen, sondern als Mittheilung eines höhern, absolut reinen und vollkommenen Princips, nemlich des πνεῦμα ἅγιον, zu dem sich das menschliche πνεῦμα verhält wie die ψυχή zum πνεῦμα. (Vgl. zu Röm. 8, 16.)

Was endlich das Verhältniß des Menschen zur χάρις, nemlich die πίστις, betrifft, so haben wir allerdings im ersten Bande des Commentars (zu Mt. 8, 2. 13, 58. Mr. 9, 20—27. Mt. 21, 17 ff.) schon öfterer über diesen Begriff gesprochen; allein seine Wichtigkeit fordert hier eine erneute, zusammenfassende Erwägung. Wir gehen zunächst davon aus, daß auch dieser Begriff bei allen neutestamentlichen Schriftstellern nur Eine Grundbedeutung hat, welche sich nach gewissen Beziehungen modificirt. Die h. Schrift giebt uns diese Grundbedeutung selbst in einer förmlichen Definition an, indem sie den Glauben bestimmt als: ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων (Hebr. 11, 1.). Der Glaube bildet ganz allgemein gefaßt daher den Gegensatz mit dem Wissen des Sichtbaren, welches dem natürlichen Menschen das Gewisseste zu seyn scheint, so wie mit dem Schauen der unsichtbaren Dinge, das einem höhern Zustande angehört und welches Paulus durch den Ausdruck: περιπατεῖν διὰ εἴδους, bezeichnet (2 Kor. 5, 7. vergl. mit 1 Kor. 13, 12.). Das Verhältniß des Menschen zum Unsichtbaren, Ewigen, kann aber ein dreifaches seyn; entweder es ist bloß basirt auf die denkende Thätigkeit, oder es ist bloß basirt auf den Willen und die Neigung des Herzens, oder endlich es ruht gleichförmig auf allen Kräften des Menschen. In jener erstern Beziehung schreibt die Schrift den Dämonen πίστις zu (Jak. 2, 19.), und setzt die Möglichkeit, daß der Glaube im Menschen seyn könne *), ohne entsprechendes Leben (Jak. 2, 17. 20. 1 Kor. 13, 2.). Ein solcher todter Kopfglaube, Buchstabenglaube, ist nicht nur ohne Nutzen für den Menschen, sondern er macht ihn sogar verantwortlicher **).

---

*) Petrus Lombardus unterscheidet ganz richtig: credere Deum i. e. credere quod Deus sit, quod etiam mali faciunt, und credere in Deum i. e. credendo amare Deum, credendo ei adhaerere. Das Glauben an Gott ist ein sich ihm Geloben, Weihen.

**) Für den, der mit solchem todten Glauben belastet ist, ist dies sicher

In der zweiten Beziehung erscheint er als Herzensglaube, d. h. als lebendige Empfänglichkeit für die Kräfte der höhern Welt, da die Seele wie ein dürres Land die Ströme des Geistes in sich aufnimmt. Als solchen Glauben bezeichneten wir in den angeführten Stellen des Commentars den Glauben, wie er sich in den zu Heilenden der evangelischen Geschichte kund giebt. Bei diesen konnten wir nur ein sehr schwaches und unklares Wissen über göttliche Dinge annehmen, aber sie zeigten ein liebeglühendes Herz und wurden dadurch fähig die χάρις zu empfangen. Wir bezeichneten deshalb auch den Glauben als identisch mit empfangender Liebe, während die Gnade die gebende ist. Da nun vom Herzen das Leben ausgeht (Sprichw. 4, 23.), so ist dieser Glaube stets ein lebendiger, wenn auch oft ein unvollendeter. Vollendet erscheint er erst drittens, wenn er den ganzen Menschen in Besitz nimmt, also wenn lebendige Empfänglichkeit mit einem klaren und umfassenden Wissen verbunden ist. Inzwischen finden wir, daß der Sprachgebrauch des N. T. für das aus Wesensmittheilung entspringende wahre Wissen des Göttlichen den Ausdruck γνῶσις anwendet, so daß πίστις und γνῶσις sich als die zwei Hälften des Lebens des Göttlichen im Kopf und im Herzen ergänzen. Wenn aber Joh. 17, 3. die γνῶσις die πίστις voraussetzt, so setzt umgekehrt in vielen Stellen die πίστις auch die γνῶσις voraus. Keine ist absolut ohne die andere, wo beide in der Wahrheit bleiben, was sie sind; daß aber beide zu gleichmäßiger Ausbildung gelangen, dazu werden besondere Verhältnisse erfordert, zur Seligkeit ist deshalb dieselbe auch nicht nothwendig, wohl aber der Besitz der πίστις als Herzensglaube, weil ohne denselben die Aufnahme des göttlichen Lebenselements ins Wesen nicht möglich ist. Wenn aber so schon die πίστις sich in der Bedeutung modificirt nach der Ausdehnung, in welcher sie im Menschen herrscht, so wird sie ebenfalls bedingt durch das Object, worauf sie sich bezieht. Die πίστις ist nemlich die allgemeine religiöse Basis für alle Stufen der Entwicklung, so daß nicht bloß im N., sondern auch im A. T. (vergl. das ganze 11te

---

schlimmer, als glaubte er gar nicht; doch nicht für seine Umgebung. Das Wort auch von einem Todten gesprochen, kann lebendig machen.

Capitel des Hebräerbriefs), ja im Heidenthum das Daseyn der πίστις anzuerkennen ist. „Ohne Glauben ist's unmöglich Gott zu gefallen" (Hebr. 11, 6.). Jene treuen Heiden, die als die Beschneidung von Gott angesehen werden (Röm. 2, 14. 26. 27.), müssen also Gotte, ähnlich wie die wahrhaften Israeliten, durch den Glauben wohlgefallen haben. Auch zeigt die evangelische Geschichte, daß in manchen Heiden (bei dem Hauptmann von Kapernaum, dem kananäischen Weibe u. a.)*) sich ein sehr kräftiger Glaube, eine rege Empfänglichkeit für die göttlichen Lebenskräfte fand. Wie unterscheiden sich aber diese Glaubensstufen? Auf dem Standpunkt des edeln Heidenthums ist das Object des Glaubens das Göttliche in unbestimmter Allgemeinheit; weshalb er sich hier nur als Sehnsucht äußern kann, in der sich der Rest des göttlichen Ebenbildes kund giebt. Glaube wird eigentlich diese Sehnsucht erst in dem Moment, wo sich ihr der ersehnte Gegenstand darstellt und von ihr ergriffen wird, so wie das Auge erst sieht, wenn die Sonne sich ihm offenbart. Man könnte daher den edeln Heiden den Glauben potentia, d. i. vollständig entwickelte Glaubensfähigkeit, beilegen, der erst actu hervortritt bei der Offenbarung des Göttlichen in Lehre oder Leben vor ihnen. Der Zustand der ἀπιστία wäre dagegen zu betrachten als die unentwickelte oder sogar als die unterdrückte Glaubensfähigkeit, je nachdem der Begriff in bloß negativem oder auch in privativem Sinn genommen wird. Wenn sich daher auch dieser heidnische Glaube, um mich so auszudrücken, auf die Person Christi selbst bezieht, wie dies z. B. bei dem Hauptmann von Kapernaum u. A. (Mt. 8, 1 ff.) der Fall ist, so bleibt er doch unfähig in ihm mehr als etwas Göttliches überhaupt zu erkennen, wiewohl der Durst des Gemüths sich an ihm richtig gestillt fühlt, so wie das Auge des Kindes sich an der Sonne erfreut, ohne zu wissen, was sie ist. Auf dem Standpunkt des wahren Judenthums dagegen erscheint als Object des Glaubens die göttliche Persönlichkeit und zwar mit dem Bewußtseyn darüber. Aber der jüdische Glaube faßt diese persönliche Erscheinung Gottes noch

*) Besonders sind auch die Stellen über die Rahab zu vergleichen, der als Heidin Glaube und Glaubenswerke beigelegt werden, Hebr. 11, 31. Jak. 2, 25.

als eine bloß künftige im Messias zu realisirende und als äußerliche auf. Erst im christlichen Glauben erhebt er sich zur Auffassung der in Christo erschienenen göttlichen Persönlichkeit als einer gegenwärtigen, ja innerlichen. Christus mit seinem Werk und seinem Wesen will nicht bloß von außen den Menschen anstrahlen, sondern er will innerlich in ihm wohnen und wirken, daß der Mensch werde, wie er ist (1 Joh. 4, 17.). Wie demnach die Menschheit im Ganzen diese Stufen des Glaubens durchschreitet, so auch der Einzelne. In der Kindheit, wo die Persönlichkeit im Menschen selbst noch schwach entwickelt ist, glaubt er nur an das Göttliche; im Fortschritte des Lebens wird ihm die göttliche Persönlichkeit in Christo anschaulich, aber zunächst als eine äußere, deren volle Wirksamkeit für ihn noch eine künftige ist; endlich erfährt er ihre Wirkung als eine gegenwärtige und innerliche, und so vollendet sich erst der Glaube, er wird ein sich Gotte Geloben, ein Verloben seiner Seele an den himmlischen Bräutigam, wodurch sie Eins mit ihm und sein ganzes Werk und Wesen das ihrige wird (Hos. 2, 20.) *). In dieser Gestalt ist daher der Glaube eins mit der Wiedergeburt, indem das Gemüth, indem er sich so darstellt, eine neue Creatur, aus einem Erdenmenschen ein Himmels- oder Gottesmensch (2 Tim. 3, 17.) geworden ist. Die niedern Stufen des Glaubens dagegen sind noch ohne die Wiedergeburt. (Vergl. zu Joh. 1, 17.) In allen Stufen der Entwicklung bleibt das Wesen des Glaubens dasselbe, die Empfänglichkeit des innern Lebens fürs Göttliche, aber dieses selbst offenbart sich ihm verschieden nach den Stufen von Vater, Sohn und Geist, und dadurch stellt sich das Eine Wesen des Glaubens in mehrern Formen dar. Übrigens bedurfte nur πίστις in subjectiver Hinsicht (fides qua creditur), einer nähern Erörterung, daß es auch objectiv (fides quae creditur) von dem Inhalt des Glaubens gebraucht wird, ist nur kurz zu

*) Wenn der Glaube als Charisma erscheint (1 Kor. 12, 7. 13, 3.), dann bezeichnet er die Fähigkeit, sich die göttliche Macht anzueignen und durch dieselbe wunderbare Wirkungen hervorzubringen. Zwar wird zum Empfange aller Charismaten Glauben erfordert (vergl. zu Mt. 17, 19. 20.), aber in besonders gesteigerter und concentrirter Form tritt er als besondere Gnadengabe in den angeführten Stellen auf.

erwähnen. Von Gott gebraucht (Röm. 3, 3. 2 Kor. 1, 18. 2 Tim. 2, 13. öfter.) bezeichnet es die Treue Gottes in Erfüllung der Verheißungen.

Nach dieser Begriffsentwicklung gehen wir denn zu der Betrachtung des Inhalts der Stelle Röm. 3, 21. selbst über. Zunächst ist da das *νυνί* (= *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* Galat 4, 4. und gleich V. 26.) offenbar auf die Zeit seit der Vollendung des Werkes des Herrn zu beziehen, sodaß die vorchristliche Zeit als die große Vergangenheit erscheint*). In dieser war die Erlösung zwar als eine zukünftige in der Thorah (1 Mos. 49, 10. 2 Mos. 34, 6. 5 Mos. 18, 15.) und in den Propheten (Jerem. 23, 6. 33, 16. Jes. 45, 17. 53, 1 ff.) durch Zeugen vorher verkündigt und bestätigt; allein sie war in diesen und den Symbolen des Opfercultus verhüllt, weshalb auch die Heiligen des A. T. selbst nur eine dunkle Ahnung von der Art der Erlösung hatten (1 Petr. 1, 10. 11.); erst mit dem Tode und der Auferstehung des Erlösers ward das Verborgene offenbar (Röm. 1, 18. 16, 25. 26.) **). Der Gegenstand dieser Offenbarung ist aber, daß das erhabene Ziel des Menschen, die *δικαιοσύνη Θεοῦ*, ohne Gesetz durch den Glauben an Christus erreicht werden soll. In dem *χωρὶς νόμου* soll übrigens, wie sich von selbst versteht, nicht eine Lossagung vom Gesetz ausgedrückt seyn, denn das Gesetz ist heilig und gut (7, 12.) und für alle Lebensstufen nothwendig, sondern nur eine veränderte Stellung des Menschen zum Gesetz bezeichnet werden. Von Natur steht der Mensch unter dem Gesetz und wird durch dasselbe angetrieben zur *δικαιοσύνη*, dieses Verhältniß soll aufhören; der Mensch kann zwar nie über dem Gesetz stehen, wohl aber in ihm leben und das Gesetz wesentlich in sich tragen. Hiernach heißt es 1 Tim. 1, 9. *δικαίῳ νόμος οὐ*

---

*) Fritzsche will *νυνὶ δέ* als bloße Übergangsformel fassen, und allerdings ist richtig, daß im Verhältniß von V. 21. zu V. 20. keine Zeitbestimmung indicirt ist. Allein die folgende Erwähnung des Gesetzes und der Propheten macht nothwendig, dem *νυνὶ* die Zeitbedeutung zu vindiciren.

**) Paulus schreibt nicht: der Weg zur Gerechtigkeit Gottes zu gelangen ist offenbart, sondern diese selbst ist offenbart, denn sie ist persönlich in Christo und erscheint in den Menschen nur als Christus in uns; der Mensch hat keine Gerechtigkeit Gottes neben Christus, was der Wiedergeborne von ihr besitzt, ist lediglich Christi.

κεῖται, wozu Augustin's treffliche Anmerkungen (de spir. et lit. c. 10.) zu vergleichen sind. Dieser Zustand, daß der Mensch, wie es in Gott ist (Mt. 5, 48.), durch und durch Gesetz sey, ist eben die δικαιοσύνη Θεοῦ, wohin nur der Glaube führt, durch den der Mensch Gottes Wesen im Seelengrunde empfängt. Das χωρὶς νόμου in unserer Stelle ist daher auch dem χωρὶς ἔργων νόμου (Galat. 2, 16.) ganz parallel, wodurch auch das Daseyn guter Werke im Glaubensleben nicht geleugnet wird, sondern nur, daß die Werke den Grund des hergestellten richtigen Verhältnisses zu Gott bilden, während sie nur die Folge desselben sind. Dieser Grund liegt bloß positiv im Werke Christi, negativ im Glauben, aus dem dann Werke, die dem Gesetz äußerlich und innerlich entsprechen, nothwendig hervorgehen. Todte Werke geben vor Gott nicht einmal eine δικαιοσύνη νόμου, von diesen ist also gar nicht die Rede. Der tiefsinnige Inhalt dieses Verses entfaltet sich uns im Einzelnen am besten an der Betrachtung der falschen Auffassungen, die er hat erfahren müssen. Unter diesen widerlegt sich die grob Pelagianisch-rationalistische Ansicht von selbst. Nach ihr soll νόμος bloß vom Cärimonialgesetz verstanden werden, πίστις von dem Fürwahrhalten der Lehre Christi, und die δικαιοσύνη von der Moralität; sodaß der Sinn wäre: „äußere Religionsübungen helfen nicht, sondern nur Tugend nach der reinen Sittenlehre Christi." Bei dieser ganz äußerlichen Ansicht ist aber eben nur das Geringe übersehen, daß nach der Lehre des Apostels dem sündlichen Menschen eben unmöglich ist eine reine Sittlichkeit darzustellen (8, 3.), es handelt sich also darum, woher nimmt der Mensch die Kraft dazu? Das Neue im Evangelium besteht nicht in einer trefflichern Sittenlehre, sondern darin, daß es eine Kraftquelle eröffnet, wodurch wahre Sittlichkeit erreichbar wird. Weit feiner ist der Irrthum der katholischen Kirche in der Lehre von der δικαιοσύνη. Der Differenzpunkt in dieser Lehre zwischen ihr und der evangelischen Kirche liegt nemlich darin, daß die letztere die δικαιοσύνη als einen richterlichen Act Gottes (actus forensis), als eine Gerechterklärung (declaratio pro justo) *), die erstere als einen hervorgerufenen Zu-

*) Falsch ist zu glauben, daß die evangelische Lehre die justificatio deshalb als etwas bloß äußerliches auffasse, weil sie in ihr eine göttliche Declaration

stand im Menschen (habitus infusus) auffaßt, weshalb ihr zufolge die justificatio ihre Grade hat; sodaß nach evangelischer Ansicht die objective, nach katholischer die subjective Seite hervorgehoben wird. Die evangelische Kirche leugnet das Wahre in der katholischen Ansicht durchaus nicht; sie stellt die subjective Seite unter dem Ausdruck sanctificatio der justificatio an die Seite und läßt die Heiligung nothwendig aus der Rechtfertigung hervorgehen. Die katholische Kirche leugnet aber das Wahre in der evangelischen Lehre und darin hat ihre Ansicht ihre Unwahrheit. Rein grammatisch betrachtet ist zwar richtiger, δικαιοῦσθαι zu fassen „justus effici," während die evangelische Kirche es faßt „pro justo declarari;" da aber von Gott nichts für gerecht erklärt werden kann, was es nicht factisch ist, so folgt, daß die Übersetzung „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt" nicht falsch, nur ist sie abgeleitet; zunächst heißt δικαιοσύνη Θεοῦ Gerechtigkeit, die Gott wirkt, was Gott aber wirkt, entspricht seiner Idee, muß also auch vor ihm gelten*). Mit diesem grammatischen Vorzuge hat also die katholische Lehre durchaus nichts gewonnen; dagegen ist ihr ein wesentliches Moment der Wahrheit nicht bloß entgangen, sondern, als es ihr aufgezeigt wurde, von ihr bekämpft, welches die evangelische Kirche grammatisch richtiger auf die Formel λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην, als auf den Ausdruck δικαιοσύνη Θεοῦ begründet hätte. Dieses Moment ist eben die reine Objectivität der Rechtfertigung, die durch den Ausdruck actus forensis bezeichnet werden soll, so daß dieselbe nicht vom Grade der Heiligung bedingt wird, sondern lediglich

---

sieht, wie Möhler in seiner Symbolik es darstellt. Die justificatio enthält nach Lutherischem Lehrbegriff nicht bloß die remissio peccatorum, sondern auch die imputatio meriti Christi und die adoptio in filios Dei. Die göttliche Declaration ist somit als innere Wirkung im Bewußtseyn des Menschen zu fassen, wie das auch nothwendig in ihrem Begriff liegt; was Gott declarirt, ist eben dadurch.

*) Die Meinung Benecke's, daß δικαιοσύνη Θεοῦ, hier wie V. 25. 26., die justitia Dei qua justus est, sey, ist eben so unstatthaft nach dem Zusammenhange, als seine Ansicht, daß πίστις Ἰησοῦ die Treue bezeichne, die Jesus übt. Der Glaube steht ja offenbar hier den aus χωρὶς νόμου zu ergänzenden ἔργοις entgegen. Daß übrigens die Treue und Gnade Christi auch den Glauben im Menschen schafft, wird mit vollem Recht von ihm hervorgehoben.

durch den Rathschluß Gottes in Christo; durch den leidenden und thätigen Gehorsam in Christo, ist die Schuld aller gesühnt und die Gerechtigkeit aller in ihm vollendet. Gott sieht die Menschen nun nicht mehr in Adam, sondern in Christo an, von dem aus im Werke der Bekehrung der Keim des neuen Menschen auf den einzelnen übergeht. So wird allein das Evangelium eine wahre frohe Botschaft, indem es darnach nicht von dem wandelbaren Verhalten des Menschen abhängig ist, ob er selig werde (wornach, wie die katholische Kirche auch will und fordert, eine stete Unsicherheit über seinen Gnadenstand dem Menschen hienieden bleiben müßte), sondern umgekehrt, durch den unwandelbaren Rathschluß Gottes, den der Mensch im Glauben ergreift, seine Wandelbarkeit im Verhalten aufgehoben wird. „Ist daher auch der Mensch untreu, so bleibet Gott doch treu, er kann sich selbst nicht leugnen" (2 Tim. 2, 13.), und die Untreue des Menschen wird nicht dadurch aufgehoben, daß er sich anstrengt treu zu seyn (denn diese Anstrengung ist selber untreu und liefert im besten Fall dünkelhaften Hochmuth zu Tage), sondern einzig und allein dadurch, daß er glaubt an die Treue Gottes in Christo, wodurch er eine höhere Kraft empfängt. Wie daher die Mutter aller Sünden ist, nicht zu glauben an den, welchen Gott gesandt hat, so ist die Mutter aller Tugenden, zu glauben an ihn (Joh. 16, 9.); neben dem Glauben giebt es keine Tugend, sondern alles Wahrhafte im Menschen ist nur aus ihm. Ganz falsch versteht die katholische Kirche unter fides die formata, d. i. fides cum aliis virtutibus, indem sie stets den Glauben als ein todtes historisches Fürwahrhalten ansieht, während er nach der evangelischen Ansicht, wie nach der Schrift selbst, Leben und Seligkeit ist. Die Lehre von einem meritum congrui und meritum condigni ist einzig und allein aus den Pelagianischen Ansichten der katholischen Kirche hervorgegangen, der zufolge der Mensch im Fall nur das donum supernaturale verloren hat, alle natürlichen Anlagen aber, folglich auch die Fähigkeit Gott zu lieben und die Gebote zu halten, noch besitzt. Hiernach ist also der Übergang aus dem Stande unter dem Gesetz in den Stand unter der Gnade (von dem zu Cap. 7. ausführlicher die Rede seyn wird), folgendermaßen zu denken. In dem gesetzlichen Zustande vermag der Mensch durch die natürlichen Kräfte, die übrigens nie absolut los-

getrennt von dem Walten des Logos zu denken sind, gewisse opera civilia zu vollziehen. Je mehr aber im Menschen das Licht der Wahrheit wirksam wird, desto deutlicher wird er erkennen, daß all sein Streben, eine vollkommene Gerechtigkeit darzustellen, eitel sey, und seine besten Werke, wegen der anklebenden Eigenheit, wie Augustinus mit einem zwar harten, aber wahren Ausspruch sagt, nur splendida vitia, d. h. wilde Früchte eines unveredelten Baums, seyen. An diese ἐπίγνωσις τῆς ἁμαρτίας (3, 20.) schließt sich die Sehnsucht nach Erlösung (7, 24.) und bringt ihm nun die Predigt des Evangeliums den wahren Erlöser entgegen, so ergreift ihn der Glaube und eignet sein Werk und Wesen sich zu. Von seiner Seite wird kein Verdienst, keine Gerechtigkeit vorausgesetzt, sondern lediglich der lebendige Glaube an Christi Verdienst und Christi Gerechtigkeit; diese nimmt der Glaube in sich auf, so daß das, was Christi ist, des Menschen wird. Dieser Übergang des Wesens Christi auf den sündigen Menschen wird durch den Ausdruck bezeichnet: ihm wird die Gerechtigkeit zugerechnet. Das am Kreuze objectiv vollendete Werk wird so subjectiv auf den einzelnen Gläubigen übertragen, der in Christo vorhandene Keim des neuen Menschen wird hineingeboren in den alten. Der Moment des Übergangs ist demnach ein geheimnißvoller Vorgang in der Tiefe der Seele, eine neue Schöpfung, die Niemand durch eigne Kraft bewirken kann, ein reines Geschenk des Geistes, der weht, wohin er will. Da aber in jedem Wiedergebornen noch der alte Mensch lebt und somit sündhafte Regungen in ihm sind, so entsteht die Frage, wie kann Gott der Allwissende, Heilige, Gerechte ihn den unvollkommen Geheiligten als ganz vollkommen gerecht betrachten? In sofern, als Gott den Menschen nicht nach dem, was in ihm realisirt ist, sondern nach dem, was in Christo ist, beurtheilt. Wie alle Menschen in Adam gefallen sind, so sind sie in Christo auferstanden; in ihm erkennt daher Gott alle als gerecht an, selbst die zukünftigen Geschlechter. Kommt diese thatsächliche Erklärung Gottes dem Menschen zu und nimmt er sie im Glauben auf, so wirkt sie in ihm das neue Leben, aber in sofern dieses abgeleitet ist, daher auch wieder verloren werden kann, ist es in der göttlichen Beurtheilung des Gnadenstandes nicht das Bestimmende. Und so auch muß der Gläubige in seiner eignen Beurtheilung seinen Gnadenstand nicht auf seinen in-

nern Zustand begründen, sondern auf das Verdienst Christi; aber als Kennzeichen des Gnadenstandes ist der innere Zustand wichtig, weil der Glaube an die Rechtfertigung nicht ohne innere Umwandlung und ohne Kräfte von oben gedacht werden kann, die das den Wiedergebornen zu thun befähigen, was er unter dem Gesetz nicht konnte. (Vergl. zu Röm. 7, 24. 8, 3.)

22. 23. Dieser Heilsweg durch den Glauben ist nun gleichmäßig für alle, weil der *νόμος* keinen zur *δικαιοσύνη Θεοῦ* führen konnte, indem alle ohne Ausnahme gesündigt haben, wenn auch nicht thatsächlich in so groben Formen, wie Cap. 1. und 2. ausgesprochen war, so doch innerlich, weil der Keim zu allen Sünden in Jedem liegt. (In dem *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας* ist nicht bloße Häufung von Synonymen zu sehen, sondern eine Steigerung; dem Ausdruck scheint das Bild von einer Gnadenfluth zum Grunde zu liegen, die an alle herandringt und sogar über alle hinüberströmt. — Die Worte *δικαιοσύνη Θεοῦ* (scil. *ἔρχεται*) *εἰς πάντας* sind übrigens bloß von der göttlichen Absicht zu verstehen: „sie ist für alle bestimmt," ohne daß darin die Wiederbringung zu finden wäre. Der Ausdruck *πίστις Ἰησοῦ* steht für *πίστις εἰς Ἰησοῦν*, wie sonst *πίστις Θεοῦ* für *εἰς Θεόν*. [Mr. 11, 22. Ap. Gesch. 3, 16. Gal. 2, 20.] In dem *πάντες ἥμαρτον* ist nicht bloß an die thatsächliche Sünde zu denken, die Folge der Erbsünde ist, sondern vorzugsweise an die letztere. Auch wo keine peccata actualia statt hatten, z. B. bei unbewußten Kindern, ist die Kraft der Erlösung nöthig. [Vergl. zu 5, 12.] Die Auffassung des *ὑστεροῦσθαι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ* von dem Beifall Gottes, wie noch Winer, Fritzsche, Reiche wollen, oder vom Ruhm vor Gott, wofür gemeiniglich *καύχημα* steht, wie Rosenmüller und Tholuck erklären, ist offenbar matt. Rückert hat sich für die alte Erklärung vom Ebenbilde Gottes entschieden und die scheint mir auch allein statthaft. Diese Bedeutung hat bei dem Ausdruck *δόξα τ. Θ.* nach der Analogie von כְּבוֹד יְהוָה [vergl. zu Joh. 1, 1.] gar keine Schwierigkeit, wenn sie auch zufällig im N. T. nicht weiter vorkommt.) Lehrreich ist übrigens die Vergleichung dieser Worte Pauli in V. 22. *δικαιοσύνη Θεοῦ διὰ πίστεως* mit der Parallele Galat. 5, 5. *ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα*. Die Worte hier sind vom Standpunkte der objectiven Ansicht ausgesprochen: in Christo

ist für den Gläubigen die Gerechtigkeit Gottes absolut vollendet da; aber auch die subjective Betrachtungsweise hat ihre Wahrheit, obgleich sie bei Paulus seltener hervortritt, darnach ist die *δικαιοσύνη* ein Object der Hoffnung, weil sie hienieden nur unvollkommen im Menschen realisirt wird. (Vergl. den Comm. zu Galat. 5, 5.)

24. 25. Da sie demnach aus Verdienst (4, 4.) nicht gerecht werden können, werden sie umsonst, d. i. ohne vorhergehende Werke oder eigenes Verdienst, aus reiner Gnade gerecht gemacht durch die Erlösung Christi. (Die Gnade ist die wirkende Ursache, die Erlösung das Mittel, durch welches sie wirkt.) Hier werden wir auf einen neuen sehr wichtigen Punkt geleitet, nemlich auf die Frage, wie denn Christus die Möglichkeit der *δικαιοσύνη Θεοῦ* durch den Glauben an ihn zu Stande gebracht habe? Der Apostel beantwortet dieselbe so, daß er nicht auf die Mittheilung eines neuen höhern Geistes durch Christus und auf seine göttliche Herrlichkeit Nachdruck legt, sondern gerade umgekehrt auf seine tiefste Erniedrigung, sein Leiden und Sterben, wodurch er die Erlösung für bewirkt erklärt. Was hier zuvörderst den biblischen Sprachgebrauch anlangt, so finden wir drei Ausdrücke, wodurch die erlösende Thätigkeit Christi bezeichnet wird. 1) Den Ausdruck *ἀπολύτρωσις*, von dem wir schon zu Mt. 20, 28. handelten. Paulus bedient sich gemeiniglich dieser Form (Ephes. 1, 7. 14. 4, 30. 1 Kor. 1, 30.), indem das *ἀπό* die Idee des Freimachens noch stärker ausdrückt, als das einfache *λύτρωσις*. Dem Worte liegt das Bild der Knechtschaft zum Grunde*), aus der der Mensch durch ein Lösegeld losgekauft werden muß, (daher *ἐξαγοράζω* gebraucht wird Gal. 3, 13. 4, 5.), um zur Freiheit zu gelangen, wie bei *σωτηρία* (Röm. 5, 9. 10.) das Bild von großer Gefahr oder Noth (*ἀπώλεια*), aus der er zu ziehen ist. Das *λύτρον* ist das Blut Christi, welches der Gerechtigkeit von der Liebe dargebracht wird, durch welchen objectiven Vorgang in Gott dann erst die reale Vergebung und im concreten

*) Allerdings sind daher Erlösung und Versöhnung bildliche Ausdrücke, aber Bilder voll wesentlicher Wahrheit, die durch gar keine andere Worte in der menschlichen Sprache ersetzt werden können, und daher nothwendig sind.

Fall ihre Aneignung möglich wird. 2) Finden wir den Ausdruck καταλλαγή (Röm. 5, 11. 9, 15. 2 Kor. 5, 18. 19.), dem die Idee einer Feindschaft zum Grunde liegt, die aufgehoben wird. Höchst bedeutsam ist aber dafür die Wahl eben dieses Wortes, καταλλάσσω bedeutet nemlich zunächst „vertauschen, verwechseln," dann erst „aussöhnen" (Röm. 5, 10. 2 Kor. 5, 18. 19.). In der Versöhnung tauschen sich nemlich die schroff entgegenstehenden Gegensätze gleichsam aus und bilden wieder eine gleichförmige Einheit. So übernimmt Christus unser Elend und schenkt uns seine Herrlichkeit, um uns Gotte zu versöhnen. Die von Tittmann angenommene Unterscheidung zwischen διαλλάσσω, eine wechselseitige, und καταλλάσσω eine einseitige Feindschaft aufheben, ist von Tholuck (Bergpred. S. 192 ff.) in ihrer Nichtigkeit nachgewiesen *). Endlich finden wir 3) den Ausdruck ἱλασμός (1 Joh. 2, 2. 4, 10. ἱλάσκεσθαι Hebr. 2, 17.), der eigentlich Terminus, auch in alttestamentlicher Sprache, für die Idee der Sühne durch Opfer **). Christus heißt daher auch selbst θυσία oder προσφορά (Ephes. 5, 2. Hebr. 10, 12. 1 Kor. 5, 7.), oder ἀμνός (Joh. 1, 29. 36. 1 Pet. 1, 19.), ἀρνίον (Offenb. 5, 6. 8. 12. 13. 6, 1. und öfterer.). Über das Verhältniß dieser drei Ausdrücke zu einander ist übrigens noch zu bemerken, daß καταλλαγή und ἱλασμός stets den Anfang der Wirksamkeit Christi bezeichnen, während ἀπολύτρωσις nicht bloß diesen, sondern auch das Ende umfaßt (vergl. zu Röm. 8, 23. 1 Kor. 1, 30.), so daß dieser der umfassendste ist (gleich ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν steht

*) Hebr. 2, 15. findet sich ἀπαλλάττειν, aber = ἐλευθεροῦν.

**) Nitzsch in seinem System der christlichen Lehre unterscheidet Versöhnung und Versühnung. Diese Unterscheidung ist zur Festhaltung der Differenz von καταλλαγή und ἱλασμός sehr zweckmäßig. Daß sich eine Sonderung beider Ausdrücke nicht bereits lange geltend gemacht hat, ist daraus zu erklären, daß das Tiefsinnige in der Idee der Sühnung sich unserer ganzen Zeit entzogen hatte. Nicht bloß in der Theologie nemlich verkannte man die Bedeutung dieser Idee, sondern auch in der Rechtswissenschaft; die Strafe sank zu einem bloßen von Menschen erfundenen Abschreckungsmittel vom Verbrechen herab, statt ihre Heiligung durch die darin zu Tage gelegte Sühnung der Gerechtigkeit zu empfangen. Mit dem Wiedergewinn dieser Idee ist ein wesentlicher Fortschritt zur gründlichern Auffassung des ganzen Werkes Christi gethan.

ἀπολύτρωσις Ephes. 1, 7. Kol. 1, 14. gleich καταλλάσσων findet sich μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν 2 Kor. 5, 19.) und selbst den ἁγιασμός mit in sich begreift.

Was aber zweitens die durch diese Ausdrücke bezeichneten Ideen selbst betrifft, so gehören dieselben zu den schwierigsten in der h. Schrift. Inzwischen hat gerade die neueste Zeit so tiefsinnige Betrachtungen darüber zu Tage gefördert, daß in der That sehr viel zu ihrer Lösung geschehen ist. Namentlich können wir nicht bloß die das Wesen des Christenthums total verkennende rationalistische Ansicht, wornach sich die Wirksamkeit Christi auf Lehre und Beispiel reducirt, als beseitigt betrachten, sondern auch die unendlich tiefere Darstellung Schleiermacher's (Glaubensl. Th. II. S. 252 ff.) als überwunden ansehen *). Er läßt nemlich die erlösende Wirkung Christi der versöhnenden vorangehen und faßt beide, nur von seinem subjectiven Standpunkt aus auf. Darnach ist ihm die Erlösung die Mittheilung der Unsündlichkeit und Vollkommenheit Christi an die Gläubigen, die Versöhnung die Aufnahme in die selige Gemeinschaft Christi, die aus jener Mittheilung nothwendig folgt; was eine ganz willkührliche Bestimmung der Begriffe ist. Überdies ist dabei der wesentlichste Punkt außer Acht gelassen, nemlich die Tilgung der Sündenschuld, welcher Schleiermacher entgehen mußte, da er die Realität des Bösen aufgehoben hatte, und also an einer bloßen Erfüllung der Leerheit des Menschen sich genügen ließ. Es bleibt uns daher nur dieser Eine Punkt zu erörtern übrig, wie der Tod Christi sich zur Vergebung der Sünde verhält, und ob derselbe nur Beziehung hat auf die Menschen, oder auch auf das göttliche Wesen selbst? Hier sehe ich mich zuvörderst veranlaßt zu bemerken, daß meine zu Mt. 20, 28. ausgesprochenen Ansichten, als läge die Versöhnung bloß auf Seiten des Menschen durch die neuesten tiefsinnigen Erörterungen modificirt worden sind, wie ich auch

*) Auch in der vierten Auflage ist Usteri in seinem Paul. Lehrbegr. (S. 86 ff.) noch in diesem Dogma bei Schleiermacher's Ansicht geblieben. Unter den neuesten Exegeten hat besonders Rückert die Lehre Pauli exegetisch richtig aufgefaßt, ohne sich indeß selbst die Idee einer Versöhnung, nicht bloß der Menschen, sondern Gottes, haben aneignen zu können.

schon zu Joh. 3, 16. (im 2ten Bande des Comm. 3te Aufl. S. 108. Note.) angedeutet habe. Die tiefste Erörterung darüber verdanken wir aber dem, um Theologie und Philosophie nicht minder als um die Rechte, hochverdienten Manne, Karl Friedrich Göschel *). In der That muß man sagen, wäre die Versöhnung bloß etwas im Menschen vorgehendes, so könnte von keinem „Amt, das die Versöhnung predigt" (2 Kor. 5, 18.) die Rede seyn; es hieße dann die Versöhnung predigen nicht eine That Gottes verkündigen, sondern eine That der Menschen und sogar nur einiger Menschen, denn wie viele lassen sich nicht versöhnen mit Gott! Wenn daher auch im N. T. (vergl. die Note zu Joh. 3, 16.) der Ausdruck: „Gott ist versöhnt," nicht vorkommt, weil er in demselben vorherrschend als der Stifter und Urheber der Versöhnung erscheint, so liegt doch, wie das A. T. deutlich darlegt, in dem Begriff des Opfers und der Sühne die nothwendige Beziehung auf ein verändertes Verhältniß Gottes selbst. Jedes Opfer soll die Schuld des Menschen sühnen und Gottes Zorn versöhnen, folglich muß das Opfer aller Opfer, in dem alle übrigen allein ihre Wahrheit haben, dasselbe wirken, was jene vorbilden. Da nun aber die Scotistische Ansicht (gratuita acceptatio) sich selbst aufhebt, indem Gott nie einen Gegenstand für etwas ansehen kann, was er nicht ist, und die von Grotius (acceptilatio) darin ihre Unwahrheit hat, daß ihr zufolge das Gesetz und die Gerechtigkeit abgelöst gedacht werden soll vom göttlichen Seyn und Wesen selbst; so bleibt nur die richtig verstandene höchst scharfsinnige Anselmische Theorie (satisfactio vicaria) als diejenige übrig, die der Schriftlehre eben so sehr genügt, als den Ansprüchen der Wissenschaft. Die Elemente, aus denen sie sich vollendet, sind auf der einen Seite die Größe der Sünde an sich und der daraus entspringenden Schuld und Straf-

*) Vergl. Göschel's zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfsacten eines Juristen. Erfurt, 1832. Damit vergl. man die Aufsätze in Tholuck's lit. Anz. 1833. Num. 8—14. Desgleichen den Aufsatz in der Ev. K. Z. 1834. Januarheft. Sehr lesenswerth sind auch die früher erschienenen Abhandlungen von Stier (Andeut. Th. I. S. 379 ff. näher bestimmt in den Andeut. Th. II. S. 24 ff.), v. Meyer (in den Blätt. f. höh. Wahrh. B. VI. 384 ff. XI. 206 ff.) und Tholuck (von der Sünde und vom Versöhner S. 92 ff.).

barkeit; auf der andern Seite die Unmöglichkeit in Gott eine Eigenschaft wirksam zu denken ohne die andere, namentlich also die Liebe ohne die Gerechtigkeit, weshalb Gott nicht auf bloße Reue hin die Schuld vergeben kann, wie ein Mensch, der selbst Schuldner ist; und zwischen beiden die Person des Gottmenschen, der nicht ein Mensch unter und neben vielen andern, sondern der Mensch ist, der zweite geistige Adam des ganzen Geschlechts *), der eben so sehr durch seine wahre, obgleich heilige Menschheit mit den Sündern, als durch seine göttliche Natur mit dem Herrn der Welt verbunden ist, indem die Liebe eben so rein erscheint, wie im Vater die Gerechtigkeit, und wieder im Vater die Liebe, wie im Sohn die Gerechtigkeit. Was daher in keinem menschlichen Act verbunden gedacht werden kann (indem der Mensch immer nur entweder Gnade oder Gerechtigkeit zu üben vermag), der höchste Act der Gnade, die Lossprechung eines ganzen sündhaften Geschlechts, und die vollkommen gerechte Bestrafung der Sünder, in dem Tode deß, der das ganze Geschlecht in sich trug, wie das Centrum sämmtliche Radien des Umkreises; das ist im Tode Christi verschmolzen und deshalb ist die Hingabe des Sohnes durch den Vater, und das freie Opfer des Sohnes, die höchste That Gottes, würdig das Object der Predigt zu bilden an die ganze Menschheit, weil sie die Kraft hat Leben in die Todtengebeine zu hauchen und wahrhaft den Frieden der Vergebung der Sünden zu schenken. An diese objective Gottesthat schließt sich eben auch nach evangelischer Lehre der Glaube an, und neben der Gluthkraft seines Feuers müssen allerdings alle halb oder ganz Pelagianischen Ansichten zerstieben, die durch Anstrengung eigner Kräfte dem göttlichen Liebesleben nachgeholfen wissen wollen. Denn wo durch das Anschauen der Schlange, die erhöhet ist (wie durch umgekehrte Wirkung des angeschauten Meduſenhauptes), nicht Leben geweckt ist, da können der schärfste kategorische Imperativ und fakirartige Anstrengung und Verleugnung immer nur dürftige Ehrbarkeit oder fratzenhaften Dünkel bilden. In diesem

*) Vergl. über den stellvertretenden Charakter Christi das Nähere zu Röm. 5, 12 ff. Hier beschäftigt uns zunächst nur die Idee der Genugthuung (satisfactio), welche ganz biblisch ist, wenn auch der Ausdruck in der h. Schrift fehlt.

aufgethanen Born quillt allein das Lebenswasser, auf diesem Altar allein ist himmlisches Feuer zu holen; — hier verschmilzt sich Gerechtigkeit und Gnade zu einer unaussprechlichen Einheit, wie sie in Gott selbst eins sind, denn die Sündenvergebung um des Todes Christi willen, ist: οὐδὲ κατὰ νόμον, οὐδὲ κατὰ νόμου, ἀλλὰ ὑπὲρ νόμον καὶ ὑπὲρ νόμου, d. h. nicht nach dem Gesetz, denn der Mensch sollte die Sünde tragen, und doch nicht wider das Gesetz, da in Christi Leiden dem Gesetz genug geschah, sondern über das Gesetz, weil die Gnade mächtiger ist als die Gerechtigkeit, und für das Gesetz, weil es selbst darin aufrecht erhalten ward. (Vergl. Tholuck von der Sünde S. 108. 3te Aufl.)

Nach dieser Auffassung allein gewinnt nun auch die Darstellung des Apostels ihren genauen wörtlichen Sinn. Er nennt Christum ἱλαστήριον, das zwar nicht = ἱλασμός zu fassen ist, oder mit ergänztem θῦμα vom Versöhnopfer erklärt werden darf, sondern das mit ergänztem ἐπίθεμα von dem Deckel der Bundeslade verstanden werden muß, in welchem Ausdrucke aber jedenfalls die Idee der Sühnung aufs bestimmteste ausgesprochen liegt, schon nach dem Etymon des Worts. Dieser Deckel nemlich von feinem Golde, $2\frac{1}{2}$ Ellen lang und $1\frac{1}{2}$ Elle breit, an dessen Enden die zwei Cherubim standen und die Lade mit ihren Flügeln überschatteten, war der Thron der Schechinah, des Symbols der Gegenwart Gottes; daher heißt er Hebr. 4, 16. θρόνος χάριτος. (Vergl. darüber 2 Mos. 25, 17 ff.) An diesen Deckel sprengte der Hohepriester, jährlich einmal am großen Versöhnungstage, siebenmal Blut von einem Farren, und siebenmal von einem Bock, zur Versöhnung der Sünde des Volks (3 Mos. 16, 18 ff.). Dieser Deckel heißt nun im A. T. כַּפֹּרֶת von כִּפֶּר bedecken, d. h. nach alttestamentlicher Ansicht „vergeben," weil die Sünde in dieser Ökonomie noch nicht entfernt werden konnte, sondern nur unter göttlicher Geduld behalten blieb, bis auf die Vollendung des wahren Opfers, das sie hinwegnehmen konnte. Die LXX. übertragen es ἱλαστήριον. Wie nun der ganze Cultus des A. T. symbolisch war, so stellte auch diese Einrichtung die wesentliche Wahrheit bildlich dar. Wie der Gnadenstuhl des Heiligthums im Geist dem ganzen Volke vorstand als Ausgangspunkt der Vergebung ihrer Sünden; so ist auch der Erlöser feier-

lich zum Anschauen hingestellt im Allerheiligsten des Weltalls, als des wahren Tempels Gottes, für das ganze geistige Israel aus allen Völkern, zu empfangen Vergebung der Sünden durch sein Blut. Wie er also das Opfer ist, so ist er auch der Gnadenstuhl selbst, indem alle Gegensätze sich in ihm verschmelzen; „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber" (2 Kor. 5, 19.). So thronte auch Gott zwischen den Cherubim über dem heiligen Deckel der Bundeslade und nahm die Opfer zur Vergebung der Sünden des Volks an (3 Mos. 16, 2. Hebr. 9, 7 ff.).

Seitens des Menschen wird nur der Glaube gefordert, (*διὰ πίστεως* ist nicht an das *δικαιούμενοι δωρεάν* anzuschließen, so daß es parallel mit *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως* steht, sondern an *ἱλαστήριον*, nur ist nicht dieser Begriff als von der *πίστις* abhängig zu denken, sondern es ist zu ergänzen: der angenommen seyn will, durch den Glauben an sein Blut,) der aber freilich nicht als ein menschliches Werk zu denken ist, sondern als Gottes Geschenk; und zwar die *πίστις ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*. (*Πίστις ἐν αἵματι* steht nach der Analogie von *πίστις ἐν Χριστῷ* Galat. 3, 26. Ephes. 1, 15. öfterer, wobei keine Vertauschung der Präpositionen anzunehmen ist, sondern wodurch das in einander Seyn und Bleiben der Gläubigen mit Christo und seinem Blute angedeutet wird.) Was aber die gewöhnliche Behauptung anlangt, daß *αἷμα* den blutigen Tod bedeute, und dieser für das gesammte Leiden Christi stehe, so ist dieselbe zwar nicht unrichtig, allein auch nicht erschöpfend. Nirgends ist von einer *πίστις εἰς θάνατον* *) die Rede, stets aber wird das Blut Christi genannt. (Ap. Gesch. 20, 28. Röm. 5, 9. Ephes. 1, 17. 2, 13. Kol. 1, 14. 20. 1 Petr. 1, 18. 19. 1 Joh. 1, 7. Hebr. 9, 12. 14. 10, 19. 13, 12. Offenb. 1, 5. 5, 9. 7, 14. 12, 11.) Dieser constante Sprachgebrauch muß einen innern Grund haben, und diesen giebt Hebr. 9, 22. offen an: „ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung." (Vergl. 3 Mos. 17, 11.) Denn, wie es in dieser zuletzt ange-

*) Röm. 5, 10. steht nur deshalb „wir sind Gotte versöhnt durch den Tod seines Sohnes," weil der Gegensatz mit *ζωή* diesen Ausdruck erforderte. Kol. 1, 22. hat *θάνατος* seine nähere Bestimmung in V. 20.

führten Stelle heißt: „des Leibes Leben ist im Blut.“ Die Formel πίστις εἰς θάνατον wäre daher weit weniger angemessen, indem darin die Idee der Sündenvergebung und des Sühnopfers nicht hervortritt, und dann θάνατος den Tod als solchen, das bloße Sterben, bezeichnet. Christi Tod aber, der das Leben selber ist (Joh. 1, 3.), ist die Ausschüttung oder Ausströmung seines heiligen Lebens, d. i. seines Blutes, welches er den Seinigen auch unaufhörlich im Glauben (Joh. 6, 47. 54.) und im Sacrament des Abendmahls mittheilt. Die Formel πίστις ἐν τῷ αἵματι ist daher im höchsten Grade bedeutsam, indem sie aussagt, daß das Blutvergießen und Sterben dessen, der die ζωή selbst heißt, die Sühnung für die Sünde der Welt und nicht etwas Todtes, sondern das Lebendigste selbst ist, so daß in seinem Tode der Tod selbst vom Leben verschlungen erscheint. Wie also die Balsamflasche, wenn sie alle, die im Hause sind, erquicken soll durch den Duft ihres Inhalts, eröffnet und ausgeschüttet werden muß, so hauchte auch der Erlöser die in ihm beschlossene Lebensfülle über die erstorbene Welt aus, indem er freiwillig, ohne daß jemand sein Leben von ihm nehmen konnte (Joh. 10, 18.), sein heiliges Blut, den Träger seines Lebens, verströmte*). So opferte er sich

*) Gewiß liegt der geistreichen Abhandlung von Ackermann über das chemische Moment im christlichen Begriff der Heiligung (in Fichte's Zeitschr. für Philos. und specul. Theol. Bonn, 1837. ersten Bandes 2tes Heft S. 232 ff.) ein wahrer Grundgedanke unter, nemlich der, daß sich in der Wirkung Christi und seines Blutes, d. i. seines Lebens auf die sündige Menschenwelt eine Analogie mit chemischen Agentien und Reagentien findet; daß also Gott Christum durch seine menschliche Lebensentwicklung zu einem besondern Heilmittel und Anziehungsprincip ausgebildet hat. Allein ins Specielle ausgeführt erregt dieser Grundgedanke leicht bedenkliche Mißverständnisse und läßt den ganzen Heilproceß im Christenthum ins Physische hinabsinken. Man kann es daher unmöglich billigen, wenn Ackermann S. 248. schreibt: „was der Zinkstab in dem Gefäß mit Bleisolution, das ungefähr wirkt das Kreuz des Erlösers in der Weltgeschichte. Im Kreuzestod des Herrn ist seine innigste edelste Kraft concentrirt, und strömt anziehend und der Zerflossenheit ins Weltelement entreißend aus.“ Oder an einer andern Stelle (S. 252.): „es entströmen dem Einen Christusleben zusammenziehende und verdichtende, wie ausdehnende und zerschmelzende Wirkungen, und die Heiligung ist in ihren Anfängen bald als ein analytisch, bald als ein synthetisch chemischer Proceß zu betrachten.“ Von diesem Standpunkte aus ist es nur ein Schritt weiter,

als das köstlichste Opfer durch den h. Geist Gotte, unser Gewissen zu reinigen durch die Besprengung mit seinem Blute, zu dienen dem lebendigen Gott (Hebr. 9, 14.).

In den Schlußworten von V. 25. könnte allerdings in den Worten εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, die δικαιοσύνη an sich auch von der Güte Gottes verstanden werden, die sich im Opfer Christi eben so sehr offenbart, als seine Strenge; allein der Zusatz διὰ τὴν πάρεσιν κ. τ. λ. und V. 31. fordern hier zunächst die Annahme der letztern Bedeutung. Die bis dahin gleichsam übersehenen (Ps. 78, 38.) Sünden der vorchristlichen Welt machten die endliche Offenbarung der Gerechtigkeit nothwendig, und wurden von dem gerechten Gotte an Christo, dem Repräsentanten des ganzen Geschlechts, der sich freiwillig für alle dahin gab, gestraft. Inzwischen spielt, wie V. 26. das πρὸς ἔνδειξιν κ. τ. λ. zeigt, (das keineswegs bloß Wiederaufnahme des εἰς ἔνδειξιν ist), immer die Beziehung auf die sich im Erlösungswerk offenbarende Gnade mit hinein, die sich besonders in dem δικαιοῦντα κ. τ. λ. ausspricht, wie sich denn in der That beide, so wie das Göttliche und Menschliche in Christo, eigentlich nur in abstracto im Erlösungswerke trennen lassen, indem sie factisch in demselben zu einer vollständigen Einheit verschmolzen sind. (Ἄφεσις kommt im ganzen h. Sprachgebrauch nicht weiter vor, sollte es daher nach dem Sinne Pauli, wie es grammatisch möglich wäre, gleich ἄφεσις stehen, so wäre gewiß dieses bekannte Wort gewählt. 2 Mos. 32, 34. in Verbindung mit Ap. Gesch. 17, 30. erklärt diese Stelle genügend; ὑπεριδεῖν = עָבַר bedeutet dort „das Übersehen, das Gehenlassen." Die ἁμαρτήματα προγεγονότα können aber nach dem folgenden ἐν τῷ νῦν καιρῷ nur die Sünden der vorchristlichen Welt seyn, natürlich in Verbindung mit der Ursünde Adam's, welche die veranlassende Ursache aller folgenden Übertretungen war. Im A. T. war keine reale, sondern nur eine symbolische Sündenvergebung *); jene konnte darin nicht seyn [Hebr. 9, 12. 13.],

---

um zu der manichäischen Vorstellung zu gelangen, daß man auf dem Wege des Verdauungsprocesses durch den Genuß edler Speisen sich heilig machen könne.

*) Der Ausdruck ἡ ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν oder παραπτωμάτων (Ephes. 1, 7.), ist nicht zu verwechseln mit ἄφεσις ἁμαρτήματος. Die theokratische

erst durch die Beziehung auf Christus bekamen die Opfer des A. T. ihre vergebende Kraft.) — Übrigens kann nichts irriger seyn, als, wie noch zuletzt Rückert und Reiche wieder gethan haben, die erlösende und vergebende Kraft Christi bloß auf die in der Zeit der ἄγνοια begangenen Sünden einzuschränken, und jede Vergebung bei den Gläubigen zu leugnen. Diese Ansicht, consequent durchgeführt, müßte das Wesen des Evangeliums selbst völlig vernichten, und aus ihm nur für die Ungläubigen eine frohe Botschaft, für die Gläubigen aber ein neues Gesetz machen. Die gänzliche Unstatthaftigkeit dieser Meinung wird übrigens bei 7, 14 ff. ihre weitere Nachweisung finden. Die Zeit der ἄγνοια gilt vielmehr nicht bloß für die Gesammtheit und ganze Völker, sondern auch für jedes Individuum, und immer ist sie als eine nur allmälig verschwindende aufzufassen. Man muß, um mich so auszudrücken, sich die Menschheit nicht bloß in die Queere, sondern auch in die Länge getheilt denken; jeder Einzelne vollzieht ihre Entwicklungsstufen auch in sich selbst. (Die Verbindung von ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ mit dem Folgenden ist ganz unpassend, es ist an πάρεσις anzuschließen, für welche es den innern Grund angiebt.)

26. Während der Apostel zuerst die Seite der Strenge herausgestellt hatte, hebt er nun noch die Gnade hervor, die sich nicht weniger im Erlösungswerke ausspricht. Wenn er zur Bezeichnung derselben ebenfalls den Ausdruck δικαιοσύνη wählt, so geschieht dies ohne Zweifel deshalb, um absichtlich die Ausdrücke derselben Art zu häufen. Wie von Christo die δικαιοσύνη ausgeht, wie er lauter δικαίους schafft, so hat sein Werk auch in der göttlichen δικαιοσύνη, in jeder Form ihrer Offenbarung, seine

---

Vergebung irgend einer einzelnen Sünde war auch unter dem A. T. möglich, aber die Vergebung aller Sünden, der thatsächlichen, wie der Erbsünde, kann nur von Christo ausgehen und ist eine Gottesthat. Sie setzt nemlich nichts Geringeres, als die Schöpfung eines neuen heiligen Menschen und die Tödtung des alten voraus, indem sie die Wiedergeburt selbst ist, weshalb die Vergebung der Sünden gleich Leben und Seligkeit ist. Diese geschieht daher auch nur ein- oder zweimal, und wird nur von Zeit zu Zeit dem Gläubigen bestätigt, wie beim Abendmahl; jene aber wiederholt sich (1 Joh. 2, 1. Hiob 33, 29.).

Begründung. (*Πρὸς ἔνδειξιν* als bloße Wiederaufnahme des obigen *εἰς ἔνδειξιν* zu fassen, ist nicht ganz angemessen; nur das *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* könnte dafür zu sprechen scheinen. Indeß das *δικαιοῦντα κ. τ. λ.* ist doch zu sehr gegen diese Auffassung. — In dem *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον* liegt hier auch zugleich die Idee des von den Menschen als solcher Erkanntwerdens. — Das *δικαιοῦν* kann nur als Äußerung der Gnade aufgefaßt werden.)

27—29. Nach dieser Darlegung des Wesens des neuen Heilsweges kehrt Paulus zu der 3, 1 ff. behandelten Frage zurück, ob für die Juden ein Vorzug*) statt hätte? und antwortet: nein! (*Ἐκκλείω* vergl. Galat. 4, 17. „ausschließen, d. h. nichtig, unstatthaft machen.") Da nemlich hier nicht von Werken, die das Gesetz allein erzeugen könne, sondern vom Glauben die Rede sey, so hätten Heiden, wie Juden, Zutritt zu dieser Gnade, falls sie glaubten. Darüber hätten sich die Juden freuen sollen, wenn sie in wahrer Liebe gelebt hätten, statt dessen ärgerten sie sich, daß Gott so gütig sey. (*Νόμος* hat hier die umfassende Bedeutung „göttliche Anordnung, göttliches Institut." Es kann daher das Evangelium *νόμος πίστεως* genannt werden, in sofern es diejenige göttliche Institution ist, welche vom Menschen den Glauben fordert. Und zwar ihn allein, wie Luther dem Sinne des Apostels gemäß ganz richtig übersetzt, denn in ihm liegt alles, wie sämmtliche Früchte des Baumes in seinem Keim, außer und neben ihm ist nichts, was demselben Standpunkte angehörte. Da aber von Heiden, eben so wie von Juden, die Rede ist, können die *ἔργα νόμου* nur die Werke des Sittengesetzes seyn, die aus dem fordernden Willen Gottes entspringen **). Diese sind im günstigsten Fall nur die Blüthen des eigenen Lebens, also so vergänglich wie dieses selbst, die Werke des Glaubens aber tra-

---

*) Im Begriff der *καύχησις* liegt das Eigene, der Gnade Entgegenstehende angedeutet, wie 4, 2. besonders deutlich zeigt — Bei *ἐξεκλείσθη* ist zu ergänzen: *ὑπὸ τοῦ Θεοῦ*.

**) Ganz verfehlt ist, wie schon die Stellung der Worte zeigt, Glöckler's Ansicht, daß *χωρὶς ἔργων νόμου* zu übersetzen sey: „ohne das Gesetz der Werke." Das Gesetz soll nach Paulus nur abgethan werden in seiner alten, von außen fordernden Form, in der Gnade stellt es sich aber als innerlich wirkendes wieder dar. (Vergl. zu Galat. 2, 16. 18.)

gen die ewige Natur des Princips, aus welchem sie erzeugt sind.)

30. 31. Der Eine Gott verhält sich gleich zu allen seinen Kindern, und seine verschiedenen Wege heben sich nicht auf *), sondern unterstützen sich wechselseitig. (*Ἐπείπερ*, quandoquidem, siquidem, findet sich im N. T. nur hier. Daher ist auch nicht wahrscheinlich, daß die Lesart *εἴπερ*, welche Lachmann nach AC und andern kritischen Autoritäten aufgenommen hat, die ursprüngliche ist. — *Ἐκ* und *διὰ πίστεως* stehen nicht beide parallel, als Bezeichnung der Quelle und Ursache, wie noch Reiche meint; sonst müßte es auch heißen *ἐκ τῆς πίστεως*; vielmehr bezieht sich nur *διὰ τῆς πίστεως* auf den Hauptgedanken. Das *ἐκ πίστεως* hat seine specielle Beziehung auf die Juden [vergl. 4, 12.], die nicht als Gläubige, sondern bloß als leibliche Abrahamiden Theil an der Gnade zu haben meinten. — Das Evangelium bestätigt das Gesetz, weil es die erhabenste Offenbarung des Ernstes und der Strenge Gottes ist. Die Sünde erscheint nirgends furchtbarer als auf Golgatha, wo Gott seines Sohnes um ihretwillen nicht verschonete.)

§. 7. Abraham gerechtfertigt durch den Glauben.

(4, 1—25.)

Um den Zusammenhang des N. T. mit dem Gesetz noch genauer darzuthun, und jeder Beschuldigung, als werde etwas Fremdes eingeführt, auszuweichen, führt der Apostel zunächst aus, wie schon die Heiligen des A. T., unter denen Abraham und David genannt werden, den Weg der Gerechtigkeit des Glaubens gewandelt seyen. Zur richtigen Auffassung dieser ganzen Beweisführung ist übrigens zu bemerken, wie schon zu Mt. 11,

*) Treffend bemerkt Calvin z. d. St. ubi lex fidei opponitur, ex eo statim quandam repugnantiae suspicionem caro arripit, ac si alterum alteri adversaretur. Praesertim vero facile obtinet falsa haec imaginatio inter eos, qui praepostera legis intelligentia imbuti nihil aliud in ea quaerunt quam operum iustitiam, promissionibus omissis.

11. erinnert wurde, daß keineswegs die Stellung aller Frommen des A. T. gleich war. Es waren viele unter ihnen, in denen eine rein gesetzliche Frömmigkeit sich aussprach, z. B. Elias, andere dagegen, in denen, mit zurücktretender gesetzlicher Form, das Glaubensleben vorwaltete. Zu dieser letztern gehören vor allen Abraham und David, deren Lebensentwicklung in der That mit dem Leben gläubiger Christen große Ähnlichkeit hat. Inzwischen darf bei aller Verwandtschaft doch auch die Differenz nicht verkannt werden, wodurch dem Evangelium sein specifischer Charakter geraubt werden würde (Joh. 1, 17.). Abraham's und David's Glauben bezog sich freilich eben so, wie der christliche, auf die Person des Erlösers, aber nur auf den kommenden, nicht auf den erschienenen; erst nach der Erscheinung Christi und der Vollendung seines Werks konnte eine reale Kraft von ihm ausgehen (Joh. 7, 39.). Die Wiedergeburt des A. T. selbst, wenn man eine solche annehmen will (vergl. zu Mt. 11, 11.), kann demnach nur als eine symbolische betrachtet werden, auf welchen Charakter auch der Apostel selbst V. 23. hinzudeuten scheint.

1. 2. Aus dem A. T. selbst leitet Paulus ab, daß die Gerechtigkeit Abraham's nicht aus den Werken hervorgegangen sey*). Abraham nennt er als den leiblichen Stammvater des Geschlechts, dessen geistlicher Charakter allen Israeliten als erhabenes Beispiel vorschwebte. (Die Formel τί οὖν ἐροῦμεν hat hier die gewöhnliche Form verloren; indem das τί an εὑρηκέναι anzuschließen ist. Wollte man τί ἐροῦμεν in der gewöhnlichen Weise fassen, so müßte man doch bei εὑρηκέναι ergänzen τί. [Man vergl. übrigens Aeschylus Eumenid. v. 154.] Eigentlich will Paulus nicht fragen: was hat Abraham gefunden, d. i. erlangt, sondern: wie hat er seine bekannte Gerechtigkeit empfangen. In der Wendung: was hat er κατὰ σάρκα erlangt, liegt aber dieser Gedanke angedeutet. Die Antwort wird daher auch nicht vollständig, sondern nur negativ ausgeführt; V. 3. enthält dagegen indirect die positive Seite. Das οὖν in V. 1. knüpft an das Vorhergehende

*) Die Möglichkeit einer andern Betrachtungsweise der Geschichte Abraham's zeigt der Brief des Jakobus Cap. 2.

ἀλλὰ νόμον ἱστῶμεν an: „wenn wir also das Gesetz durch den Glauben feststellen, begründen, so daß beide sich nicht widersprechen, was kann Abraham da durch Werke erlangt haben?" — Κατὰ σάρκα kann nur mit εὑρηκέναι verbunden werden, nicht aber mit πατέρα. Es ist dem Sinn nach = ἐξ ἔργων V. 2. Am besten nimmt man hier σάρξ als das Äußere überhaupt [Galat. 3, 3.], im Gegensatz gegen das πνεῦμα, das innere Lebendigmachende. [Vergl. zu Jak. 2, 26.] — Δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων = ἔχειν δικαιοσύνην ἐκ νόμου. — Καύχημα die Thätigkeit des Rühmens, und das Object desselben, materia gloriandi. — Der vierte Vers zeigt die Ideen, welche dieser Argumentation zum Grunde liegen, deutlich. Werke geben Verdienst, Verdienst berechtigt zum Fordern oder sich Rühmen; bei Werken kann also keine χάρις bestehen, sondern nur ein Schuldverhältniß. Gott kann aber nie in einem Schuldverhältniß zum Geschöpf stehen, daher heißt es: ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν Θεόν. Denn auch da, wo von einer δικαιοσύνη τοῦ νόμου die Rede ist, ist es ja nur eine gnädige Herablassung Gottes, durch welche dieselbe möglich wird; im Grunde ist sie immer nur eine Gerechtigkeit vor Menschen. V. 2. ist das εἰ ἐδικαιώθη — ἔχει καύχημα zu fassen: wenn er nemlich, [wie er es ja ist,] aus Werken gerecht wird, so hat er zwar Ruhm, aber nicht bei Gott, nur bei Menschen. Dann sagt Paulus hier dasselbe, was Jak. 2, 21. steht. [Vergl. über εἰ mit dem Indicativ Winer's Gr. S. 267.] Sollte es heißen: „wenn er gerecht geworden wäre, so würde er Ruhm haben," dann müßte εἶχεν ἄν stehen.)

3—5. Nach 1 Mos. 15, 6., welche Stelle nach den LXX. angeführt wird, beweist der Apostel, daß nicht die Werke Abraham's es waren, durch welche er gerecht ward, sondern sein Glaube ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Werke hätten ihn in ein Lohn- oder Schuldverhältniß gebracht, der Glaube aber setzte ihn ins Verhältniß der Gnade, da er sich auf eine lediglich aus göttlicher Barmherzigkeit entspringende Verheißung bezog. Diese Argumentation, in Verbindung mit Cap. 7., bei dem wir darauf zurückkommen werden, ist nun ganz besonders geeignet, die Paulinische Lehre von der Rechtfertigung anschaulich zu machen. Es ist nemlich nicht das δικαιοῦσθαι selbst, sondern das λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην, welches dem hebräischen: וַיַּחְשְׁבֶהָ

לוֹ צְדָקָה entspricht, um das sich die Darstellung in diesem Capitel bewegt. Beide sind aber keineswegs gleichbedeutend, sondern verhalten sich gerade wie die katholische (sofern sie nemlich Wahrheit enthält,) und evangelische Lehre von der Rechtfertigung, indem jene in dem *δικαιοῦσθαι* (zum Gerechten gemacht werden), diese in dem *λογίζεσθαι* (als solcher angesehen werden) angedeutet liegt. Was Jemandem angerechnet wird, das hat er nicht (vergl. Röm. 2, 26. *ἀκροβυστία εἰς περιτομὴν λογίζεται*), er wird aber angesehen und behandelt, als hätte er es. Dies wird nun in dieser unserer Stelle nicht bloß von Abraham ausgesagt, der 2000 Jahre vor der in Christo vollzogenen Versöhnung lebte, ohne welche die *δικαιοσύνην Θεοῦ* nicht gedacht werden kann, sondern auch nach seinem Vorbilde von den nach Christo Lebenden (V. 11. und 24.), so daß die Formel *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* als allgemeine Bezeichnung der Rechtfertigung, neben dem *δικαιοῦσθαι* erscheint. Um uns über den Sinn dieser Ausdrücke gehörig zu orientiren, müssen wir noch etwas näher, als zu 3, 21. geschah, den Übergang aus dem gesetzlichen Standpunkt in den der Gnade, der in der Auffassung besonders schwierig ist, ins Auge fassen. Wenn das Gesetz seinen Zweck am Menschen erfüllt hat, d. i. wenn die *ἐπίγνωσις τῆς ἁμαρτίας* (3, 20.), die wahre *μετάνοια*, in ihm gewirkt ist, so sieht er die *δικαιοσύνη*, welche er erkennt und an deren Erkenntniß er eben den Gegensatz seines Zustandes gewahr wird, als vollständig außer sich. In der Verkündigung des Messias wird ihm aber verheißen, daß sie durch dessen Werk auch für ihn eine innere werden soll, diese Verkündigung ergreift er im Glauben, und obgleich nun noch sündhaft und von der *δικαιοσύνη* entfernt, wird ihm der Glaube an das Äußere und Künftige als Gerechtigkeit angerechnet, d. h. er wird behandelt als ein Gerechter, somit in Gnaden Stehender*). Hierin liegt nun besonders in dem

*) Die Erlösung macht dem Menschen im Fortgange der Heiligung los von der Sünde; mit der Sünde kann, wie sich von selbst versteht, Niemand selig werden, denn sie selbst ist die alleinige Quelle der Unseligkeit. Wohl aber beginnt die Erlösung in der Sünde, d. h. als Sünder muß der Mensch beginnen, sich um Christi willen als gerecht anzusehen im Glauben, nicht um seines etwa verbesserten innern Zustandes willen.

Umstande die Schwierigkeit, daß Gott nach seiner Wahrhaftigkeit nicht Jemanden für etwas ansehen kann, was er nicht ist; ist der Mensch sündhaft, so scheint, der Wahrhaftige müsse ihn auch als Sünder ansehen und behandeln, so lange, bis er aufgehört, es zu seyn, und hört er thatsächlich auf, es zu seyn, so könne er dann wieder nur als Gerechter und durchaus nicht als Sünder angesehen werden. Auf dieser Argumentation beruht die Polemik der katholischen Kirche gegen die evangelische Ansicht, die auf den ersten Blick unwiderleglich scheint; doch aber erweist sie sich bei genauerer Untersuchung als falsch und als über den Heilsweg durchaus irreleitend. Nach katholischer Ansicht wird nemlich nicht der objective Rathschluß Gottes der felsenfeste Grund des Glaubens, sondern der wandelbare Zustand des eigenen Herzens. Glaubt der Mensch den gewirkten Zustand der Gerechtigkeit in sich zu finden, so getröstet er sich seines Gnadenstandes, entdeckt er aber in Zeiten der Anfechtung denselben nicht in sich, so zweifelt oder verzweifelt er daran. Der geschärfte Blick des Wiedergebornen findet nun auch in den besten Zuständen noch vieles in sich auszusetzen (vergl. zu 7, 14 ff.). Deshalb behauptet die katholische Kirche nach ihren Principien ganz consequent, daß der Mensch in seinem Erdenleben nie seines Gnadenstandes *gewiß* seyn dürfe, sondern sich in steter Unsicherheit halten müsse; während die evangelische Kirche das gerade Gegentheil lehrt. Die Wahrheit der evangelischen Auffassungsweise tritt besonders hervor, wenn wir jenen Grundsatz, auf den sich die katholische Lehre stützt, näher ins Auge fassen, daß nemlich Gott niemanden anders ansehen könne, als er in der That ist. Wäre dieser Gedanke nach dem Wortsinn zu verstehen, so könnte, da ohne das Werk Christi keine Sündenvergebung und Heiligung denkbar ist, *vor* dem vollendeten Versöhnopfer Christi kein Heiliger gelebt haben, was der ganzen Schriftlehre widerspricht. Jener Gedanke ist daher zuvörderst nach dem Grundsatz zu modificiren, wornach bei jeder göttlichen Thätigkeit alle Eigenschaften zusammenwirken. *Gott* kann demnach allerdings einen Menschen für etwas ansehen, was er noch nicht ist, indem er nemlich auf seinen Rathschluß sieht, der ihn zu dem, was er noch nicht ist, machen soll. So unabänderlich daher dieser Rathschluß ist, so wahr ist auch seine Anschauung dessen, was nicht ist, als des Seyenden (V. 17.).

Sodann aber ist es eben die Natur des Glaubens, als eines lebendigen Zustandes, nicht eines bloß historischen Fürwahrhaltens, daß er das Wesen der Sache selbst schon in sich trägt; er ist eine das Göttliche sich aneignende Thätigkeit des Menschen, die freilich voraussetzt, daß die innerste Natur desselben dem göttlichen verwandt ist. Zur Zeit Abraham's war freilich Christus selbst und sein ganzes Werk noch künftig, daher konnte von ihm nicht anders gesagt werden, als daß Gott ihm seinen Glauben als Gerechtigkeit anrechnete, in sofern er dieses künftige Werk in seiner alles präsent vor sich habenden Allwissenheit schon als verwirklicht anschaute. Aber für alle, die nach Christus glauben, ist der Glaube auch schon an sich ein inhaltsvoller, indem der Erlöser das ganze Werk der Rechtfertigung, ja der Heiligung und Herrlichmachung auf einmal für alle vollbracht hat (Röm. 8, 30.). Wendet sich aber der Glaube von seinem eigentlichen Object ab, dem Christus außer uns und dem objectiven göttlichen Rathschluß der Erlösung, und wendet sich auf den Christus in uns als den Grund, nicht als die Folge der Erlösung, sich nur deshalb für begnadigt haltend, weil und so lange er ihn in sich entdeckt; so ist der Glaube in seinem Wesen vernichtet, und der Mensch, wie einst bei den Galatern der Fall war, dem Gesetz wieder anheimgefallen. Für den Menschen hienieden bleibt daher stets das λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην der Weg zur wahren δικαιοσύνη selbst; glaubt er, jenes nicht mehr zu bedürfen, weil er diese schon hat, so ist der Abfall geschehen*). Wie demnach die Sündenvergebung, (die einmalige, welche in den Gnadenstand versetzt, sowohl als auch die tägliche,) nicht dem alten Menschen zu Theil wird, der sterben muß, auch nicht dem neuen Menschen, der nicht sündigen kann (1 Joh. 3, 9.), sondern der innersten Persönlichkeit selbst, die sich sowohl des alten, als des neuen Menschen als des ihrigen bewußt ist, und die im Fort-

*) Man darf daher nicht den Gegensatz so stellen, entweder ist der Mensch ein Sünder, oder er ist ein Wiedergeborner und Heiliger; auch der letztere ist noch, sofern er den alten Menschen bis zum Tode behält, ein Sünder. Gott sieht aber bei diesem nicht auf den alten Menschen, sondern auf seinen Gnadenrathschluß in Christo, und betrachtet ihn um seinetwillen als ganz gerecht.

schritte der Wiedergeburt allmälig ganz in den neuen Menschen übergehen muß; so geschieht es auch mit dem λογίζεσθαι. Die Gerechtigkeit wird nicht dem alten Menschen angerechnet, sondern der wahren Persönlichkeit, welche das Daseyn des alten Menschen als des ihrigen mit tiefer Buße und lebendiger Sehnsucht nach Lösung von ihm empfindet. Das Wesen dieser wahren Persönlichkeit ist aber nichts anderes, als die auch nach dem Fall übriggebliebene scintilla des göttlichen Ebenbildes, ohne welche die Sünde die Substanz des menschlichen Wesens selbst wäre. An diesem Funken haftet der Glaube, und dieser, Nahrung entnehmend aus der höhern Welt, ruft aus dem Funken wieder die Flamme des göttlichen Lebens hervor. (Ἐργάζεσθαι = ἔργα ποιεῖν, und zwar als Mittel, zur δικαιοσύνη zu gelangen. Nach dem göttlichen jus talionis wird der Mensch so behandelt, wie er sich stellt; wer sich bloß an die Gerechtigkeit wendet, wird nach ihrem starren Gesetz: wer nicht bleibet in allem, der ist verflucht [Galat. 3, 10.] behandelt; wer dagegen sich im Glauben an die Gnade hält, wird nach ihrem überschwenglichen Gesetz angesehen. Χάρις, als Gegensatz von ὀφείλημα, hat demnach hier die Bedeutung des Unverdienten, durch kein Verdienst Bedingten. — V. 5. geht das göttliche Epitheton δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ, nicht auf Abraham allein, was noch Reiche vertheidigt, aber auch nicht auf die Menschen ohne ihn; vielmehr ist es ganz allgemeine Bezeichnung des Verhältnisses Gottes zur Menschheit. Denn eine Beziehung auf eine besondere Sünde Abraham's, etwa die Theilnahme an dem Götzendienst seines Vaters Tharah, wie manche Ausleger hier haben annehmen wollen, ist unstatthaft; es ist nur von der allgemeinen Sündhaftigkeit die Rede. In dieser Fassung haben wir dann aber eine wichtige Beweisstelle dafür, daß Paulus von der allgemeinen Sündhaftigkeit Niemanden ausgeschlossen haben will; selbst Abraham ist ein ἀσεβής, dieser so hochverehrte heilige Patriarch. Alle Menschen befinden sich Gotte gegenüber in der ἀσέβεια und sind in der Unfähigkeit, sich durch eigene Kräfte in einen andern Zustand zu erheben*), Gott allein ist demnach

*) Die Grade der Sündhaftigkeit kommen an und für sich beim Glaubensleben nicht in Betracht, sondern die Wirkung, die dadurch auf die innerste Seelenstellung hervorgerufen ist. Ein tief Versunkener kann dem Reiche

der Schöpfer der δικαιοσύνη, als welchen er sich an denen bewährt, die ihm die πίστις entgegenbringen; das Suchen, seine eigne Gerechtigkeit aufzurichten, schließt am sichersten von der δικαιοσύνη Θεοῦ aus. Vergl. Röm. 10, 3.)

6—8. Aus Ps. 32, 1. 2., welche Stelle auch nach den LXX. citirt wird, erhärtet Paulus dieselbe Wahrheit durch David's Beispiel. Wenn hier ausdrücklich hinzugesetzt wird χωρὶς ἔργων, so ist offenbar nicht der Sinn des Apostels, daß die ἔργα fehlen sollen, im Gegentheil diese haben an der πίστις und der durch sie vermittelten Anrechnung der Gerechtigkeit ihre reichste Quelle (Galat. 5, 6.); aber wenn die Werke auch noch so reichlich und so rein strömen, so liegt doch der Grund der Seligkeit nie in ihnen, sondern in dem Princip, durch welches sie allein möglich werden, d. h. nicht im Menschen, sondern in Gott. Wie also für das Daseyn, die Schöpfung des Menschen, Gott allein aller Dank gebührt, so auch allein für das Gutseyn; es giebt für das letztere nicht etwa zwei schöpferische Thätigkeiten, erstlich die Gottes und zweitens die des Menschen (ein solcher Dualismus macht alles wahre Gutseyn, welches namentlich in der Lösung von allem Eignen besteht, unmöglich), sondern durchaus nur eine, nemlich die göttliche, weil alles reine, gute, wahre Thun des Menschen, die That Gottes, des einigen wahren Gutes, in ihm ist, so daß der Mensch nichts als sein Eignes hat und ansehen kann, als Sünde, Untreue und Unglauben. (Vergl. zu 9, 1.)

In der vom Apostel angeführten Stelle scheint aber gar nicht von dem positiven Anrechnen der Gerechtigkeit, sondern nur von dem negativen Nicht-Anrechnen der Sünde die Rede zu seyn, wie sie denn auch vom Glauben nichts aussagt, so daß man meinen könnte, die Stelle passe nicht hierher; allein die

---

Gottes ganz nahe stehen, wenn die Sünde ihn zerbrochenen Herzens gemacht hat (Mt. 21, 31. Lc. 15, 30.), und ein sehr Gesetzlicher kann ihm fern seyn, wenn er durch sein Streben hartherzig, lieblos und dünkelhaft wird. Die wünschenswertheste Stellung ist natürlich ein ernstes Streben und Reinheit von groben Übertretungen, verbunden mit Demuth, Bedürftigkeit und Glauben. Jeder aber, der zu Christo kommen will, muß sich ganz und gar, und in Allem als Sünder erkennen.

Sündenvergebung ist ja nicht eine menschliche Einbildung oder That, da der Mensch zu sich selbst spricht, ich habe Vergebung der Sünden, sondern eine That, ein lebendiges, ins Herz hineingesprochenes Wort Gottes, das nur der Glaube sich aneignen kann. Gottes Wort und That ist aber das Positivste, das gedacht werden kann, es ist das Seyn selber; deshalb nennt Luther ganz richtig die Sündenvergebung „Leben und Seligkeit," denn sie hat die Anrechnung der Gerechtigkeit Gottes in sich. (Ἀφιέναι und ἐπικαλύπτειν = נָשָׂא und כִּפֶּה. In dem ersten Ausdruck ist mehr die neutestamentliche Seite der Sündenvergebung angedeutet, wonach sie die reale Hinwegschaffung der Sünde, wenn auch nur eine allmälige ist; in dem zweiten dagegen, wie in dem ἁμαρτίαν οὐ λογίζεσθαι die alttestamentliche, wonach die Sünde bleibt unter göttlicher Geduld [3, 25.], bis auf die Vollendung des Werkes Christi, mit welcher erst der ganzen vorchristlichen Welt die wesentliche Sündenvergebung zu Theil ward. Vergl. Mt. 27, 53. 1 Petr. 3, 18.)

9. 10. Hiernach kehrt der Apostel zu Erwägung des Verhältnisses von Juden und Heiden zurück und erweist, daß dieser Weg des Glaubens nicht bloß für die Juden, sondern auch für die Heiden sey, da der Vorgang 1 Mos. 15, 6. vor der Beschneidung, da Abraham also den Heiden parallel stand, statt hatte. (V. 9. ist zu ergänzen ἔρχεται. — Das λέγομεν γάρ κ. τ. λ. würde besser mit V. 10. verbunden; der Sinn ist nemlich dieser: aus der Stelle über David läßt sich nicht so deutlich abnehmen, ob auch die Heiden mit unter die zu rechnen sind, denen der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird, wohl aber aus der Stelle über Abraham, denn u. s. w. — V. 10. ist πῶς zu fassen „unter welchen Umständen.")

11. 12. Die Beschneidung war demnach nicht das Mittel seiner Rechtfertigung, sondern nur das Zeichen seiner schon vor ihr erfolgten Rechtfertigung; eben so wie auch die Taufe nicht den Glauben erzeugt, sondern ihn voraussetzt. Deshalb bezieht sich auch sein Name: Vater der Gläubigen, nicht bloß auf die physisch Beschnittenen, sondern auf alle die aus Juden und Heiden, welche glauben wie er. (AC und andere kritische Autoritäten lesen περιτομήν für περιτομῆς, der Genitiv ist aber vorzuziehen aus äußern und innern Gründen. — Σημεῖον = אוֹת,

das, was auf etwas anderes zurückweist; σφραγίς, das Zeichen des Siegels, wodurch etwas bestätigt wird [1 Kor. 9, 2. 2 Tim. 2, 19.]. Eben so wird im Hebräischen gebraucht חוֹתָם. — Δικαιοσύνη πίστεως [V. 14.], die angerechnete Gerechtigkeit wird als eine wahre behandelt. — Εἰς τὸ εἶναι ist nicht, wie Tholuck meint, bloß von der Folge zu verstehen, sondern von der Absicht, wie V. 16. zeigt. Abraham empfing das Siegel der Beschneidung zuerst, damit er als der allgemeine Vater der Gläubigen dastände. In dem Begriff des Vaters wird nemlich hier die Charaktergleichheit mit den Kindern hervorgehoben; die Gläubigen sind seine wahren Kinder, die äußere Beschneidung ist das Unwesentliche (2, 28. 29.), und diese allein empfangen auch die Gerechtigkeit wie er. — In dem πιστεύοντες δι' ἀκροβυστίας ist das διὰ nicht von der Ursächlichkeit zu verstehen, sondern wie 2, 27. „während, bei so bewandten Umständen" zu fassen. — Der Übergang des Genitivs in den Dativ [τοῖς] ist vielleicht durch Rückblick auf das λογισθῆναι herbeigeführt. — Στοιχέω = περιπατέω, vergl. Gal. 5, 25. 6, 16. Phil. 3, 16. — Unter den στοιχοῦντες wieder die Heiden zu verstehen, ist ganz unpassend und führt auf die harte Inversion οὐ τοῖς für τοῖς οὐκ.)

13. Dies leitet auf noch genauere Darlegung, wie es sich bei Abraham durchaus nicht um gesetzliche Verhältnisse handelte, sondern, wie bei jeder Verheißung, bloß um Gnade. Es fällt auf, daß es hier nicht bloß heißt, die Verheißung kam nicht durchs Gesetz, denn auf dieses kann nur Lohn folgen, — sondern daß hinzugefügt wird, sie kam durch die Glaubensgerechtigkeit. Man sollte meinen, es hätte heißen müssen durch die Gnade, denn es scheint, als müßte umgekehrt die Verheißung vorhergehen und der Glaube sich erst an sie als Object anschließen. Allein diese Schwierigkeit verschwindet, wenn man erwägt, daß die Verheißungen Gottes an Abraham in einer Steigerung begriffen sind, und in dieser zwar die erste Verheißung dem Glauben vorherging, aber die höhern ihm folgten. Hier ist nun, wie Tholuck richtig bemerkt, auf diejenige Verheißung Bezug genommen, die auf die größte Glaubensprobe Abraham's folgte (1 Mos. 22, 16.), und daher ist seine κληρονομία κόσμου nicht etwa die Besitznahme Kanaans, im äußern oder innern Sinne, sondern die Einverleibung des ganzen Geschlechts, sofern es gläubig ist, in ihn, und

die daraus hervorgehende geistige Beherrschung der Welt durch seinen Einfluß. Inzwischen reicht die Idee auch noch weiter, wie die Rabbinen schon in dem Ausspruch andeuten: possidet Abraham pater noster (et nos cum illo) mundum hunc et futurum. Im letzten Grunde weist sie auf Christi Weltherrschaft, die seine Gläubigen mit ihm theilen werden, hin (Röm. 8, 17. Offenb. 3, 21.), in der das Innere sich auch äußerlich wirksam zeigen wird. Deshalb ist auch τῷ σπέρματι αὐτοῦ hinzugefügt*), mit welchem Ausdruck nach Galat. 3, 16. Paulus zunächst Christum, in Christo aber, als dem zweiten Adam, wieder die Gesammtheit der Gläubigen bezeichnet findet (Galat. 3, 28. 29.). Wörtlich findet sich dergleichen in keiner Stelle des A. T., aber dem Sinn nach 1 Mos. 15, 7. (wo Kanaan verheißen ist) und 1 Mos. 22, 16.

14. 15. Sollten demnach die Gesetzlichen die Erben seyn, so wäre die Verheißung vernichtet, sie würden alles als Lohn fordern können. Da aber keiner das Gesetz so zu halten vermag, daß er darauf Forderungen begründen könnte, da es vielmehr nur Gottes Zorn weckt, so ist die ganze Annahme unstatthaft. (V. 14. οἱ ἐκ νόμου stehen entgegen den οἱ ἐξ πίστεως, vergl. Galat. 3, 9. 10. — Κενοῦσθαι zu einem κενόν, zu etwas Leerem, Kraftlosem gemacht werden. — Zwischen V. 14. und 15. ist zu ergänzen, es ist dies aber auch nach der Natur des Gesetzes unmöglich, daß es zum Erben der Welt machen kann, denn es giebt kein Verdienst, sondern es weckt Zorn. — V. 15. ὀργὴν κατεργάζεται, nicht durch seine Natur, denn die ist heilig und gut, sondern durch seine, die Tiefen der Sünde zum Vorschein bringende Kraft. [Vergl. das Nähere zu 7, 10 ff.] — Das οὗ γὰρ οὐκ κ. τ. λ. ist bloß ein das ὀργὴν κατεργάζεσθαι vorläufig erläuternder Zusatz; das Gesetz machts scheinbar erst schlimmer mit dem Menschen, wie sollte es ihn daher zum Erben der Welt machen können?)

---

*) Nicht zu übersehen ist das ἢ τῷ σπέρματι, wofür nur unbedeutende Codd. καὶ τῷ σπέρματι lesen. Das ἤ ist als eine nähere Bestimmung zu fassen, in der Bedeutung „oder vielmehr," denn in Christo ward Abraham erst wahrhaft Erbe und Herr der Welt, und in Christo die Menschheit.

16. Somit konnte denn nur die Verheißung durch den Glauben kommen, indem sie nur so wahre Verheißung, d. h. bloß gnadenreiche Zusicherung, blieb; ja so konnte sie allein für alle gesichert erscheinen, indem bei ihrer Abhängigkeit vom Gesetz sie in der Hand des untreuen Menschen gelegen hätte, der durchs Gesetz nur erst recht sündig wird. In den Worten τῷ ἐκ τοῦ νόμου, und τῷ ἐκ πίστεως, sind daher nicht Juden und Heiden entgegengestellt, sondern bloß gesetzlich Strebende und Gläubige unter Juden wie unter Heiden. Der Theokrat als solcher hat noch kein Theil an der Verheißung, wenn er nicht zugleich ein Gläubiger ist. In diesen Worten leitet aber das εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν auf eine Idee, die für den Pauliniſchen Ideenzusammenhang im Ganzen sehr wichtig ist. Alles, was nemlich abhängt von der Entscheidung, Treue, Beharrlichkeit des so schwankenden und wankelmüthigen Menschen, ist ihm höchst ungewiß; was aber von dem unwandelbaren ewigen Gott abhängt, ist fest gegründet. Deshalb gewährt eine göttliche Verheißung unumstößliche Gewißheit, weil nichts sie aufheben kann; wie er die Verheißung giebt, so schafft er auch die, welche sie glauben, und vollendet so alle seine Werke. Die menschliche Verkehrtheit ist aber so groß, daß sie diese sicherste Begründung des Heils verkennt; Gottes unwandelbare Verheißungen und Weissagungen will sie in der Ausführung abhängig gedacht wissen vom Menschen, wornach es denn des Menschen Verdienst wäre, wenn eine Weissagung sich erfüllt, nicht Gottes Ehre, was offenbar eine lästerliche Behauptung seyn würde. Nach Pauliniſcher Darstellung ist des Menschen Seligkeit nur deshalb gewiß, weil Gott sie verheißt und sie ernstlich will, und wer an diesen ernstlichen Willen Gottes glaubt, in dem allein schafft er sie auch. (Wie dessen ungeachtet die Freiheit des Menschen bewahrt bleibt, ja, wie sie so allein wahrhaft begründet wird, darüber vergl. zu Cap. 9, 1 ff.)

17. Die Anführung von 1 Mos. 17, 5., welche Stelle wieder nach den LXX. genau citirt ist, soll die Vaterschaft Abraham's noch bestimmter erhärten, als eine über Israel hinausgehende und alle Völker umfassende. (*Τιθέναι* = dem hebr. נָתַן.) Was aber die schwierige zweite Hälfte des Verses anlangt, so ist zuvörderst die Lesart ἐπίστευσας, welche F. G. und die syrische Übersetzung geben, wodurch die folgenden Worte mit der Citation verbunden

werden, wegen der überwiegenden Autoritäten für die gewöhnliche Lesart, als unstatthaft zurückzuweisen. Die Construction aber: *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε Θεοῦ*, ist aus einer Attraction zu erklären, die freilich ungewöhnlicher Art ist, da hier ein Dativ durch dieselbe alterirt ist. (Vergl. die Abhandlung von Schmidt über diesen Vers in der tübing. Zeitschr. 1831. H. 2. und Bernhardy's Syntax S. 299 ff. Winer's Gr. S. 155.) Was aber den Sinn der Worte betrifft, so ist derselbe schwierig zu bestimmen, wegen des *κατέναντι*, dessen gewöhnliche Bedeutung „entgegen, gegenüber," hier nicht zu passen scheint. Am einfachsten nimmt man es aber = לְפָנָיו oder בְּעֵינָיו, so daß folgender Sinn entsteht: Abrahan. ist vor Gottes Auge, d. i. vor seiner Allwissenheit, unser aller Vater, bevor wir noch existirten*). Dazu paßt dann die Beschreibung Gottes, des Objectes des Glaubens Abraham's, als des Schöpfers, sehr gut. Das *ζωοποιεῖν τοὺς νεκροὺς* und *καλεῖν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* bezieht sich, wie das Folgende zeigt, zunächst auf die Zeugung Isaak's (V. 19. 20.) durch die erstorbenen Eltern, Abraham und Sarah. Die ganze Geschichte Abraham's ist aber hier, wie auch sonst (Galat. 4.), typisch behandelt, und so ist der Isaak, der durch Gottes Kraft geboren wird, Bild des ganzen geistigen Israels, und demnach das *ζωοποιεῖν* und *καλεῖν* Bezeichnung der geistigen Erweckung und Wiedergeburt (6, 13.). So gefaßt wird besonders das *καλεῖν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* bedeutungsvoll. Der Ausdruck *τὰ μὴ ὄντα* ist nemlich keineswegs vom absoluten nichts (nihilum negativum) zu verstehen, von dem sich nur sagen läßt, daß es nicht ist; sondern nur von dem noch nicht zur concreten Erscheinung ausgebildeten Daseyn, wie er auch im Platonischen und Philonischen Sprachgebrauch zu fassen ist. (Vergl. Philo de vita

*) Unter den vielen anderweitigen Erklärungen, die bei Tholuck und Reiche nachzusehen sind, verdient die der Kirchenväter Chrysostomus, Theodoret u. a., Aufmerksamkeit. Sie fassen *κατέναντι* nach 1 Mos. 2, 18 = *κατ' ὁμοίωμα*, so daß der Sinn entsteht: „Abraham ist Gottes Abbild, ein Bild des rechten Vaters aller Vaterschaft." Der Sinn ist schön; allein er paßt deshalb nicht in den Zusammenhang, weil die folgende Beschreibung der schöpferischen Thätigkeit Gottes dann eine Anwendung auf Abraham gestatten müßte, was nicht der Fall ist.

Mosis pag. 693. de creat. pag. 728.) So können nicht bloß ganze Völker, sofern sie noch nicht ins Daseyn getreten sind, μὴ ὄντα heißen, obgleich sie vor Gott schon da sind, und auch potentia in ihren Stammvätern schon leben, sondern auch der natürliche, nicht wiedergeborne Mensch kann ein μὴ ὢν heißen, indem in ihm die wahre Menschenidee, der ἄνθρωπος Θεοῦ, noch nicht realisirt ist, was erst durch die Wiedergeburt geschieht. (Καλεῖν = קָרָא, ist der göttliche Schöpferruf, wodurch er, nach Analogie des ersten Schöpferacts [1 Mos. 1, 3.], aus dem allgemeinen Fluß des Lebens die concreten Bildungen hervorruft. — Das ὡς ist ganz einfach als Vergleichungspartikel zu nehmen: vocat ea, quae non [nondum] sunt, tanquam [iam] adsint. Kräftige Bezeichnung des alles Künftige wesentlich gegenwärtig anschauenden Gottes!)

18. Das Beispiel Abraham's war dem Apostel zu wichtig, als daß er sich so schnell von seiner Betrachtung lösen könnte. Alles nemlich, was von ihm erzählt wird, ist ein Vorbild für das neutestamentliche Glaubensleben (V. 23. 24.). Wie demnach Abraham wider alle Hoffnung auf Hoffnung glauben, somit in Festhaltung des Glaubens und der Hoffnung ringen mußte, wider alles Nein der Sinne und der Natur; so eben zeigt sich auch der Glaubenskampf in jedem Kinde Gottes *). Größer und tiefer dringend als alle gesetzlichen Kämpfe ist der Streit des Glaubens wider den Unglauben, der dem zartfühlenden Gewissen alles eher glaublich seyn läßt, als die eigne Seligkeit. Nur scheinbar bezog sich Abraham's Glaubenskampf auf etwas anderes, als seine Seligkeit, denn an der Geburt des verheißenen Sohnes, des, aus dem der Messias geboren werden sollte, hing in der That eben so Abraham's Seligkeit, als an der Geburt des neuen Menschen in ihm

*) Hiernach könnte man sagen, je entfernter der Glaube ist von den Gegenständen seiner Sehnsucht, oder die Hoffnung von ihrer Erfüllung, desto intensiver und gewaltiger muß er seyn, wenn er sich doch behauptet. Abraham's Glaube könnte demnach größer erscheinen, als der der gläubigen Christen, denn die haben die Erleichterung, die Wirkungen dessen, was sie glauben, anzuschauen. Inzwischen kommt bei dem Grade des Glaubens und seiner Bestimmung besonders auch der reale Inhalt desselben in Betracht, und in dieser Hinsicht steht das N. T. weit über dem Alten.

die Seligkeit jedes Gläubigen. Der Glaube selbst ist nun aber schon der werdende neue Mensch, auf seine Bewahrung und Förderung kommt daher alles an. (Sehr gut sagt Chrysostomus zur Erklärung des Oxymoron, ἐπ' ἐλπίδι τῇ τοῦ Θεοῦ, παρ' ἐλπίδα τὴν ἀνθρωπίνην. — Εἰς τὸ γενέσθαι ist wieder vom Zweck zu fassen, Abraham's Glaubensübungen hatten den Zweck, nicht bloß ihn selbst zu vollenden, sondern in ihm auch die Keime niederzulegen für die Gläubigen nach ihm; sein Leben war nicht bloß ein Vorbild, sondern ein Vorwesen, um mich so auszudrücken, d. h. ein realer Keim des Zukünftigen. De Wette meint, durch diese Fassung würde dem Abraham eine Absicht bei seinem Glauben zugeschrieben. Allein das Bewußtseyn über den Zweck dieser Führungen brauchen wir ja nicht in Abraham vorauszusetzen; die Worte beziehen sich nur auf Gottes Absicht. — Die neue Citation ist aus 1 Mos. 15, 5., wo das οὕτως sich auf die Sterne bezieht, mit deren Menge Gott Abraham's Nachkommen vergleicht.)

19—22. Als der Gegenstand, an dem sich besonders Abraham's Glaubenskampf übte, nennt nun der Apostel Isaak's Geburt. Wird dieselbe bloß als Gewinnung eines legitimen Nachkommens aufgefaßt, so scheint in der That eine wesentliche Differenz zwischen Abraham's Glauben und dem des N. T. hervorzutreten; allein diese Auffassung ist auch eine der Paulinischen ganz entgegengesetzte. Nach Galat. 4, 22 ff. ist die Bedeutung Isaak's keine geringere als die, daß er Christum vorbildet, der aus seinen Nachkommen hervorgehen sollte. Daher behandelt Paulus (Galat. 3, 16 ff.) den Saamen Abraham's, d. i. zunächst Isaak, als Christum, in Christo sieht er aber wieder, als den zweiten Adam, alle seine Gläubigen. (V. 19. Die gewöhnliche Lesart οὐ κατενόησε ist zwar dem ὡς, das wohl nur durch Schreibfehler aus οὐ entstand, vorzuziehen, muß aber dem bloßen κατενόησε, wie Reiche richtig bemerkt, nachstehen. Gerade das hebt den Gedanken, daß Abraham die ungünstigen äußern Verhältnisse recht wohl kannte und doch glaubte. A.C. 67. auch die syrische und koptische Übersetzung sprechen für κατενόησε, nur ist schwer zu sagen, wie das οὐ in den Text gekommen seyn soll. Das folgende δέ [V. 20.] gewinnt aber nur bei κατενόησε rechte Bedeutung. — Das νεκροῦσθαι und νέκρωσις bezieht sich hier

auf die erstorbene Zeugungskraft [Hebr. 11, 12.]. Vergl. über Abraham's und Sarah's Alter 1 Mos. 17, 17. — *Που* ohne Accent bedeutet bei Zahlen „ungefähr," so im N. T. nur hier; Hebr. 2, 6. 4, 4. heißt es „irgendwo." — *Διακρίνεσθαι*, eigentlich geschieden, getrennt werden, dadurch die Haltung verlieren, schwanken. So öfters vom Unglauben, als innerer geistiger Haltungslosigkeit [Mt. 21, 21. Mr. 11, 23. Joh. 1, 6. Röm. 14, 23.]. Dieser steht die innere Festigkeit und Kraft in dem *ἐνδυναμοῦσθαι* entgegen. Dem *πληροφορεῖσθαι* gegenüber hätte auch der Unglaube als *κένωσις* bezeichnet werden können; der Ausdruck schildert nemlich, wie das Substantiv *πληροφορία*, den Glauben als die geistige Lebenserfüllung des innern Menschen [Röm. 14, 5. Kol. 2, 2. 1 Thess. 1, 5. 1 Tim. 4, 17.]. — In dem *δοὺς δόξαν τῷ Θεῷ* spricht sich die thatsächliche Anerkennung der göttlichen Allmacht aus, die vollzieht, was sie verheißt.)

23. 24. Nach dieser ausführlichen Betrachtung des Abrahamitischen Glaubenslebens spricht Paulus das Princip aus, in dem dieselbe ihre Rechtfertigung hat. Abraham's Geschichte ist ihm nicht etwas Todtes, Vergangenes, sondern sie ist ihm die lebendige Geschichte aller Gläubigen jeder Zeit. Diese Stelle gehört neben 1 Kor. 9, 10. 10, 6. Galat. 4, 24 ff. zu den wichtigsten Winken, wie nach apostolischer Lehre des A. T. zu behandeln ist. Nicht die Äußerlichkeiten der Geschichte desselben, sondern der in ihnen sich bewegende Geist ist aufzufassen, und in demselben hat es auch für die Zeiten des N. T. seine ewige Wahrheit. Die Zurückführung der ganzen Behandlungsweise, welche Paulus hier, wie auch sonst, dem A. T. angedeihen läßt, auf jüdische Sitte, wie sie namentlich Reiche wieder vertheidigt, zerstört, wie den apostolischen Charakter Pauli, so das Wesen des A. T., als des ewigen Gotteswortes, das Himmel und Erde überdauern wird (Mt. 5, 18.) nach dem Worte des Herrn. (Das *μέλλει λογίζεσθαι* ist vom Standpunkt Abraham's und seiner Zeit aus aufzufassen. Wenn aber hier nicht der Glaube an Jesum, sondern an den ihn erweckenden Vater hervorgehoben wird, so geschieht das mit Rückblick auf das *ζωοποιεῖν* V. 17., welches sich in der Auferstehung Christi am herrlichsten offenbarte. Das Geistige und Physische durchdringt sich nemlich in dem Begriff des *ζωοποιεῖν*, wie in dem Begriff der *ζωή* Joh. 6., Gott weckt Leben in jeder Form

seiner Äußerung. Überdies setzt das ἐγείρειν das vorhergängige θνήσκειν voraus, so daß implicite auch die Beziehung auf den Tod Christi darin liegt, wie dies das Folgende gleich näher herausstellt.)

25. Während aber die Stelle 3, 25. die δικαιοσύνη nur an das Blutvergießen Christi anknüpfte, wird hier die δικαίωσις mit der Auferstehung verbunden. Die ältern Exegeten haben in dieser Darstellungsweise große Schwierigkeiten gefunden, allein nach Anleitung von 5, 10. 6, 4. verstanden, ist der Gedanke der Stelle ganz einfach. Wie nemlich die Auferstehung nothwendig den vorhergehenden Tod voraussetzt, so folgt auch nothwendig aus dem Tode Christi, als des Lebens, die Auferstehung, d. h. der Sieg über den Tod. Beide verhalten sich daher im Leben des Herrn wie zwei nothwendige Hälften, die durchaus nicht ohne einander gedacht werden können. Nicht der Tod Christi an sich hat die Bedeutung, sondern nur der durch die Auferstehung aufgehobene Tod. Wie aber Tod und Auferstehung Christi eine innige Einheit bilden, so auch im Menschen der Tod des Alten und die Auferstehung des Neuen; keines kann ohne das andere gedacht werden. Es ist unmöglich, daß Jemandem die Sünden wahrhaft vergeben würden und der alte Mensch unterginge, ohne daß ein neuer entsteht; und wo ein neuer Mensch lebt, muß zugleich die Tödtung des alten statt haben. Gemeiniglich wird daher nach der nothwendigen Verbindung beider Momente nur eins hervorgehoben, entweder negativ die Sündenvergebung, oder positiv die Mittheilung des neuen Lebens. An einigen Stellen aber, wie namentlich hier und 5, 10., wird beides verbunden, und dann die negative Seite, die Entfernung des Alten, an den Tod, die positive Seite, die Mittheilung des Neuen, an die Auferstehung des Erlösers angeknüpft und darauf begründet. In dem Begriff der δικαίωσις ist daher hier die gerechtmachende, den neuen Menschen schaffende Thätigkeit festzuhalten, was 5, 10. in dem σώζεσθαι ausgedrückt liegt; während der Ausdruck διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν in der Stelle 5, 10. der καταλλαγή entspricht. Die παραπτώματα sind nemlich die den Menschen von Gott scheidenden Sünden, die erst einer ἄφεσις, einer καταλλαγή bedürfen, um derentwillen der Sohn Gottes in den Tod dahingegeben ward. In beiden sich ergänzenden Hälften vollendet sich das ganze Werk

Gottes in den Seelen der Menschen, und keine kann je fehlen, wo es wahrhaft begonnen hat, wenn gleich freilich in verschiedenen Momenten des innern Lebens bald die eine, bald die andere Seite vorherrschen mag. (Vergl. über *παραδιδόναι* scil. *εἰς θάνατον* Ap. Gesch. 3, 13. Röm. 8, 32. Jes. 53, 12. In der Stelle Ephes. 5, 2. heißt es: *παρέδωκεν ἑαυτὸν προσφορὰν καὶ θυσίαν.* — In Christi Leben und Werk geschah alles für uns, nichts für ihn selbst, denn er hatte bereits alles bei dem Vater, bevor er Mensch ward [2 Kor. 8, 9.]. — *Δικαίωσις* ist hier nicht = *δικαιοσύνη*, wie nemlich das *διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν* zu fassen ist „auf daß unsere Übertretungen vergeben würden," so muß *διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν* erklärt werden: „auf daß die Gerechtigkeit in uns gewirkt werde." Es bezeichnet daher *δικαίωσις* die göttliche Thätigkeit des Gerechtmachens, wie *διὰ τὰ παραπτώματα* die göttliche Thätigkeit des Vergebens.)

§. 8. Von den Früchten des Glaubens. (5, 1—11.)

An die vollständige Darlegung der Lehre des neuen Heilsweges selbst, in ihrer schriftgemäßen Begründung, läßt nun der Apostel eine Andeutung von den Folgen des Lebens im Glauben sich anreihen, durch welche seine Vortrefflichkeit erst recht ins Licht gesetzt wird. Freilich aber konnte Paulus hier über eine Andeutung noch nicht hinausgehen, weil einer vollständigen Ausführung der Folgen erst vieles vorhergehen mußte, was die nächsten Capitel enthalten. Im achten Capitel findet sich erst die ausführliche Nachweisung der unendlichen Folgen der Erlösung für den Einzelnen, wie für das Ganze.

1. In einem Ausdrucke faßt Paulus die ganze Fülle der Segnungen zusammen, die dem aus dem Glauben (als der empfangenden Ursache), durch die Gnade (als die schöpferische Ursache) Christi Gerechtfertigten zufließen, in der *εἰρήνη πρὸς τὸν Θεόν.* Der Begriff der *εἰρήνη* = שָׁלוֹם wird hier durch den Zusatz *πρὸς τὸν Θεόν* nicht bloß von dem falschen Frieden, der *εἰρήνη πρὸς τὸν κόσμον*, unterschieden, der die Wirkung Christi aufhebt (Joh. 16, 33.), indem sie Streit mit der Sünde hervor-

ruft (5, 3 ff.); sondern auch von seiner höhern Stufe, dem innern Seelenfrieden, der εἰρήνη πρὸς σεαυτόν, den Paulus auch εἰρήνη Θεοῦ (Phil. 4, 7. Kol. 3, 15.), Christus bei Johannes εἰρήνη ἐμή (Joh. 14, 27.) nennt. Beide verhalten sich nemlich wie justificatio und sanctificatio; die Rechtfertigung oder das λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην giebt schon die καταλλαγή und mit ihr die εἰρήνη πρὸς τὸν Θεόν, das sich im Gnadenstande Wissen, dessen Gegensatz die ἔχθρα εἰς Θεόν ist. (Vergl. Röm. 8, 7.) Allerdings hat dies die sanctificatio dem Keime nach bei sich, aber auch nur dem Keime nach; weil also der alte Mensch noch lebt, ist auch die innere Harmonie des Lebens erst theilweise hergestellt. Die Vollendung der Lebensharmonie ist erst eine Frucht des Lebens im Geist (Röm. 8, 6. Gal. 5, 22.), während mit der εἰρήνη πρὸς τὸν Θεόν das Glaubensleben anfängt, indem sie gleich aus der ersten Begnadigung entspringt. Als der Schöpfer der εἰρήνη in jeder Gestalt aber heißt Gott selbst ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης (Röm. 15, 33. 2 Kor. 13, 11. 1 Thess. 5, 23. 2 Thess. 3, 16. Die Lesart ἔχωμεν, welche Lachmann und Scholz nach A C D I aufgenommen haben, muß aus innern Gründen der Lesart ἔχομεν nachstehen, denn es ist ein unpassender Gedanke aufzufordern, mit Gott Frieden zu haben; der Friede mit Gott ist ein Geschenk der göttlichen Gnade.)

2. Als die zweite selige Folge der Rechtfertigung faßt der Apostel nach einem Zwischensatz den Ruhm der künftigen Herrlichkeit auf. Die Worte δι' οὗ κ. τ. λ. können nemlich nicht so verstanden werden, als sey die προσαγωγή eine andere Folge des δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως, denn in dem Fall würde zuvörderst die Construction gerade mit καὶ fortgeschritten seyn, und sodann Paulus die Verbindung mit εἰς τὴν χάριν vermieden haben, die nothwendig auf einen andern Gedanken leitet. Tholuck hat zwar hinter ἐσχήκαμεν interpungiren wollen, allein das gestattet die Lesart τῇ πίστει nicht. Zwar fehlen diese Worte in B D F G und andern kritischen Autoritäten, aber offenbar sind sie eben nur ausgelassen, um der Verbindung von προσαγωγή mit dem Folgenden auszuweichen. Überdies findet bei der Interpunction nach ἐσχήκαμεν, selbst wenn τῇ πίστει fehlte, doch das εἰς τὴν χάριν ταύτην keine rechte Verknüpfung mit dem Folgenden. Daß ferner das Wort sonst bei Paulus (Ephes. 2, 18. 3, 12. und das

Verbum 1 Petr. 3, 18.) von dem der Seele eröffneten Zugang zu Gott vorkommt, kann kein Grund seyn, es hier eben so zu fassen, da es in dieser Stelle durch den Zusatz εἰς τὴν χάριν ταύτην näher bestimmt wird. Somit bleibt nur der ganze Satz δι' οὗ — ἑστήκαμεν als Zwischensatz anzusehen, wodurch ausgesagt werden soll, daß die Kraft des Erlösers nicht nur mit der Rechtfertigung den Frieden wirkt, sondern auch schon vor ihr die Seele in den Gnadenstand selbst einleitet, so daß die χάρις αὕτη eben die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως selber ist, zu der nicht eigene Kraft, sondern nur Christi Gnade führen kann. (Die Erinnerung an einen προσαγωγεύς, der die Seele bei Gott gleichsam einführt, ist nach dem Bemerkten hier ganz unpassend, auch sonst nicht biblisch zu begründen. — Das Perfect bildet den Gegensatz mit dem obigen ἔχομεν. Paulus will alles auf Christus zurückführen, er soll als Anfänger und Vollender der Erneuerung hervortreten. Das καί ist daher als Steigerung zu fassen, „durch den wir auch schon den Zugang erhielten." — Τῇ πίστει kann auch mit εἰς τὴν χάριν verbunden werden, doch besser nimmt man εἰς = πρός und schließt es an προσαγωγή und faßt τῇ πίστει = πιστεύοντες. — Ἑστήκαμεν bezeichnet nicht das bloße sich Befinden in einem Verhältniß, sondern führt auf das Feste, Gesicherte des Gnadenstandes, dem Schwanken entgegenstehend. — Bei der δόξα Θεοῦ will Rückert an das göttliche Ebenbild denken, was hier nicht passend ist; weil ἐπ' ἐλπίδι dabeisteht, das göttliche Ebenbild ist im Wiedergebornen nicht bloß in der Hoffnung hergestellt, sondern in der Wirklichkeit. Der Ausdruck bezeichnet vielmehr das himmlische Seyn Gottes, an dem Theil zu nehmen eben die Seligkeit des Geschöpfes ist. In der Verknüpfung des καυχᾶσθαι mit der ἐλπις liegt aber die felsenfeste Gewißheit, der Herrlichkeit Gottes theilhaftig zu werden, angedeutet.)

3. 4. Mit dieser Aussicht auf die künftige Herrlichkeit läßt aber der Apostel durch einen kühnen Contrast die Leiden der Gegenwart in Parallele treten, die eben so nothwendig aus der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως hervorgehen, als die εἰρήνη πρὸς τὸν Θεόν (2 Tim. 3, 12.). Es liegt nemlich in dem Gläubigen ein die Sünde in der Welt strafendes und dadurch wider ihn erregendes Princip, das nicht unentschieden bleiben läßt, sondern entweder anzieht oder abstößt. In diesen Leiden der Gegen-

wart selbst liegt also für den Christen eine Veranlassung zum Ruhm*), indem sie für ihn keine Strafe sind, sondern ein Mittel der Vollendung (Jak. 1, 2 ff.). Die drei Stufen der ὑπομονή, δοκιμή und ἔλπις werden als aus den Leiden hervorgehend genannt. Während jene den Zustand sittlichen Ernstes und treuer Ausdauer bezeichnet, geht die δοκιμή auf den daraus hervorgehenden Zustand der Bewährtheit, der die Hoffnung**) als seine Blüthe in sich trägt. (Δοκιμή ist die prüfende Thätigkeit, aber auch der aus der Prüfung hervorgehende Zustand der Bewährtheit. Eben so vereinigt δοκίμιον beide Bedeutungen in sich. [Vergl. Jak. 1, 3. 1 Petr. 1, 7.] — Καταισχύνω ist activisch zu fassen, „die Hoffnung beschämt nicht," nicht intransitiv, „die Hoffnung ist nicht beschämt," d. h. sie ist begründet.)

5. Diese so im Kampf ausgeborne Hoffnung hat aber die Gewißheit der Erlangung der künftigen δόξα in sich selbst, denn als Bürgschaft derselben haben wir hienieden schon die Liebe Gottes ausgegossen in unsere Herzen. Die ἀγάπη τοῦ Θεοῦ wird also als die, nur gleichsam geheime, Gegenwart Gottes selbst im Innern aufgefaßt, während sich in der ewigen Seligkeit Gott als den offenbaren giebt. Hiernach ist auch die Liebe Gottes nicht das gesteigerte Leben des Menschen selbst, etwa ein potenzirtes Gefühlsleben, sondern es ist ein in den Menschen gekommenes höheres Princip, das πνεῦμα ἅγιον, welcher Ausdruck substantiell gefaßt ist, während die ἀγάπη actuell genommen wird; im wesentlichen sind sie aber identisch, denn die ἀγάπη Θεοῦ kann von Gottes Wesenheit in seiner höchsten Offenbarung, d. i. dem heiligen Geist, nicht getrennt gedacht werden. Gottes Liebe ist

---

*) Sehr treffend bemerkt hierbei Rückert: „vom Begriffe des καυχᾶσθαι darf nichts abgedungen werden, wenn wir nicht zugleich der kräftigen Gesinnung des Apostels abbrechen wollen; nicht nur unerschrocken, nicht nur guten Muthes ist er, sondern wirklich froh, hochaufgerichteten Sinnes, ja, er rechnet sich's zur Ehre, daß ihn Trübsal trifft, die ihm ein sicheres Unterpfand künftiger Herrlichkeit ist." Welch' ein Fortschritt offenbart sich aber hier mit dem A. T. verglichen! Im Buche Hiob ringt ängstlich der Zweifel des Dulders wegen seiner Leiden mit dem noch schwachen Glauben, hier jubelt der Gläubige kühn in aller Trübsal und rühmt sich ihrer.

**) Vergl. über den Begriff der ἔλπις das Nähere zu Röm. 8, 24.

nur, wo er selbst ist, denn er ist die Liebe (1 Joh. 4, 8.) und hat sie nicht an oder neben sich. (*Καταισχύνω* = בוש beschämen, durch Nichterfolg täuschen. Röm. 9, 33. 10, 11. — In *ἡ δὲ ἐλπις* ist der Artikel nicht = *αὕτη* zu fassen, denn es giebt nur eine wahre Hoffnung, vielmehr ist dieser Satz als viertes Glied zu nehmen in dem Sinne, „die Hoffnung aber wirkt Erfüllung, oder hat die Erfüllung in sich," so daß das Kolon nach *καταισχύνει* gesetzt wird. Das *ὅτι κ. τ. λ.* V. 5. schließt sich nemlich nicht an *καταισχύνει* allein, sondern an *καυχώμεθα* [V. 3.] und den ganzen Satz in V. 3. und 4. an. — Nach Pelagianisch-rationalistischer Auffassung, welche der Geistesmittheilung widerstrebt, *ἀγάπη Θεοῦ* die menschliche Liebe zu Gott seyn; nach dem Sinn des Apostels ist es Gottesliebe zum Menschen, die aber in ihm die Gegenliebe weckt [1 Joh. 4, 19.], und zwar nicht die Gegenliebe mit den bloß natürlichen Kräften, sondern mit den höhern Kräften des göttlichen Geistes. Nur so gefaßt kann mit Recht von der Liebe selbst gesagt werden, daß sie ausgegossen sey, denn sie ist mit dem Elemente des Geistes identisch und nur in seiner Offenbarung aufgefaßt. — Bei dem *ἐκκέχυται* liegt das Bild von einem Geistesstrom zum Grunde, der sich über die Menschen ausbreitet, allerdings ein Bild, worin aber das das Wahre ist, daß eine höhere Kraft das menschliche Wesen in Besitz nimmt. [Vergl. Joh. 7, 38. 39. Ap. Gesch. 2, 16. Jes. 32, 15. Ezech. 36, 25. Joel 3, 1.] Die Bewegung des Ausströmens des Geistes ist mit dem *μένειν* desselben im Innern verbunden gedacht, daher steht *ἐν*, nicht *εἰς*. — Die *καρδία* wird aber als Receptaculum des Geistes gedacht, als Centrum des Gemüths und der Neigungen; es könnte nicht etwa hier *νοῦς* stehen. [Vgl. meine opusc. theol. p. 156 sqq.]. — Der Zusatz *τοῦ δοθέντος ἡμῖν* ist nicht pleonastisch neben dem *ἐκκέχυται*, vielmehr verhalten sich beide Ausdrücke so. Geschenkt ist der Geist beim Pfingstfeste ein für alle Mal der Menschheit im Ganzen, aber damit ist er nicht in jedes einzelne Herz ausgegossen, dazu bedarf es vielmehr erst der personellen Aneignung des Werkes Christi. Der Zusatz *τοῦ δοθέντος ἡμῖν* ist daher nicht müßig, sondern er spricht die für jeden gegebene Möglichkeit aus, auch in sein Herz den Geist ausgegossen zu erhalten. Vergl. Joh. 7, 39. 16, 7.)

6. Die Natur der göttlichen Liebe wird hiernach vom Apostel anschaulich gemacht an dem erhabensten Beweise, den sie geben konnte, an dem Opfertode des Sohnes Gottes. In dieser ihrer aufopfernden Natur spricht sie sich daher auch aus im Gläubigen, dem sie in dem durch Christi Tod vermittelten h. Geist (Joh. 7, 39.) mitgetheilt wird. Der Hauptgedanke des Verses ist nach den Bemerkungen zu 3, 25. ohne Schwierigkeit, allein die verschiedenen Lesarten fordern eine genauere Erwägung. Das voranstehende ἔτι hat vermuthlich alle die Varianten, welche sich in diesem Verse häufen, erzeugt *). Zuvörderst lesen für ἔτι einige Codd. εἴγε, andere εἰ γάρ oder εἴ τι. Semler, dem Usteri folgt, hält darnach εἰ für die richtige Lesart und meint, es hätte in der ursprünglichen apostolischen Rede ein Anakoluth stattgefunden, und um dieses zu vermeiden, habe man ἔτι geschrieben. In der That kann sich diese Ansicht einen Augenblick empfehlen, allein das Ungewöhnliche der Stellung von ἔτι erklärt doch auch hinlänglich die Entstehung verschiedener Lesarten, und dann wird bei sorgfältiger Erwägung das Voranstellen des ἔτι aus dem Nachdruck begreiflich, den dieser Begriff trug, weshalb die feurige Seele des Apostels nicht eilig genug ihn aussprechen konnte. Außerdem aber wiederholen sehr gewichtige Autoritäten A B C D F G und andere das ἔτι nach ἀσθενῶν. Griesbach hat sogar die Lesart in den Text aufgenommen; allein schon Knapp verwarf es, und in der That scheint es nur von den Codd. aufgenommen zu seyn, die ἔτι am Anfange des Verses gelöscht hatten und sich durch die Parallele V. 8. bestimmen ließen. Behält man das doppelte ἔτι, so müßte man die Wiederholung der Partikel aus dem Affect erklären, mit dem Paulus schrieb, ähnlich

*) Vergl. hierzu die kritische Erörterung von Prof. Franz Ritter in Bonn in der Zeitschrift für Phil. und kathol. Theol. Heft 19. (Köln, 1836.) S. 46 ff., der diese Stelle zu den wenigen im N. T. rechnet, in denen die Conjectural-Kritik angewendet werden müsse. Es soll nemlich nach Ritter gelesen werden: ἔτι γὰρ ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν κατὰ καιρὸν Χριστὸς ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε, nach Analogie von V. 8., wo dieselbe Stellung sich findet. Allein die Anwendung von Conjecturen scheint mit Recht den meisten neuern Kritikern im N. T. bei der großen Zahl von kritischen Hülfsmitteln völlig unstatthaft.

wie 7, 21. Allerdings liegt in dem Gedanken (wie 4, 5.) der ganze Nachdruck darauf, daß die Menschen sich nicht vorher besserten und nun die Wohlthaten Christi gleichsam zur Belohnung empfingen, sondern daß er für sie starb, eben als sie noch gottlos und gottentfremdet waren, so daß erst diese höchste Liebesthat das Mittel ihrer Umwandlung ward. Die Schwierigkeit, daß Gott doch nach seiner Heiligkeit die Gottlosen nicht lieben kann, so lange sie bleiben, was sie sind, hebt sich dadurch, daß ja in keinem Menschen sich das Böse absolut darstellt, sondern immer nur so, daß es an dem Rest des Ebenbildes Gottes haftet. Indem also Gott den eigentlichen Kern des Menschen, sein wahres, nur verdunkeltes und zurückgedrängtes Ich, liebt, haßt er das seine freie Entwickelung hemmende Element der Sünde in oder an ihm. (Über die Versetzung von ἔτι vergl. Winer's Gr. S. 509. — Das ἀσθενῶν wird nicht bloß durch ἀσεβῶν, sondern auch V. 8. durch ἁμαρτωλῶν, und V. 10. durch ἐχθροί erklärt. Es bezieht sich inzwischen nicht auf persönliche Verschuldungen, die erst das Abgeleitete sind, auch nicht auf einige, besonders sündliche Menschen allein [4, 5.], sondern auf den Zustand sittlicher Schwäche aller Menschen ohne Ausnahme. [Vergl. Galat. 4, 9. 13. Hebr. 4, 15. 5, 2.] — Κατὰ καιρόν = εὐκαιρῶς, zu der von Gott verordneten Zeit. Galat. 4, 4. 1 Petr. 1, 20. Hebr. 9, 26. — Über die Bedeutung von ὑπέρ, wo vom stellvertretenden Tode Christi die Rede ist, vergl. zu Röm. 5, 15.)

7. 8. Um die Herrlichkeit der göttlichen Liebe vollständig ins Licht zu setzen, wird sie noch mit den edelsten Äußerungen der natürlichen menschlichen Liebe verglichen, die weit unter ihr bleiben. In der Mittheilung der göttlichen Liebe aber an die Menschen durch den h. Geist (V. 5.) wird auch die Möglichkeit der Nachfolge Christi in dem Punkte der Feindesliebe gegeben (Mt. 5, 44. 45. 1 Petr. 2, 21.). Sonderbarer Weise hat man im V. 7. besondere Schwierigkeiten gefunden, da, wie Reiche ganz richtig erinnert, die Stelle durchaus einfach ist. Semler betrachtete sogar V. 7. und 8. als interpolirt, Grotius wollte für δικαίου lesen ἀδίκου, andere fragten, ob δικαίου und ἀγαθοῦ Substantive oder Adjective, Masculina oder Neutra seyen.

Da indeß von Personen die Rede ist, müssen zuvörderst natürlich auch beide Ausdrücke auf Persönlichkeiten bezogen werden. Was ferner den Begriff von δίκαιος und ἀγαθός anlangt, so leitet klar der Zusammenhang auf die Annahme, daß δίκαιος den Charakter des Gerechten, der leistet, was gefordert werden kann, ἀγαθός den Charakter des Gütigen, der mehr thut, als man fordern darf, bezeichne*). Jenen nun kann man achten, diesen dagegen lieben, und selbst irdische Liebe kann das Leben lassen für den Geliebten; die göttliche Liebe stirbt aber für ihre Feinde (V. 7. ist das erste γάρ aus dem ausgelassenen Gedanken zu erklären: Dies ist aber etwas Großes, etwas Unerhörtes! — τάχα = ἴσως. Es findet sich im N. T. nur noch Philem. V. 15. — Τολμᾶν dient zur Bezeichnung des äußersten Grades der Aufopferung. — Συνίσταναι, erweisen, kund geben. Vergl. 3, 5.)

9. 10. Ähnlich wie 4, 25. stellt nun Paulus wieder mit der ersten Wirkung Christi, der δικαίωσις, welche durch den Tod vermittelt wird, die andre, welche hier als σωτηρία bezeichnet ist und auf sein Leben zurückgeführt wird, in Parallele. Allerdings sind beide, wie schon zu d. a. St. bemerkt ward, nicht zu trennen, inzwischen sind sie doch eben als verbunden auch nicht zu vermischen. Die erste ist stets absolut, denn wenn auch die erste Sündenvergebung, wodurch der Mensch in den Stand der Gnade eintritt, sich täglich wiederholt, wegen der fortgehenden Versündigungen (1 Joh. 2, 1.), so geschieht sie stets doch ganz und total, indem eine theilweise Vergebung gar keine ist, die zweite dagegen ist in einer allmäligen Entwicklung begriffen, und endigt sich erst mit der ἀπολύτρωσις (1 Kor. 1, 30. Röm. 8, 23.), im engern Sinne des Worts. Schon deshalb also kann, wie schon früher bemerkt ist, der Gnadenstand nicht begründet werden auf das neue Leben im Menschen, weil es stets nur ein relatives ist, also nie Frieden zu geben vermag (5, 1.); wo es dennoch geschieht, wie nach der Lehre der katholischen Kirche,

*) Eben so verhält sich im Lateinischen justus und bonus. Vergl. Cic. de off. III. 15. si vir bonus is est, qui prodest quibus potest, nocet nemini, recte justum virum, bonum non facile reperiemus.

da ist stete Unsicherheit, d. h. Ungewißheit über seinen Gnadenstand, die Folge davon, ein Zustand, den die Lehre der Wahrheit verwirft, indem kein Streben von Erfolg seyn kann, das nicht von einem durchaus versöhnten, in Frieden mit Gott stehenden Herzen ausgeht. In dieser Differenz der Sündenvergebung und Heiligung, ihrem innern Wesen nach, liegt also für den Apostel die Berechtigung, sie als neben einander stehend aufzufassen und aus der einen auf die andere hinüber zu schließen. (*Δικαιοῦσθαι* und *καταλλάσσεσθαι* wird hier ganz synonym gebraucht, der eigentliche Inhalt beider ist die *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*, die negative Seite des Heilsweges, die Hinwegnahme des Alten, Hindernden. [Vergl. über *καταλλαγὴ* zu Röm. 3, 24. 25.] Dieser Vorgang, eine That Gottes, geschieht in dem Zustande der Feindschaft des Menschen gegen Gott; da nun durch denselben der Mensch ein *φίλος Θεοῦ*, ein *ἠγαπημένος* wird [Ephes. 1, 6.], so ist noch um so leichter anzunehmen, daß das angefangene Werk auch von ihm vollendet werden wird in der *σωτηρία*. Diese ist aber nicht etwa ein Werk des Menschen nach dem Apostel, so daß Gott das Neue in ihm zwar anfängt, der Mensch es aber fortsetzt und vollendet [vergl. zu 9, 1.], sondern der Anfänger ist selbst auch der Vollender des Glaubens [Hebr. 12, 2.] und zwar durch seine *ζωή*, d. i. sein verklärtes Leben zur Rechten Gottes. Eben diese Steigerung aber, welche das *πολλῷ μᾶλλον* andeutet, welches V. 10. ausdrücklich wiederholt wird, ist unserer Stelle [verglichen mit 4, 25.] eigenthümlich. Objectiv ist der Gedanke nicht zu nehmen, als hätte der erhöhete Christus mehr Kraft als der erniedrigte; sondern nur subjectiv nach der Auffassung des Menschen. Christi Kraft ist in allen Stadien seines Lebens die gleiche, aber im Stande der Erniedrigung enthielt er sich der Äußerung seiner Macht, und deshalb stellt sie sich nach der Auferstehung in der menschlichen Auffassung als eine wachsende dar. Man kann den Gedanken daher so fassen: hat Gott den Menschen wiedergeboren, so ist zu hoffen, daß er ihn auch in der Wiedergeburt erhalten und vollenden wird und die Denkbarkeit des Abfalls vermindert sich stufenweise bis zum Minimum. — Der Begriff der *σωτηρία* ist hier, gerade wie *ἀπολύτρωσις* 1 Kor. 1, 30., in engerem Sinne gefaßt; in weiterem kann derselbe auch das *δικαιοῦσθαι*

schon mit umfassen, in dem die Bürgschaft für die weitere Entwicklung des innern Lebens liegt. Gemeiniglich steht übrigens σωτηρία allein, bloß als Gegensatz der ἀπώλεια, hier erscheint sie aber in einer Verbindung, die man gar nicht hätte erwarten sollen, und welche zeigt, wie vorsichtig man mit Ergänzungen seyn muß. Stände hier nicht ἀπὸ τῆς ὀργῆς, so hätte eben dies ohne Zweifel niemand ergänzt, sondern etwa ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. Es scheint nemlich, daß vom Zorn ja schon das δικαιοῦσθαι befreit habe, bei der weitern Lebensentwicklung daher nur von der gänzlichen Lösung vom alten Menschen der Sünde die Rede seyn könne. Allein so richtig dies ist, so ist doch auch nicht weniger wahr, daß jede, auch die geringste Sünde, die göttliche ὀργή zu ihrer nothwendigen Begleitung hat. Man kann daher vom δικαιωθείς oder καταλλαγείς einmal sagen, daß er als solcher bereits von der ὀργή befreit ist, indem der Kern seiner Persönlichkeit gerettet ist (Joh. 3, 36.), andrerseits aber, daß er noch unter der ὀργή bleibt, in sofern die Totalität seines Wesens noch keine geheiligte ist, und er einer fortgehenden Vergebung bedarf; die letztere Auffassungsweise ist die hier gewählte, während die erstere die gewöhnliche ist.)

11. Doch der erst künftig zu erlangenden σωτηρία stellt Paulus wieder, wie V. 2., den schon gegenwärtigen Ruhm gegenüber, durch den die Gläubigen der göttlichen Herrlichkeit gewiß sind (8, 24.). Der Besitz der Versöhnung hienieden, mit der sie den Geist haben (V. 5.), ist ihnen ein so sicheres Unterpfand alles Künftigen, daß ihnen ist, als besäßen sie es schon. (Dem σωθησόμεθα steht καυχώμενοι sc. ἐσμεν [wofür jüngere Codd. καυχώμεθα und καυχῶμεν lesen,] gegenüber. — Die Steigerung οὐ μόνον — ἀλλὰ καί stellt das καυχᾶσθαι über das vorhergehende σωθησόμεθα, dieser enthält nemlich den bloßen Begriff der ἐλπις, und über diese geht die καύχησις noch hinaus. Eine Beziehung auf einen neuen höhern Gegenstand findet hier nicht statt. Fritzsche und Winer wollen in καυχώμενοι das Particip streng festhalten und coordiniren es mit καταλλαγέντες, so daß beide Participia von σωθησόμεθα abhängen und folgender Sinn entsteht: „nicht nur versöhnt, sondern auch Gottes uns rühmend, werden wir selig." Allein der Gedanke „rühmend

selig werden" ist wenig angemessen; sowohl an sich, als im Verhältniß zu dem „versöhnt selig werden." Wir ziehen daher die Fassung des Particips als temp. fin. vor, so daß Paulus von der Erlösung zu dem neuen Gedanken der καύχησις fortschreitet.)

Dritter Abschnitt.

(5, 12—7, 6.)

Von der Stellvertretung Christi.

Nach dieser Schilderung von dem Wesen des neuen Heilsweges und seiner Wirkungen hätte Paulus sofort die Art und Weise darstellen können, wie der einzelne Mensch auf demselben sich entwickelt, was Kap. 7, 7 ff. geschieht, wenn nicht ein vermittelnder Gedanke, der damals, wie jetzt, als vorzugsweise schwierig den Menschen vorstand, die Stellvertretung Christi, eine weitere Ausführung zur Begründung der Lehre selbst, erfordert hätte. Ohne die Idee der Stellvertretung blieb das gesammte Wirken des Heilandes etwas isolirtes, eine schöne aufopfernde That eines Individuums, ohne reale Kraft für die Totalität, erst durch diese konnte es Object einer Predigt an die Welt und Wendepunkt der Weltgeschichte werden. Der Apostel erweist daher diesen wichtigen Punkt aufs sorgfältigste, und zwar zuvörderst so, daß er Christum als den andern Adam mit dem ersten in Parallele bringt und darthut, daß, wie vom ersten die Sünde, so vom andern die Gnade, als von strömenden Quellpunkten ausgehe (5, 12—21.). Zweitens stellt Paulus dar, wie darnach alles, was an Christo geschehen sey, an den Gläubigen selbst vollzogen wurde, die in ihm sind, wie sie in Adam waren (6, 1—11.). Und endlich folgert er, daß demnach keiner, der in Christo sey, der Sünde dienen könne, indem er ja durch das Seyn

in Christo der Sünde abgestorben und frei geworden sey, um in ein höheres Verhältniß einzutreten (6, 12—7, 6.).

§. 9. Parallele zwischen Adam und Christus*). (5, 12—21.)

Die Tendenz des Apostels nach dem Zusammenhange des Briefes im Ganzen ging hier zunächst nur dahin, Christum als den Repräsentanten des ganzen Geschlechts und als den Urheber der Gerechtigkeit für alle darzustellen; um indeß dieses Verhältniß anschaulich zu machen, geht er von der Stellung Adam's zum menschlichen Geschlecht als einer bekannten Voraussetzung aus, und gewinnt so Veranlassung, das Factum der allgemeinen Sündhaftigkeit, das er Cap. 1. und 2. ausgeführt hatte, auch in seinem innern Grunde nachzuweisen. Hiernach bildet der folgende wichtige Abschnitt das Fundament für zwei gleich bedeutsame und sich unter einander stützende Lehren der Wahrheit, für die Lehre von der Erbsünde, d. h. der, abgesehen von der eignen persönlichen Sünde der Menschen auf dem Wege der Zeugung von Adam sich über das Geschlecht verbreitenden proclivitas peccandi, und für die Lehre von der Stellvertretung Christi. Da die Darstellung Pauli von jener als einer Voraussetzung ausgeht, ziehen wir auch dieselbe zunächst in Erwägung, um dann die zweite folgen zu lassen. Inzwischen ruhen beide auf einer gemeinsamen Basis, auf welche deshalb vor allen hinzuweisen ist. Bei einer Abhandlung nemlich, wie diejenige, welche uns hier beschäftigt, ist es ganz unmöglich, zu einem gedeihlichen Resultat zu gelangen, wenn man in den Grundansichten auseinandergeht. Die Hoffnung, alle Ausleger in der Ansicht über unsere Stelle zu vereinigen, ist daher auch völlig vergeblich, weil keine Einheit über die Principien obwaltet. Niemand kann aber beim besten Willen anders als so auslegen, daß er die Ideen des heiligen Schriftstellers, mit denen er selbst übereinzustimmen wünscht, panharmonisch, d. h. im Einklange

*) Vgl. über diesen wichtigen Abschnitt unsers Briefes Rothe's Monographie (Leipzig, 1836) und die Aufsätze von Finkh (Tübing. Zeitschrift 1830. H. 1.) und Schmid (Ebendas. H. 4.).

mit seinen Principien, auffaßt, wodurch freilich nichts weniger als eine Gleichheit des Resultats gewonnen wird. Rücksichtlich dieser Stelle kann jeden von der Wahrheit dieser Behauptung die Abhandlung von Reiche (im Commentar z. d. St. S. 409—446.) überführen. Dieser Gelehrte behandelt die schwierige und wichtige Stelle mit großem Fleiße und gewiß auch mit unpartheiischem Sinn, nichts desto weniger gewinnt er Resultate, die mit den klaren Worten des Apostels und der Totalität der Schriftlehre in directem Widerspruch stehen; einzig und allein aus dem Grunde, weil er von einer durchaus andern Basis ausgeht, als auf welcher Paulus steht. Nach diesem seinen differenten Standpunkte präsentiren sich ihm alle Ausdrücke des Apostels in falschem Licht, wodurch denn nothwendig das Ganze verfehlt aufgefaßt werden mußte. Der Streit über die verschiedene Auffassung des Einzelnen ist nun ein unendlicher und daher ein höchst unerfreulicher und zweckloser; dagegen ist von einer Besprechung über die gemeinschaftliche Basis allerdings etwas zu hoffen; wir wenden uns daher derselben vorzugsweise zu, von Einzelheiten nach unserm Plan nur das Wichtigste berührend.

Nur zwei verschiedene Standpunkte für die Betrachtungsweisen unserer Stelle kannte das Alterthum, und wenn gleich unter andern Formen und Namen mit Nuancirungen und Modificirungen, so sind doch im Wesen dieselben sich bis auf die Gegenwart gleich geblieben, seit der Zeit, da sie einmal scharf ausgesprochen waren; die Augustinische und die Pelagianische. Beide haben bei sorgsamer Betrachtung ihre Differenz nicht in einigen, sondern in allen Punkten und weichen über sämmtliche große Probleme specifisch ab; es kann daher durchaus von keiner Ausgleichung zwischen ihnen die Rede seyn, sie gehen wie Parallellinien stets neben einander, ohne sich zu nähern. Für unsern Zweck ergeben sich aus diesen beiden Richtungen folgende Bemerkungen über die Interpretation unserer Stelle. Der Pelegianer (sey er es halb oder ganz, das macht hier keinen Unterschied) kann durchaus die Menschheit nicht anders auffassen, denn als eine Summe von neben einander stehenden, freien, geistigen Individuen; in Tugend, wie in Sünde steht und fällt jeder Mensch für sich *). Der Au-

*) Ob man den Fall der Einzelnen in diese Welt verlegt, oder in eine

gustinianer kann eben so wenig die Menschheit anders auffassen als eine in sich geschlossene Gesammtheit, in der die einzelnen Individuen keineswegs losgelöste selbstständige Ganze sind, sondern integrirende Theile der Totalität. Geht nun der Interpret vom *ersten* Standpunkt aus, so hat er nur die Wahl zwischen zwei Wegen, *entweder* die Worte des Apostels in unserer Stelle so zu fassen, daß die sündliche Wirkung Adam's und die gerechte Wirkung Christi bloß verstanden werden von der Wirksamkeit der Lehre und des Beispiels, keineswegs aber von realer Einwirkung, die nach seinen Principien allerdings nicht statt haben kann, *oder* zu sagen, Paulus trage zwar eine andere Ansicht vor, diese aber sey falsch. Wer dagegen die Worte vom *zweiten* Standpunkt aus erklärt, findet sich dem nächsten einfachsten Wortsinne nach

---

frühere, wie *Origenes*, ist in der Hauptsache ganz gleich; immer steht und fällt jedes Individuum für sich nach dieser Theorie. Man vergl. darüber die treffliche Darstellung in meines verehrten Collegen, Herrn Prof. *Stahl's*, Phil. des Rechts, 2ter Band, erste Abtheil. (Heidelberg, 1833.) S. 99 f., wo es heißt: „Adam ist der *Urstoff* der Menschheit, Christus ist ihr *Urgedanke* in Gott, beide persönlich lebendig. Die Menschheit ist eins in ihnen, deshalb ward Adam's Sünde allen zur Sünde, Christi Opfer allen zur Sühne. Jedes Blatt eines Baums kann für sich grünen oder verwelken, aber jedes leidet durch die Krankheit der *Wurzel* und genest durch ihre Heilung. Je flacher der Mensch, desto mehr wird ihm alles isolirt erscheinen, denn auf der Oberfläche liegt alles aus einander. Er wird in der Menschheit, in der Nation, ja in der Familie selbst blos Individuen sehen, bei der die That des einen mit der des andern keinen Zusammenhang hat. Je tiefer der Mensch ist, desto mehr dringen sich ihm diese innerlichen, aus dem Mittelpunkt kommenden Beziehungen der Einheit auf. Ja, die Liebe des Nächsten selbst ist nichts als die tiefe Empfindung dieser Einheit, denn nur den liebt man, mit dem man sich als eins erkennt und fühlt. Was die christliche Nächstenliebe für das Gemüth, das ist jene Einheit des Geschlechts für die Erkenntniß. Ist die Sünde durch Einen, und die Erlösung durch Einen nicht möglich, so ist auch das Gebot der Nächstenliebe unverständig. Die christliche Sittenlehre und der christliche Glaube sind daher wirklich unauflöslich verbunden. Das Christenthum bewirkt in der Geschichte einen Fortschritt ähnlich dem vom Thierreich zum Menschen dadurch, *daß es die Wesenseinheit der Menschen offenbarte*, die im Alterthum bei der Scheidung der Völker aus dem Bewußtseyn geschwunden war." Allerdings; erst wenn der Mensch in Christo zu Gott kommt, kommt er auch wahrhaft zu sich selbst; ohne Christus bleibt er im Element des thierischen Lebens!

in vollkommener Harmonie, nicht bloß mit dem Apostel Paulus, sondern mit der ganzen Schrift. Daß demnach der Vortheil auf dieser Seite ist, bedarf keines Beweises, indeß kann das freilich allein Niemanden bestimmen sich dahin zu neigen; allein auch abgesehen davon, liegt in der Anschauung der Menschheit als einer geschlossenen Einheit an sich die tiefere Wahrheit, indem die Selbstständigkeit und Abgeschlossenheit der Individuen nur eine sehr relative ist, und in dieser Relativität in jener befaßt wird, sowie die relative Selbstständigkeit der Glieder eines Körpers befaßt wird von der absoluten Lebenseinheit des ganzen animalischen Organismus. (Vergl. das Nähere zu 11, 1.) Inzwischen ist hier natürlich nicht der Ort auf diese weit führende Untersuchung näher einzugehen; hier genüge anzudeuten, daß die Schrift selbst dieser Auffassung durch die Bilder vom Leibe (1 Kor. 12, 20.), vom Weinstock (Joh. 15, 1 ff.) und Ölbaum (Röm. 11, 17 ff.), wodurch sie die Lebenseinheit der Gesammtheit bezeichnet, ihre Zustimmung ertheilt. In diesen durch den Schriftgebrauch geheiligten Bildern liegt aber die Idee auf eine ungemein anschauliche Weise ausgedrückt. Wie nemlich an einem Baum nicht jeder kleine Zweig eine wesentliche Bedeutung für seine Gesammtheit hat, sondern wie manche abgebrochen werden können, ohne daß der Baum im Ganzen dadurch leidet; so auch im Menschengeschlecht. Aber in zwei Beziehungen vernichtet die Zerstörung auch des geringsten Zweigleins den Baum ganz und gar. Erstlich beim Keimen des Kerns, zweitens beim Pfropfen des Baums. Die Abbrechung des unscheinbaren Keimes oder des schwachen Pfropfreises vernichtet den ganzen Baum. Ebenso hat nun die Menschheit zwei Lebenspole in ihrer Entwicklung, deren Beschaffenheit den Zustand der Gesammtheit bestimmen. Erstlich Adam, der Keim, aus dem sich das Geschlecht entwickelte; sein Tod unmittelbar nach seiner Schöpfung hätte die Menschheit vernichtet, seine Verletzung schadete der sich aus ihm entwickelnden Gesammtheit, wie ein geknickter Keim den ganzen Baum sich unvollkommen und schief entwickeln läßt. Zweitens Christus, der sich zu der von Adam abgeleiteten Menschheit verhält, wie das edle Pfropfreis zu dem wilden Baum*); wäre es denkbar, daß Chri-

*) In wie fern man sagen kann, daß Christus auch die sündige Richtung

stus vor Vollendung seines Werkes hinweggenommen wäre, so würde die Menschheit eben so in ihrer natürlichen Rohheit geblieben seyn, wie ein Baum, dessen Pfropfreis zerstört ward und der nun bloße Wasserzweige treibt. Bleibt aber das edle Reis, so adelt es den ganzen Baum, alle Säfte, die durch dasselbe geleitet werden, verändern ihre Natur und verlieren ihre Wildheit. Man pflegt zu sagen, Gleichnisse beweisen nichts; indeß lehren oft tiefsinnige Vergleichungen unendlich viel mehr und besser als alle abstracte Beweisführungen, sie sind nemlich von der Natur, dem Spiegel der Herrlichkeit des verborgenen Gottes, hergenommen, gleichsam lebendige Demonstrationen des höchsten Gottes selbst. — Es versteht sich übrigens von selbst, daß nach diesen differenten Grundansichten auch die hier wesentlich zur Sprache kommenden Vorstellungen über den Ursprung der Seelen*) sich modificiren müssen. Der Pelagianer kann consequent nur dem Creatianismus folgen, oder was auf dieselbe Isolirung der Menschen führt, dem Präexistentianismus, dem Benecke wieder das Wort zu reden versucht hat. Nach Augustinischer Grundansicht wird man aber auf den Traducianismus geführt, der auch allein mit Schrift und Erfahrung übereinstimmt und von Materialismus fern gehalten, allen Ansprüchen des christlichen Bewußtseyns zu genügen vermag. Hiernach also liegt die Sache so, daß, wie das Daseyn dieser Stelle mit ihren bestimmten Erklärungen nichts anderes bewirkte, als daß die

---

in der Menschheit mit repräsentirt, darüber vergl. man die Bemerkungen zu Röm. 8, 3.

*) Die ausführliche Erörterung hierüber verschieben wir bis zu Hebr. 7, 9 ff. Hier bemerke ich nur, daß die Einwendungen, welche neulich Tholuck (lit. Anz. Jahrg. 1834. Num. 23.) gegen die traducianische Ansicht gemacht hat von der Erfahrung aus, daß oft gute Eltern schlechte Kinder zeugten und umgekehrt, wohl nicht so schwer zu erledigen seyn dürften; indem ja auch bei den Besten noch der alte Mensch lebt und in den Schlechtesten edle Lebenskeime ruhen, uns aber im Einzelnen nicht nachweisbar ist, nach welchem Gesetz im Zeugungsmoment das eine oder das andere Element zur Vorherrschaft kommt, ohne daß damit die Grundansicht irgend beeinträchtigt wäre. Die Behauptung aber, daß jede traducianische Ansicht materialistisch sey, ist entschieden falsch und wird zu der angeführten Stelle ihre weitere Widerlegung finden.

Pelagianer aller Jahrhunderte durch Spitzfindigkeiten dem ihrem System widerstrebenden Inhalt derselben auszuweichen suchten; so selbst das Fehlen der Stelle die Augustinianer nicht von ihrer Grundansicht entfernen würde, indem dieselbe keineswegs bloß auf diesen Worten ruht, sondern auf der zusammenhängenden Schriftlehre und ihrer innern Nothwendigkeit.

Eine ganz andere Stellung zu den in unserer Stelle in Betracht kommenden Fragen, als das Alterthum einnahm, hat aber noch die neueste Theologie herbeigeführt *), von deren Standpunkt aus Usteri (Paul. Lehrbegr. 4te Aufl. S. 24 ff.) seine Darstellung giebt. Die neueste Theologie ist fern von der mechanischen Weltanschauung, auf der die Pelagianische Isolirungsmethode beruht, vielmehr steht sie rücksichtlich des Verhältnisses des Einzelnen zum Ganzen völlig auf Seiten der dynamischen Weltansicht, die der Augustinischen Theorie zur Basis dient. Allein sie weicht nichts desto weniger deshalb im Resultate ab, weil sie von einer differenten Ansicht über das Böse ausgeht. Wie Schleiermacher's Prädestinationslehre eine ganz andere als die Augustinische werden mußte, da er offen die Wiederbringung aussprach; so mußte sich auch die Lehre von der Erbsünde umgestalten, wenn das Böse, wie er und die Hegelsche Schule wollen, als bloße Negation gesetzt wird. Der Fall Adam's konnte für ihn kein Verlust seyn, denn er hatte nichts zu verlieren, sondern nur das Offenbarwerden des Mangels, der ihm als Geschöpf anklebte; die Sündigkeit des Geschlechts konnte von Adam's That nicht herrühren, weil alle denselben Mangel in sich tragen, der Adam's Fall nothwendig machte, und sie eben so wie Adam in den Gegensatz hineingeführt werden mußten, von dem nicht zu

*) Die Auffassung unserer Stelle, welche Benecke aufgestellt hat, bedarf nur einer kurzen Erwähnung, indem sich dieselbe sogleich als unhaltbar erweist. Er will nemlich, wie Origenes, daß jeder Mensch für sich gesündigt habe, aber nicht in dieser Welt, sondern in einem Zustande der Präexistenz. Eine personelle Präexistenz kennt aber die Schrift nicht, vielmehr lehrt sie bloß ein präexistirendes Seyn im göttlichen Verstande, indem Gott das Künftige als gegenwärtig anschaut. (Vergl. darüber zu Ephes. 1, 4.) Die weitere Vertheidigung der Präexistenz durch Benecke in einem Sendschreiben an Lücke (Stud. 1832 H. 3. S. 616 ff.) bringt keine neuen Momente bei.

wissen kein Vorzug ist; Christus wirkte demnach auch nur in sofern erlösend und versöhnend, als er durch seine göttliche Lebensfülle den anerschaffenen Mangel des Geschöpfs ergänzte. So unendlich viel geistvoller und tiefsinniger indeß diese Lehre der modernen Theologie ist, als der platte Pelagianische Rationalismus, so befinden wir uns doch außer Stande, sie uns anzueignen, indem das Böse sich nach der Schrift keineswegs als bloße Negation darstellt. Zwar ist es nicht, wie das Gute in seiner vollendeten Erscheinung, Substanz, wie der Manichäismus will, wohl aber etwas Reales und Positives; es hat nemlich ohne Substantialität seine positive Realität in dem factisch gestörten Verhältniß. Als solche reale Disharmonie in den von Gott geordneten Verhältnissen verlegt die h. Schrift das Böse in seinem Ursprung und seiner wirkenden Kraft in die geistige Welt; von hier aus wirkt es sein disharmonisches Wesen verbreitend fort, bis es am Element des Guten seine Schranke findet. Demnach ist der biblischen Darstellung zufolge der Fall Adam's das Öffnen einer Pforte, die zur geistigen Welt führt, sodaß nicht seine That in ihrer Äußerlichkeit und Isolirtheit das Wirkende ist, sondern sie in Zusammenhang mit dem furchtbaren Element, dem sie Eingang verstattete. Wie also ein Funke in entzündbaren Stoff geworfen, ein Feuer entzünden kann, das den größten Wald verzehrt, oder ein Stein aus einem schützenden Damm genommen, einen ganzen Strom sich ergießen läßt; so auch Adam's scheinbar so unbedeutende Sünde. Funke und Stein würden ohne Zunder und Strom nicht wesentlich schaden, so hätte ohne das Daseyn eines Reiches der Finsterniß Adam's Sünde nicht so geschadet. Zu diesem Reich verhielt sich aber Adam, wie der Pförtner, wie er denn auch die Schlüssel des Reiches des Lichts in seiner Hand hielt; er erschloß jene Pforte und das Loos war für Jahrtausende geworfen. In derselben Stellung gewahren wir den Erlöser. Nach der Versuchungsgeschichte ward ihm ebenfalls der Schlüssel zum Reiche des Fürsten dieser Welt gereicht, aber er wies ihn zurück und öffnete dafür der Menschheit das Paradies, wodurch denn der eindringende Strom des Lichts die tausendjährigen Schatten der alten Nacht zu verscheuchen in Stand gesetzt ward. So gefaßt erscheinen allein Adam und Christus in ihrer vollständigen centralen Bedeutung, wie sie die Schrift

darstellt. Sie sind die Angeln, um welche die Thore der Kräfte des Universums sich bewegen; die Pole, von denen Leben und Tod, Licht und Finsterniß ausströmen, welche sich wie in der Totalität, so auch in jedem Einzelnen in ihrer weltherrschenden Kraft offenbaren. Zwischen Adam und Christus oscillirt das Leben der großen Gesammtheit, die wir Menschheit nennen, ja das Leben des ganzen Universums, denn Adam's Fall wie Christi Auferstehen sind Wendepunkte für die Entwicklung des Weltalls. (Vergl. zu Röm. 8, 19 ff.) Und eben so ist das Berührtwerden von dem Lebensstrome Christi für größere oder kleinere Individuen, für Völker und Menschen, der Wendepunkt ihres Daseyns. Soll es demnach in der neuesten Theologie und Philosophie zu einer vollständigen Aneignung des Inhalts des Evangeliums, die sie als höchst würdige Aufgabe erstreben, kommen, so wird eine Revision und tiefere Begründung der Lehre vom Bösen dringendes Bedürfniß seyn. (Vergl. die Bemerkungen zu Mt. 8, 28.)

12. Offenbar setzt nun der Apostel, indem er durch διὰ τοῦτο an die vorhergehende Darstellung der Wirksamkeit des Todes wie des Lebens Christi angeknüpft hat, durch die Vergleichung mit ὥσπερ das Verhältniß Adam's zu der Sündhaftigkeit des ganzen Geschlechts als bekannt voraus. Es fragt sich aber, in wie fern Paulus dies konnte? Unter den Rabbinen finden wir nemlich keineswegs Übereinstimmung über die Lehre von der Entstehung der Sünde. Sie nennen die allgemeine Sündhaftigkeit קִלְקוּל, d. i. Verwirrung, Verwüstung, oder als Erbsünde יֵצֶר הָרָע, d. i. das Sinnen des Bösen. (Vergl. Buxtorf. lex talm. pag. 973 und 2041.) Bald aber führen sie die Entstehung der Sünde im Menschen auf Adam's Fall zurück, bald lassen sie dieselbe dem Menschen von Gott anerschaffen seyn *). Inzwischen

*) Vergl. die Stellen bei Schöttgen und Wetstein z. d. St. Auch Tholuck und Reiche haben in ihren Commentaren ausführliche Auszüge gegeben; die Ansichten der biblischen Dogmatiker siehe bei Usteri, Paul. Lehrbegr. S. 25. Note. Unter den Stellen, welche die Sünde auf Adam's Fall zurückführen, ist außer den Erklärungen jüngerer Rabbinen, auf die freilich weniger zu geben ist, und der Targumim zu Pred. Sal. 7, 30. Ruth 4, 22, besonders Jalkut Rubeni fol. 18. 1. wichtig, wo es heißt: nisi Adam peccasset, fuisset nudus et coitum exercuisset et concupiscentia prava neminem induxisset; postquam vero peccavit et concupiscentia

erinnert schon Tholuck mit Recht, daß diese letztere Auffassungsweise nur denkbar sey vom Standpunkte kabbalistischer Emanation aus, die das Böse als bloße Negation erscheinen läßt; da sich nun von der eigentlich Pelagianischen Ansicht, daß jeder selbst Urheber seiner Sündhaftigkeit durch persönlichen Mißbrauch des freien Willens sey, nirgends unter den Juden eine Spur findet, so können wir um so mehr die Lehre von Adam's Sünde, als der causa efficiens der Sündhaftigkeit des Geschlechts, als die herrschende jüdische Lehre betrachten, da die Kabbala sich stets in kleinern Kreisen hielt und die Apokryphen deutlich zeigen, wie ausgebildet die Lehre von der Erbsünde zur Zeit ihrer Abfassung bereits war. (Vergl. Weish. Sal. 2, 23. 12, 10. 13, 1. Sirach 25, 24.) Am entscheidendsten aber ist der gesammte Inhalt des A. T. mit seiner Messias- und seiner Opferlehre, der, wie der Brief an die Hebräer ausführlich nachweist, die Sündhaftigkeit der Gesammtheit des Geschlechts durch Adam zur nothwendigen Voraussetzung hat. Würden nemlich alle Menschen mit denselben sittlichen Kräften geboren als Adam anerschaffen waren, und sündigten alle bloß durch Mißbrauch ihres eignen freien Willens; so könnten weder im Voraus regelmäßige Versöhnungsopfer für Alle verordnet seyn, indem jeden Augenblick sich Jemand ganz

---

prava (יֵצֶר הָרָע) adest, nemo nudus incedere potest. Als von Gott geschaffen erscheint dagegen die יֵצֶר הָרָע in Succa fol. 52. 2. quatuor sunt, quorum poenitet Deum, quod illa creaverit, nimirum captivitatem, Chaldaeos, Ismaëlitas et concupiscentiam pravam. Inzwischen fragt sich doch, ob das creare hier nicht, wie in Aben Esra ad Psalm. 51, 7. das plantare, anders zu erklären seyn dürfte, nemlich so, daß das negative Wirken Gottes, die Zulassung, darunter verstanden würde. Für die richtige Auffassung der Lehre von den Rabbinen spricht wohl nichts mehr als der Umstand, daß sie auch die Parallele zwischen Adam und dem Messias als seinem Gegenbilde, ganz richtig erfaßt hatten. So heißt es in Neve Schalom fol. 160. 2. quemadmodum homo primus (Adam) fuit אֶחָד בְּחַטָּא (d. h. der erste oder vielmehr einzige in der Sünde, der Repräsentant der ganzen sündigenden Menschheit) sic Messias erit ultimus ad auferendum peccatum penitus. Die Lehre vom Messias allein, wie sie bei den Juden bereits vollständig ausgebildet war, konnte in der That, consequent verfolgt, schon auf keine andere Ansicht über die Entstehung der Sündhaftigkeit des Geschlechts leiten, als daß in Adam und durch ihn die Gesammtheit gefallen seyn müsse.

rein hätte bewahren können und doch jedenfalls die unmündig verstorbenen Kinder hätten ausgenommen werden müssen, die doch nach dem Gesetz eben so gut unrein waren, als alle Todten, noch hätte von der Erscheinung Einer Person ein solcher durchgreifender Einfluß abgeleitet werden können, als an den Messias geknüpft wird. Was aber Stellen wie Ezech. 18, 1 ff. betrifft, so sind dieselben nur scheinbar dagegen, denn die Lehre von der Erbsünde schließt die Verantwortlichkeit für eigne Sünden, und eine treue Benutzung der dargebotnen Mittel des Heils, von denen in jener Stelle die Rede ist, keineswegs aus. Die Lehre von der Erbsünde besagt nicht, daß jemand stehlen, ehebrechen oder dergl. müsse, vielmehr hat der Mensch auch nach dem Fall, nach der Lehre der Schrift wie der symbolischen Bücher, Kraft genug opera civilia zu thun und sich positiver Gesetzesübertretungen zu enthalten; sie lehrt nur, daß der Mensch unfähig sey die prava concupiscentia *), die im Herzen aufwallende böse Lust, und die proclivitas peccandi durch eigne Kraft wegzuschaffen, in welche die dem Urmenschen von Gott anerschaffene bloße possibilitas peccandi überging, als er durch die erste Sünde dem Einfluß der Finsterniß in sich Raum ließ.

Wie der Apostel es nun hätte anstellen sollen, um seine Lehre von der Ursächlichkeit der Sündhaftigkeit des Geschlechts in der Sünde Adam's, deutlicher und bestimmter auszudrücken, als indem er sagt: *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε*, ist allerdings nicht einzusehen, inzwischen hat man doch an den einfachen Worten genug gekünstelt. Namentlich sucht man der apostolischen Idee dadurch auszuweichen, daß man *ἁμαρτία* von freien sündlichen Handlungen (peccata actualia) versteht, während es den sündlichen Zustand (habitus peccandi) bezeichnet, deren Äußerungen *ἁμάρτημα, παράπτωμα, παράβασις* genannt werden. In sofern diese Äußerungen den sündhaften Zustand nothwendig voraussetzen, kann allerdings auch *ἁμαρτία* die sünd-

*) Luther: „die Erbsünde wird nicht gethan, wie alle andere Sünden, sondern sie ist, sie lebt und thut alle andern Sünden." — Und an einer andern Stelle: „Du kannst nichts als sündigen, thue wie Du wilt, alles was Du anfängst ist Sünde und bleibt Sünde, es gleiße wie hübsch es wolle; Gottes allein ist Anfahen, Fördern und Vollenden."

hafte That bezeichnen, aber eben die folgende Darstellung des Apostels zeigt, daß er, wo ausdrücklich eine sündliche That genannt werden soll, eins der angeführten Worte gebraucht. Gesetzt übrigens, es ließe sich ἁμαρτία hier so fassen, so würde doch das δι' ἑνὸς ἀνθρώπου (das sich auch 1 Kor. 15, 21. wieder so findet) hinreichend die Erklärung der Stelle: „Adam eröffnete die Reihe der sündigen Thaten," verbieten, wodurch sie allein dem Pelagianischen Standpunkt angenähert werden kann. Der modernen Theorie von der anerschaffenen Sünde widerspricht aber außer dem διὰ noch das εἰσῆλθε, die Sünde war mit und in Adam schon da, sie kam nicht erst durch ihn. Ihr zufolge hätte Paulus schreiben müssen, „wie sich die Sünde im ersten Menschen auch zuerst offenbarte." — Der εἷς ἄνθρωπος ist übrigens, wie V. 14. zeigt, Adam. Wenn es 1 Tim. 2, 14. von Eva heißt, daß sie, nicht Adam, verführt sey, so bezieht sich diese Darstellungsform bloß auf das Verhältniß von Weib und Mann, indem allerdings jenes die der Sünde zugänglichere Hälfte ist. Wo aber von der Gesammtheit des Geschlechts die Rede ist, und das Verhältniß von Mann und Weib ganz zurücktritt, wird Adam als das Haupt des ersten Menschenpaares genannt, das als Einheit aufzufassen ist. — Als Folge der Sünde wird allein der Tod hervorgehoben, in welchem als der Spitze alles Übels jede andere Gestaltung desselben beschlossen ist. Allerdings bezeichnet θάνατος hier zunächst den leiblichen Tod, wie auch 1 Mos. 3, 3. 4., allein dieser wäre nicht möglich ohne den geistigen Tod, der mit der Sünde selbst eintrat*). Das Wesen des Todes nemlich ist die zerrüttende Trennung des Zusammengehörigen; im Urzustande hatte freilich der Mensch so wenig die impossibilitas moriendi als die impossibilitas peccandi, aber wohl die possibilitas non moriendi wie non peccandi, und diese ging durch die Sünde

*) Vergl. Augustin's Abhandlung hierüber in den ersten Capiteln des 13ten Buchs de civitate Dei. Besonders im Cap. 5. über die Frage: quod sicut iniqui male utuntur lege, quae bona est, ita et justi bene utuntur morte, quae mala est. Adam's Leben nach seinem Fall war gleichsam ein langsames Sterben, das in seinem physischen Tode die Vollendung erreichte; Christi ζωοποίησις der Menschheit ist ebenfalls eine allmälige, als deren Spitze die leibliche Verklärung dasteht.

in die necessitas moriendi und die proclivitas peccandi über. Während nemlich der leibliche Tod die Trennung der Seele vom Leibe ist, stellt sich der geistige Tod als die Scheidung des Geistes von der Seele dar. Inzwischen war diese letztere keine totale, da die Sünde sich nicht, wie bei den abgefallenen Engeln, im Menschen selbst entwickelte, sondern von außen her an ihn gebracht ward, wie bei Christo in der Versuchung. Die necessitas peccandi erscheint daher erst als der θάνατος δεύτερος, als höchste Spitze der sündlichen Entwicklung. Die Wechselwirkung des Geistigen und Physischen, die sich hierin ausspricht, beschränkt sich aber nach Paulinischer Lehre nicht bloß auf den Menschen, sondern seine Zerrüttung wirkt auch auf die κτίσις überhaupt zurück, wie zu Röm. 8, 17 ff. weiter entwickelt werden wird *). — Wenn aber von der Sünde Adam's nur der Ausdruck εἰς κόσμον εἰς ἦλθε gebraucht war (wo κόσμος nicht das Universum bedeutet, denn in der geistigen Welt war schon die Sünde, sondern die Menschenwelt), so wird diese im Tode, als ihrer bittern Frucht, als ein die Totalität des Geschlechts durchdringendes Princip (διῆλθεν) gesetzt, das sich, wie bei jeder Entwicklung geschieht, in sich steigert und vollendet. (Das οὕτως ist daher zu fassen „nach dem Zusammenhange von Sünde und Tod.") Wiewohl daher Adam's That nicht die That eines isolirten Individuums war, sondern die That des Geschlechts, da er nicht als ein Mensch neben und unter vielen andern, sondern als der Mensch zu denken ist **); so ist damit doch die fortschreitende Sünde durch die Sünde der Nachkommen nicht geleugnet,

---

*) Sehr treffend sagt Glöckler (S. 84.): „Die Sünde hat die Kraft, sich in dem andern Nächsten wieder zu erzeugen, und zwar ganz vollkommen mit allen ihren Folgen, wenn sie nicht durch die mächtigere (aus Christo stammende) Lebenskraft des Nächsten überwunden wird. Besonders muß dies bei dem Nächsten der Fall seyn, der seine ganze Existenz einem lebendigen Organismus verdankt, der von der Kraft der Sünde ganz durchdrungen ist. Hier ist schon die Empfängniß eine Empfängniß in Sünden, schon der erste Lebenskeim empfängt die ganze Gestalt der Sünde."

**) Richtig sagt Augustinus: in Adamo omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura adhuc omnes ille unus fuerunt. (De pecc. mer. et rem. III. 7.)

sondern eben aufs entschiedenste mitgesetzt. Nur ist immer die Sünde selbst als Strafe der Sünde zu denken, so daß das Sündigen der Nachkommen eben die betrübteste Folge und Strafe der Ursünde ward. Wäre es dem nächsten Nachkommen Adam's, z. B. Abel oder Seth, schon möglich gewesen, durch vollkommene Gerechtigkeit den eindringenden Strom des Verderbens aufzuhalten, vor den Riß zu treten (Ezech. 22, 30.), so hätte Adam's That keine größere Bedeutung, wie irgend welche andere Sünde, und der Apostel hätte dann nicht bloß die Befugniß gehabt, auch irgend eine andere zu nennen, um sie mit Christi That antitypisch zu vergleichen, sondern er würde daran sogar besser gethan haben, z. B. würde Kain's Tödten mit Christi Getödtetwerden scheinbar einen weit kräftigern Gegensatz gebildet haben. Allein jeder fühlt, daß dergleichen nach dem Sinne Pauli völlig unstatthaft wäre; ihm ist nemlich Adam's Sünde die Mutter aller übrigen und daher, obgleich der Außenseite nach unscheinbar, ihrem Wesen nach die Sünde aller Sünden, weil die Größe der Sünde bedingt ist durch den Standpunkt, welchen der Sündigende einnimmt, und kein Sünder je da stand, wohin die ewige Liebe Adam gestellt hatte.

Nach diesen Bemerkungen ist klar, was von der gewöhnlichen Pelagianisch-rationalistischen Ansicht zu halten ist, daß der Zusatz: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, andeute, daß nicht Adam's That, sondern die eignen Sünden der Menschen Ursache ihrer Sündhaftigkeit seyen. Offenbar nemlich denkt sich der Apostel eben das Sündigen aller als die Folge der Sünde Adam's und macht diesen Zusatz nur deshalb, um hervorzuheben, daß, wenn Jemand hätte gedacht werden können, der nicht sündigte, wie es später bei Christo der Fall war, dann in der That dadurch dem Tode eine Schranke gesetzt wäre; vorausgesetzt, daß er eine ähnliche centrale Stellung einnähme, wie Adam und Christus. Außerdem ließe sich nur noch sagen, daß der Apostel darauf hindeuten will, daß die Untreue der Menschen, welche auch nicht einmal so weit der Sünde widerstanden, als sie nach ihren übrig gebliebenen sittlichen Kräften gekonnt hätten, die allgemeine Sündhaftigkeit schneller und allgemeiner verbreiteten, als sonst geschehen wäre. Wenn daher allerdings auch ἐφ' ᾧ nicht mit der

Vulgata in quo übersetzt werden darf *), und also dieser Ausdruck keinen Beweis für die Repräsentation des Geschlechts durch Adam bildet; so bleibt doch diese Lehre selbst damit unangefochten und in dem Zusammenhange der ganzen Beweisführung hinlänglich gesichert. Grammatisch läßt sich ἐφ' ᾧ nur als Conjunction fassen, da durchaus kein Vorhergehendes nachgewiesen werden kann, worauf sich das Relativ ungezwungen beziehen ließe **). Als solche entspricht ἐφ' ᾧ unserm „indem" = בַּאֲשֶׁר, und bezeichnet das Zugleichseyn mit einem Andern ***). Was aber das ἥμαρτον anlangt, so meinen Viele, daß Paulus dabei an die thatsächlichen Sünden denkt, die aus der proclivitas peccandi sich erzeugen; faßt man aber das πάντες, wie die Darstellung des ganzen Capitels fordert, im eigentlichsten Sinn von der Totalität, somit also auch von den bewußtlos verstorbenen

---

*) Wie wenig ἐν ᾧ dem Sinn Pauli entgegen seyn würde, zeigt übrigens die Stelle 1 Kor. 15, 22., wo es heißt: ὥσπερ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτω καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.

**) Glöckler und Schmid (a. a. O. S. 191 ff.) wollen ἐφ' ᾧ auf θάνατος beziehen, „auf den hin alle sündigten," d. h. so daß er das τέλος der Sünde ist; was aber etwas höchst Gezwungenes hat.

***) In Stellen wie 2 Kor. 5, 4. Phil. 3, 12. ist ἐφ' ᾧ auch die Conjunction, nicht bloß ἐπί mit dem Relativ, was auch hier in keinem Fall angenommen werden kann. Nach Rothe's Erklärung, der ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὥστε nimmt, würde der Sinn auch seyn: „solchergestalt daß, unter der Bestimmtheit daß." Aber er nimmt an, daß alle selbst sündigten. Allein das geschah ja eben nicht; viele traf der Tod, ohne daß sie selbst sündigten, z. B. alle unmündigen Kinder. Gerade auf dem πάντες liegt aber in der Argumentation aller Nachdruck. Nach dem Sinne des Apostels ist daher ohne Zweifel ἐν αὐτῷ zu ergänzen und die Stelle so zu fassen: weil sie alle (als Gesammtheit) gesündigt hatten, nemlich in Adam. Zu diesem Sinne paßt dann auch allein das Folgende, wo eben die Differenz des Sündigens, namentlich der vor dem Mosaischen Gesetz Lebenden, mit Adam's Sündigen hervorgehoben wird. Adam handelte als Person, und übertrat ein positives Gesetz Gottes, die Gesammtheit sündigte nur in ihm; doch aber traf alle die Strafe des Todes mit, zum Beweise, daß auch die Theilnahme an der Gesammtsünde vor Gott schon Sünde ist, obgleich freilich in anderm Sinne als die rein persönliche Sünde. (Über den classischen Sprachgebrauch des ἐφ' ᾧ in der Bedeutung ἐπὶ τούτῳ ὥστε vergl. man Matthiä's Gr. §. 479. S. 1063. Bernhardy's Syntax S. 268. Fritzsche z. d. St. S. 299 f. — über den Gebrauch des synonymen ἐν ᾧ vergl. zu Röm. 8, 3.)

Kindern, so geräth natürlich diese Ansicht ins äußerste Gedränge und muß sich auf die Versicherung zurückziehen, Paulus rede nur von den sündefähigen Individuen, welche Versicherung freilich aber die schwierige Beweisführung nach sich zieht, wo denn die Fähigkeit zur Sünde anfängt *). Die völlige Unhaltbarkeit der Ansicht tritt eben an dieser ihrer angeblichen Hauptstütze ins grellste Licht! Augustin's Theorie dagegen hat hier, obgleich er ἐφ' ᾧ fälschlich in quo übersetzte, im Gedanken ihre unzerstörbare Festigkeit. Das ἥμαρτον bezeichnet nemlich das Sündig seyn zugleich mit dem Sündethun, welches letztere nur zufällig bei Einzelnen aus jenem erstern nicht hervorgeht, ohne daß aber das Sündigseyn doch strafbar ist; der Sinn der Worte ist also: „indem (in Adam) alle (ohne irgend eine Ausnahme) sündigten, und bei den Meisten als Folge davon die Ursünde sich noch in weitern sündlichen Thaten aussprach, deshalb drang auch der Tod, der Sünde Sold, zu allen hindurch." So gefaßt hat die imputatio in poenam et reatum der Adamitischen Sünde ihre Wahrheit; so gefaßt bildet mit dieser die Wirksamkeit Christi, in dem eben so alle factisch mit aufstanden, wie sie in Adam factisch mit gefallen waren, eine wahrhafte Parallele. Die Frage aber, wie in Adam alle noch nicht existirenden mitsündigen konnten, hat nur so lange Schwierigkeit, als man die Isolirung der Individuen festhält. Giebt man dieselbe auf, so gestaltet sich alles einfach und in Adam muß eben so jeder seiner Nachkommen mitgesündigt haben, wie in der That eines Menschen alle seine Glieder und alle Blutstropfen mitwirken, und in einem Heer nicht bloß der Feldherr siegt oder geschlagen wird, sondern auch jeder Krieger des Heeres mit siegt oder mit besiegt **) ist. (Was die Structur des ganzen Satzes be-

---

*) Die Art, wie Meyer (im Comm. z. d. St.) die Schwierigkeit zu lösen sucht, wie Kinder im Alter der Unmündigkeit sterben können, wenn der Tod nur Folge actueller Sünden ist, ist doch zu dürftig; er meint (S. 120.): „an diese nothwendige Exception habe Paulus gar nicht gedacht (!)." Sonst pflegt aber der große Apostel wohl an Alles zu denken.

**) Rückert's Erklärung von V. 12. ist ganz richtig. Er sagt S. 218. „nach diesem Verse ist also Adam Urheber der menschlichen Sündigkeit, und in sofern erste Ursache des Todes; aber zugleich haben die Menschen durch eigenes Sündigen denselben verdient." Nur der letzte Zusatz ist ungenau ausgedrückt, denn Paulus will doch nicht zwei Ursachen angeben, vielmehr hat

trifft, so hat ὥσπερ keinen Nachsatz. V. 13—17. als parenthetische Digression anzusehen, wofür sich nach Grotius, Wetstein, Flatt, wieder Reiche erklärt hat, ist hart, weil in dieser Digression auch der Gedankeninhalt des Nachsatzes schon vorweggenommen ist. Besser nimmt man daher auch hier ein Anakoluth an, und betrachtet V. 18. als recapitulirende Wiederaufnahme der Rede in V. 12. So hat sich auch Rothe erklärt, wie Winer, Rückert u. A. Neben dieser Auffassung der Stelle als Anakoluth kann sich nur de Wette's Ansicht eine Zeit lang empfehlen, daß mit ὥσπερ das zweite Glied eingeleitet werde und das erste Glied aus dem Vorhergehenden vorausgesetzt sey, so wie ὥσπερ Mt. 25, 14. vorkommt. Allein gegen diese Fassung spricht der Umstand, daß im Vorhergehenden nicht ausdrücklich genug das Vorderglied ausgesprochen war, um bei den Worten: διὰ τοῦτο ὥσπερ gleich verstanden zu werden. Überdies gestaltet sich bei dieser Annahme die Sache so, als sey der Hauptgedanke, den der Apostel ausführen will, die Verbindung der sündigen Menschen mit Adam; es ist aber gerade umgekehrt die Hauptsache für Paulus, die Verbindung der Gläubigen mit Christus darzuthun. Daher muß dieses Hauptstück auch auf dem als bekannt vorausgesetzten Nebengedanken, die Sündhaftigkeit der Menschen seit Adam, ruhend gedacht werden, und somit dem ὥσπερ ein οὕτως folgen. Da Paulus indeß mit der Ähnlichkeit auch die Verschiedenheit zwischen Adam und Christus hervorheben, ferner auch das Verhältniß des Gesetzes zu diesen beiden Angelpunkten des Lebens der Menschheit bemerklich machen wollte, und die Parallele sich aus dem Zusammenhange von selbst ergab; so ließ er den Nachsatz fallen, kam aber V. 18. auf den Hauptgedanken zurück. — In den Codd. DEFG und andern kritischen Autoritäten fehlt ὁ θάνατος vor διῆλθεν. Allerdings läßt sich für die Auslassung sowohl kritisch, als exegetisch viel sagen; da nemlich θάνατος nur Nebenidee ist *),

---

das Sündigen der Menschen selbst seinen Grund in Adam's Sünde, ihre Untreue hat nur die Sünde höher gesteigert.

*) Rothe (S. 36.) protestirt dagegen, daß θάνατος Nebenidee sey, allein das: διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, setzt doch deutlich genug den Tod als bedingt durch die Sünde; er bleibt daher Nebenidee, wenn diese nachher auch besonders in den Vordergrund tritt.

so scheint passender διῆλθε auf den Hauptbegriff, die ἁμαρτία, zurückzubeziehen, aus dem das Daseyn des θάνατος von selbst folgt. Allein die Anknüpfung von V. 13. mit γάρ läßt doch die Lesart ὁ θάνατος διῆλθεν als vorzüglicher erscheinen, indem darnach die Erwähnung der ἁμαρτία das unmittelbare Vorhergehen des θάνατος fordert, der die Ursache als bloße Folge voraussetzt und als die Spitze für alle Folgen genannt ist.)

13. 14. Diese allgemeine Herrschaft des Todes, auch in der Zeit, da das positive Gesetz Mosis noch nicht promulgirt war, da die Menschen also durch personelle Gesetzesübertretungen sich nicht wie Adam verschulden konnten (7, 7.), beweist das Vorhandenseyn der Sünde in der Menschheit durch den Einfluß der Urſünde, denn der gerechte Gott kann nicht Strafe (d. i. hier den θάνατος) eintreten lassen, ohne daß Schuld da ist. — Gemeiniglich betrachtet man diese beiden Verse als eine beiläufige Bemerkung, aber nach dem angegebenen Zusammenhange ist das nicht der Fall. Der Apostel erhärtet vielmehr dadurch den Hauptgedanken von V. 12. ganz unmittelbar. Daß nach dem Gesetz Sünde in der Welt war, setzt er als natürlich voraus, aber auch vor demselben, sagt er, war sie da, wie der Tod beweist, obgleich man hätte meinen können, sie habe damals gefehlt, weil es kein Gebot zu übertreten gab. Aus der imputatio poenae schließt also Paulus offenbar auf die imputatio reatus peccati Adamitici. Was aber die Annahme vieler der ausgezeichnetsten Exegeten und Dogmatiker, wie Origenes, Augustin, Thomas von Aquino, Melanthon, Beza, anlangt, daß hier von der Sündhaftigkeit der Kinder die Rede sey, so hat diese an sich unstatthafte Ansicht doch darin etwas Wahres, daß die Periode von Adam bis Moses in der That die Zeit der Kindheit der Menschheit ist. Adam selbst stand vor dem Fall zwar auf einem höhern Standpunkte des Bewußtseyns, aber nach demselben sank er mit seinen Nachkommen zu einer kindlichen Bewußtlosigkeit herab, in der den Menschen nicht einmal ein Gesetz gegeben werden konnte. Eine ähnliche Periode hat jedes Individuum in seinem Leben, während des dämmernden Bewußtseyns der Kindheit (vergl. zu 7, 9 ff.); nichts desto weniger aber ist der Mensch, wie das Geschlecht im Ganzen, ja das Kind in der Wiege, auch in dieser Periode in der Sünde und leidet der

Sünde Strafe, den Tod, so daß hier sonnenklar wird, wie der Apostel unter der ἁμαρτία nicht sündige freie Handlungen, sondern den Zustand innerer Disharmonie verstehe, aus der die äußere Disharmonie, deren Spitze der Tod ist, entspringt. Dieser Zustand der Disharmonie findet sich auch im Thier, ja in der physischen Schöpfung (Röm. 8, 17 ff.), inzwischen heißt er nur da ἁμαρτία, wo die Möglichkeit bewußter Entwicklung gegeben ist, sonst nur φθορά. (V. 13. meint Paulus keine absolute Abwesenheit des Gesetzes, wie Röm. 2, 14. 15. zeigt, indeß wo das äußere Gesetz fehlt, giebt sich das innere, besonders im Dämmerleben der Kindheit, nur in sehr unbestimmten Mahnungen kund. Von personeller Anrechnung, Imputation [ἐλλογεῖσθαι] personeller Thaten [der Bewußtlose trägt nur die Schuld der Gesammtheit mit,] kann also in solchem Zustande nicht die Rede seyn*). Doch fand eine βασιλεία θανάτου statt [Gegensatz des durch Christus errichteten Reichs, der βασιλεία ζωῆς], sogar [καί] über die, welche nicht, wie Adam, ein positives Gebot übertreten hatten; nicht minder herrscht demnach natürlich der Tod über die, welche, zum Bewußtseyn gelangt, noch die Erbschuld durch eigene Schuld vermehrt haben. — Das μή vor ἁμαρτήσαντας fehlt bei einigen KVV. Allein da sämmtliche Codd. es haben, und der richtig verstandene Zusammenhang es fordert, so kann die Auslassung nur von Mißverständnissen herrühren. — Das ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι entspricht dem בִּדְמוּת Da-

*) Die von Usteri (4te Aufl. des Paul. Lehrbegr. S. 42.) und Glöckler (S. 82.) statt der angegebenen, auch von Rückert richtig aufgestellten Erklärung, vorgeschlagene Auffassung des ἐλλογεῖσθαι ist ganz unstatthaft. Sie wollen, es soll nicht von der Imputation Gottes, sondern von der Selbstimputation des Menschen verstanden werden, so daß der Sinn wäre: „ohne Gesetz rechnet sich der Mensch die Sünde nicht an, d. h. er wird sich ihrer nicht als solcher bewußt, achtet ihrer daher nicht und nimmt sie nicht gehörig zu Herzen." Dies paßt deshalb nicht in den Zusammenhang, weil es sich nach demselben nicht um das subjective Urtheil des Menschen, sondern um Gottes Urtheil handelt. Den Tod läßt zwar Gott bei allen Menschen eintreten, weil er Folge der durch Adam contrahirten Gesammtschuld ist, aber die individuelle Schuld der Menschen wird noch nicht gestraft, wie das Beispiel Kain's und Lamech's zeigt, da das Gesetz fehlt. (Vergl. über die πάρεσις zu Röm. 3, 25.)

niel 10, 16.) Mit einem ganz neuen Gedanken: ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος, geht nun Paulus zu der Ausführung hinüber, der die Darstellung der Wirksamkeit der Adamitischen Sünde bloß Folie seyn soll. Christus und Adam verhalten sich wie der Antitypus zum Typus, oder wie ein Rabbine sagt: סוֹד אָדָם הוּא סוֹד הַמָּשִׁיחַ d. i. Adam's Geheimniß ist das des Messias. Die Elemente der vergessenen Typologie werden mehr und mehr wieder anerkannt, und können nach ächt historischer Auslegung im N. T. auch nicht übersehen werden. Allen Schriftstellern des N. T. ist das A. eine μόρφωσις τῆς ἀληθείας, und nach diesem Princip muß natürlich Christus als der zweite Adam (1 Kor. 15, 45.) erscheinen, da von ihm eben so auf geistige Weise das ganze Geschlecht repräsentirt wird, wie von Adam auf äußerliche Weise. Der Vergleichungspunkt zwischen Adam und Christus ist hier nun offenbar das Übergehen der Sünde und der Gerechtigkeit von ihnen auf alle. Hiernach mußte diese Stelle für Benecke's Lehre von der Präexistenz sehr hinderlich seyn; er sieht sich daher zu der gezwungenen Erklärung genöthigt, daß μέλλοντος als Neutrum zu fassen sey, scil. γένους, so daß Adam ein Bild des künftigen Geschlechts heiße, weil alle eben so sündigten wie er. Das Willkürliche dieser Ergänzung leuchtet ein.)

15. Das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit Adam's und Christi ist indeß bei aller Ähnlichkeit doch auch ein verschiedenes; die Kraft erscheint nemlich in Christo als eine ungleich gewaltigere *). Dieses Überwiegen darf aber nicht mit Grotius und Fritzsche auf ein bloß logisches Mehr der Möglichkeit und Gewißheit bezogen werden, sondern auf die intensive Kraft der Gnade. Zuvörderst (V. 15.) zeigt sie sich darin stärker, daß in Adam's Sünde sich bloß das Princip der Gerechtigkeit offenbart, in Christo aber das überströmende Element der göttlichen

*) Die ganze hier gegebene Darstellung kann für die Lehre von der Wiederbringung benutzt werden. Da nemlich Adam's Sünde factisch zu allen kam, würde ihre Kraft größer scheinen, als die Kraft Christi, wenn die Bösen ihr widerstehen könnten und sie alle durchdränge. Das würde aber auf die gratia irresistibilis führen, die Paulus nicht lehrt, wie zu Cap. 9. gezeigt werden wird; es ist daher, rücksichtlich der größern Kraft der Gnade, nur auf die angeführten Momente Nachdruck zu legen.

Gnade. Sodann (V. 16.) wirkte Adam bloß negativ, Christus aber positiv, die vielen Sünden durch sein Opfer vergebend. Ja, nicht bloß vergebend wirkt er, sondern (V. 17.) auch ein neues höheres Leben mittheilend. In V. 18. 19. folgt dann noch eine antithetische Wiederholung des ganzen Gedankens. Hier stellt demnach Paulus die Idee der Stellvertretung Christi auf, mit der die Röm. 3, 24. 25. ausgesprochene Lehre von der Genugthuung so innig verbunden ist. Wäre nemlich Christus ein Mensch neben und unter vielen andern, so wäre allerdings unbegreiflich, wie sein Leiden und Thun einen wesentlichen Einfluß auf die gesammte Menschheit haben konnte; er hätte nur durch Lehre und Beispiel wirken können, allein er ist, abgesehen von seiner göttlichen Natur, als der Mensch aufzufassen, d. h. als die absolute Idee der Menschheit realisirend und daher ebenso dieselbe der Potenz nach geistig in sich tragend, als Adam leiblich. Diesen Charakter der menschlichen Natur Christi bezeichnet die Dogmatik mit dem Ausdruck impersonalitas, und die tiefsinnige Idee ahnend, beschrieb schon Philo den Logos als τὸν κατ' ἀλήθειαν ἄνθρωπον, d. i. als die Idee des Menschen, das Menschenideal. Nach diesem seinen allgemeinen Charakter wird der Erlöser in doppelter Beziehung stellvertretend*); einmal, indem er die Stelle der sündigen Menschen vertretend, durch sein Leiden ihr Leiden auf sich nimmt, als Opfer für die Sünde der Welt; dann indem er die absolute Gerechtigkeit und Heiligkeit in sich vollendete, so daß der Gläubige sie nicht aufs Neue wieder erzeugt, sondern in Christi Geist den Keim derselben empfängt. Jene ist die obedientia passiva, diese die obedientia activa. Von der letztern wird zu V. 19. weiter gehandelt werden; von jener aber ist mit Bezugnahme auf V. 6. 7. 8. zu bemerken, daß es gemeiniglich von Christo heißt in der neutestamentlichen Sprache: ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε. Inzwischen ist schon zu Mt. 20, 28. erinnert, daß auch περί, διά und selbst ἀντί gebraucht wird. Al-

*) In beiden Beziehungen ist Christi Kraft in dem Übergange in die Menschheit zu vergleichen mit einer von einem Mittelpunkt ausgehenden, concentrisch sich verbreitenden Bewegung. Christus bringt jedem Einzelnen seinen Tod und seine Auferstehung, jenen für den alten, diese für den neuen Menschen.

lerdings können die meisten dieser Präpositionen bloß „für, zum Besten" bedeuten, in ἀντί aber tritt schon die Bedeutung „an Stelle, statt," deutlich hervor, die nach V. 7. und 2 Kor. 5, 20. auch ὑπέρ unzweifelhaft hat. Nach dem hier durchgeführten Gegensatz aber von Adam und Christus wird vollends klar, daß der Apostel das Leben und den Tod des Herrn als stellvertretend auffaßt, so daß, was an ihm geschah, factisch an allen vorging (2 Kor. 5, 15.). — Wenn nun aber hier (V. 15.) dem παράπτωμα (der Sünde Adam's,) der Ausdruck χάρισμα entgegengestellt wird, wie auch V. 16. parallel mit δώρημα, so geschieht das deshalb, um das Einmalige in der Liebesthat Christi der einmaligen Sünde Adam's entgegenzustellen, was eben durch die Endung μα bezeichnet wird *). Nicht lange Räume entschieden über die Schicksale des Geschlechts, sondern Momente; eben so giebt es auch im Leben der Individuen und Völker scharf begrenzte Momente, in denen es für lange Zeiträume die Entscheidung zum Bessern oder Schlechtern gilt, Scheidewege, welche für weite Räume die künftige Entwicklung bedingen. (Οἱ πολλοὶ [mit dem Artikel] steht gleich dem obigen πάντες V. 12. Wie Augustin cont. Jul. VI. 12. sagt: omnes revera sunt multi. Ohne den Artikel würde freilich nur ein Theil des Geschlechts gemeint seyn können **), aber mit demselben steht der Ausdruck auf das vorhergehende πάντες zurück. — Χάρις ist das Allgemeine, die Liebe Gottes in ihrer Äußerung gegen Sünder, δωρεά die specielle Äußerung derselben in der Sendung und dem Werke Christi. Περισσεύω ist nicht transitivisch zu fassen, wie Paulus allerdings das Wort braucht [2 Kor. 9, 8. Ephes. 1, 8. 1 Thess. 3, 12.], sondern wie gewöhnlich intransitiv. Der Aorist wird gesetzt, um dem ἀπέθανον, der Wirkung der Gerechtigkeit, die Gnade gleich

*) Vergl. Buttmann's große Gr. B. II. S. 314. Die Sylbe μος bezeichnet das Abstracte, μα dagegen das Concrete, μη schwankt zwischen beiden. Dies mit Beziehung auf Rothe's Äußerung, der in dieser Auffassung des χάρισμα und δώρημα Willkür sieht. (A. a. O. S. 83. Note 72.)

**) Falsch ist Glöckler's Bemerkung, wenn er sagt, es könne nicht πάντες stehen, da der Eine davon ausgenommen sey. Denn das findet ja auch V. 18. statt, und doch ist dort πάντες gesagt. Überdies gehört der Eine auch mit zur Gesammtheit, ja er ist sie selbst.

zu stellen in ihrer geschichtlichen Offenbarung in dem Werke Christi.)

16. 17. Ferner unterscheidet sich aber die Wirkung Christi dadurch von der Adamitischen, daß sie nicht bloß negativ ist, sondern positiv wirkt, indem sie von den unendlich vielen Übertretungen die Menschheit rechtfertigt, ja sogar ein neues höheres Leben ihnen mittheilt. (V. 16. findet sich für ἁμαρτήσαντος die Lesart ἁμαρτήματος, die aber ohne Zweifel bloß dadurch entstand, daß in dem antithetischen Gliede der Gegensatz zu fehlen schien. Allerdings hätte zu δώρημα hinzugefügt seyn müssen δι' ἑνὸς δικαίου, wenn die Rede vollständig gemacht werden sollte. — Κρίμα ist die objectiv gedachte Thätigkeit der göttlichen Gerechtigkeit, welche sich nach Adam's, des Urmenschen, Sünde, als κατάκριμα darstellen mußte. — Bei ἐξ ἑνός darf nach dem Gegensatz ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων nichts ergänzt werden, als παραπτώματος. In dem ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων ist πολλῶν nicht als Masculinum zu nehmen; die vielen Sünden stehen vielmehr der einen Adam's gegenüber. Die Präposition ist aber in beiden Fällen nicht von dem Ausgangspunkte zu erklären, sondern ist zu fassen „wegen, in Folge;" so daß der Sinn ist: „in Folge Einer Sünde ging die richterliche Thätigkeit Gottes zur verdammenden über, in Folge der vielen in der Menschheit vorhandenen Sünden die gnädige Thätigkeit Gottes zur Gerechtmachung*)." — Eigenthümlich ist hier und V. 18. δικαίωμα gebraucht, wie schon zu Röm. 3, 21. bemerkt ward. Gemeiniglich bedeutet es nemlich das, was in einem einzelnen Fall δίκαιον ist, also Satzung, Ordnung, ἐντολή. Hier ist es aber, wie V. 18. δικαίωσις ζωῆς zeigt, gleich δικαίωσις = τὸ δικαιοῦν, הַצְדָּק, gebraucht. Der Grund dieses abweichenden Gebrauchs in unserer Stelle liegt aber in der Structur des ganzen Satzes. Es kam

*) Soll ἐξ ἑνός und ἐκ πολλῶν einen Gegensatz bilden, könnte man glauben, ob die vielen Sünden nicht bloß die bezeichnen, welche Christum ans Kreuz brachten; allerdings, aber das thaten nicht bloß die Sünden der damals Lebenden, sondern aller Menschen aller Zeiten, so daß man doch auf dasselbe zurückkommt. Es liegt übrigens der Nachdruck in diesem Verse auf δικαίωμα, Gott vergab nicht nur die Sünde, er machte auch die Sünder gerecht.

dem Apostel darauf an, dem Act des Sündenfalls den Act der Thätigkeit Christi entgegenzustellen; das Momentane drückte aber δικαίωμα besser aus als δικαίωσις. — V. 17. Der Dativ παραπτώματι bezeichnet die causa efficiens des Todes, διὰ τοῦ ἑνός bezeichnet Adam als das Organ, durch den die Ursache wirksam ward. So war auch Gott durch Christus die causa efficiens seines Werks. [2 Kor. 5, 19.] — Die δικαιοσύνη ist das durch die δικαίωσις = δικαίωμα Christi im Menschen Gewirkte. — Durch eine leichte Wendung der Parallele wird nicht die ζωή selbst als das Herrschende dem herrschenden θάνατος entgegengestellt, sondern die ζῶντες werden mit Christo als die herrschenden ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ dargestellt.)

18. 19. Endlich faßt der Apostel diesen großen Gegensatz zwischen Adam und Christus noch einmal zusammen und legt dabei nicht nur den Nachdruck darauf, daß die Wirkungen beide universelle seyen*), sondern deutet auch an, daß die δικαιοσύνη und ζωή, die er eben abstract als getrennte Momente aufgefaßt hatte, im Concreten in einander fallen, nur so, daß die δικαίωσις stets als absolut erscheint, indem in der Sündenvergebung keine Grade denkbar sind, die ζωή dagegen als sich allmälig vollendend sich darstellt. — Im V. 19. wird der Grundgedanke dieser ganzen Stelle mit veränderten Ausdrücken, und in einer Schärfe ausgesprochen, welche die eigentliche Meinung Pauli deutlicher als alles Vorhergehende erkennen läßt **). Nicht die personellen Übertretungen der einzelnen Menschen, sondern der Ungehorsam Adam's allein war der Grund, daß alle Sünder wur-

*) Da von Christo, wie von Adam, gleichmäßig οἱ πολλοί gesagt ist, d. i. πάντες, muß man, um der Wiederbringung auszuweichen, sagen, daß hier von der göttlichen Absicht im Erlösungswerke, nicht vom Erfolge die Rede ist. (Vergl. über die Wiederbringung zu 9, 1. und 11, 25. das Nähere.)

**) Doch sagt Usteri selbst (S. 27.) von dieser Stelle, sie besage bloß: „daß schon in der Sündhaftigkeit Adam's, die sich in der Übertretung eines positiven Gebots zuerst als wirkliche bewußte Sünde kund gab, die Sündhaftigkeit der ganzen menschlichen Natur zum Vorschein gekommen sey." Wie für diesen Gedanken, dem die falsche Voraussetzung zum Grunde liegt, die Sündhaftigkeit gehöre zum Charakter des Geschöpfs, der Ausdruck διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνός gewählt werden konnte, ist aber unbegreiflich.

den; und eben so umgekehrt, nicht das personelle Streben der Einzelnen konnte sie zu Gerechten machen, (denn auch das beste Streben aus eignen Kräften bleibt kraftlos und befleckt ohne Christi Unterstützung,) sondern nur Christi Gehorsam ist die wirkende Ursache der Gerechtigkeit aller. Durch keine denkbaren Ausdrücke hätte Paulus V. 12. und 15. selbst schärfer bestimmen und gegen irrige Auffassungen seine Meinung schützen können; wenn es ihm dennoch nicht gelungen ist, dieselben abzuhalten, so kann man den letzten Grund davon nur in dem Widerstreben des Herzens gegen diese, alle Selbstigkeit des Menschen vernichtende Lehre suchen, das sich auch unbewußt bei der Erklärung solcher Stellen geltend macht. — Übrigens verdient hier noch der Ausdruck ὑπακοή, von Christo gebraucht, eine nähere Betrachtung, da an ihm die Frage wegen der obedientia activa und passiva zur Sprache kommt. (Vergl. Phil. 2, 8.) Allerdings müssen wir nun gestehen, daß die Lehre von der obedientia activa sich aus dieser Stelle nicht beweisen läßt, denn ὑπακοή, in dem Gegensatz von παρακοή (Adam's Genuß der Frucht), muß zunächst die gehorsame Hingabe Christi in den Tod, als einmalige That der Liebe, auf die sich auch Phil. 2, 8. bezieht, bedeuten. Nichts desto weniger aber ist die Lehre von der obedientia activa in der Schrift gegründet, nur muß man sie auf andere Stellen, namentlich Röm. 8, 30., begründen. Das ganze Leben Christi als solches ist nemlich sein Werk, und sein Tod selbst, als die Spitze, hat nur seine Bedeutung, weil er sich an das vollkommene Leben des Herrn anschließt. Wie Tod und Auferstehung, so verhalten sich eben auch in diesem Gesammtleben der active und passive Gehorsam Christi, wobei jedoch nicht zu übersehen ist, daß die Unterscheidung keine absolute ist, indem auch die höchste Passivität ohne Activität, und diese ohne jene, nicht gedacht werden kann. (V. 18. ist ἄρα οὖν nach biblischem Gebrauch zu Anfang des Satzes gestellt, was freilich dem classischen Sprachgebrauch nicht gemäß ist. [Vergl. Rothe a. a. O. S. 136 f.] — Sodann ist im V. 18. nach Anleitung von V. 16., κρίμα und χάρισμα ἔρχεται zu ergänzen. Was V. 19. das κατασταθήσονται anlangt, so bedeutet καθίστασθαι allerdings „als etwas dargestellt, und durch die Darstellung für etwas erklärt werden," so daß der Ausdruck dem λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην parallel steht. Allein da von gött-

licher Thätigkeit die Rede ist, darf nicht übersehen werden, daß Gott Niemanden für etwas erklären kann, was er nicht ist; in sofern fällt καθίστασθαι, wie καλεῖσθαι, ὀνομάζεσθαι mit εἶναι zusammen.)

20. Natürlich mußten die Leser des Apostels nach dieser Darstellung das Bedürfniß fühlen, zu erfahren, wie sich denn zu den Hauptwendepunkten der Weltgeschichte das Gesetz verhalte, welches doch auch ein göttliches Institut ist*). Paulus berührt daher diese Frage hier schon kurz, obgleich er ihr Cap. 7. eine ausführliche Erörterung widmet. Seine Ansicht ist nemlich kürzlich diese: das Gesetz hat die Bedeutung einer Vorstufe des Glaubenslebens, es tritt zwischen Adam und Christus mitteninne, um das Bewußtseyn der Sünde zu wecken, und dadurch die Sehnsucht nach Erlösung zu schärfen (vergl. zu 3, 20. und 7, 24. 25.). Zunächst also ist es nicht gegeben, damit es erfüllt werde, denn es ist Niemand da, der es nach seiner Innerlichkeit, wie dieselbe in der Bergpredigt herausgestellt ist, halten könnte, ein halb oder unvollständig erfülltes Gesetz ist aber vor Gott ein gar nicht gehaltenes (Galat. 3, 10.), obgleich vor Menschen auch schon die Verhinderung der groben Sünden nicht unwichtig ist (Galat. 3, 19.); sondern es soll der παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν seyn (Galat. 3, 24.). In sofern es aber ewiger göttlicher Natur ist (7, 12.), bleibt es auch für die Gläubigen absolute Norm der Lebensentwicklung. (In dem παρεισῆλθεν ist sowohl das mitteninne Treten, als auch das Beiläufige, nicht absolut Nothwendige desselben angedeutet; denn in der Wirksamkeit Christi ist das Gesetz mitgegeben, seine vorhergängige Promulgation durch Moses war nur eine Erleichterung für die Menschen, zu Christo zu gelangen. — Auffallend ist das παράπτωμα, denn das Gesetz sollte zwar die Sünde innerlich steigern, indeß die äußern Ausbrüche der Sünde sollte es doch hemmen [Galat. 3, 19.] und nicht vermehren; παράπτωμα kann aber den sündhaften Zustand nicht bedeuten**). Ohne Zweifel ist demnach der Ausdruck hier so

---

*) Ganz parallel steht die Abhandlung Galat. 3, 19 ff., wozu man die Auslegung vergleiche.

**) Rothe's Annahme ist als verfehlt zu betrachten, wornach das παράπτωμα das sich mehr und mehr entwickelnde und seinen Wirkungen nach aus-

zu nehmen; allerdings soll das Gesetz die Ausbrüche der Sünde nicht absichtlich mehren, aber sie sind doch die unvermeidliche Folge davon [7, 8.], in sofern dadurch nun das Bewußtseyn der Sünde erweckt wird, kann auch die Übertretung selbst, als durch das Gesetz beabsichtigt, aufgefaßt werden. Unangemessen ist, ἵνα bloß ἐκβατικῶς fassen zu wollen; daß es bloße Folge sey, ist offenbar gegen die Meinung des Apostels, wie 7, 8 ff. weiter zeigen wird. Er denkt sich das Gesetz wie eine wohlthätige Arznei, die eine in den innern edlen Theilen unerkannt wüthende Krankheit nach außen hinaustreibt *). Wegen der Aoriste faßt man besser mit Grotius und de Wette οὗ in der Bedeutung: „als," statt: „wo." Der Apostel redet nemlich ganz objectiv von den Anordnungen Gottes, die subjective Auffassung derselben bleibt hier aus dem Spiele. Der Aorist ἐπλεόνασε geht dann auf das Factum der Tödtung des Sohnes Gottes, worin die Sünde ihren Gipfelpunkt thatsächlich erreichte, zugleich aber auch die Gnade ihr Übermaaß darstellte, indem durch die höchste Sünde das Heil der Welt erworben und gesichert ward. Rothe sucht die Aoriste aus dem Umstande zu erklären, daß der nach seiner Meinung als Parentheſe zu fassende Satz [οὗ — χάρις] einen als Axiom oder Sprichwort ausgesprochenen Gedanken enthalte. Allein dagegen spricht die eigenthümliche Beschaffenheit des Gedankens, der ganz in die Paulinische Theorie hineingehört, aber durchaus nichts sprichwörtliches an sich trägt. — Ὑπερπερισσεύω ist, wie πλεονάζω, intransitivisch zu fassen, in der Bedeutung überreich seyn.

---

breitende παράπτωμα Adam's seyn soll. Bei der Wirkung des Gesetzes auf den sündigen Zustand kann nur von der actuellen Sünde der einzelnen Individuen, nicht aber von Adam's Gesammtthat die Rede seyn.

*) Richtig erklärt sich über das Verhältniß des Gesetzes Augustin: data est lex ad ostendendum, quantis quamque arctis vinculis peccatorum constricti tenerentur, qui de suis viribus ad implendam justitiam praesumebant. Eben so Calvin: erant quidem homines naufragi ante legem, quia tamen in suo interitu sibi videbantur natare, in profundum demersi sunt, quo illustrior fieret liberatio, quum inde praeter humanum sensum emergant. Neque vero absurdum fuit, legem hac partim de causa ferri, ut homines semel damnatos bis damnet; quia nihil justius est, quam modis omnibus adduci homines, imo convictos trahi, ut mala sua sentiant.

In den Stellen 2 Kor. 7, 4. 1 Tim. 1, 14. findet sich das parallele ὑπερπλεονάζω.)

21. Die absolute Herrschaft der Gnade demnach zum ewigen Leben (6, 22. 23.) ist der endliche Zweck der Erlösung durch Christum, während bis dahin die Sünde zum Tode herrschte. (Der reine Gegensatz hätte εἰς θάνατον oder ἐν ζωῇ erfordert, bezeichnend drückt aber ἐν aus, daß die Sünde selbst geistiger Tod ist, εἰς hebt mehr das Ziel hervor. — Die δικαιοσύνη ist als das Mittel aufgefaßt, wodurch die Gnade ihre Herrschaft ausübt. Im letzten Grunde wird aber Christus selbst als das heilige Werkzeug gedacht, wodurch sich die Herrschaft des Lebens verwirklicht; nemlich in sofern der Vater, der den Sohn ins Fleisch sendet, als der Urgrund des Gnadenrathschlusses aufgefaßt ist.)

§. 10. Der Gläubige ist der Sünde abgestorben. (6, 1—7, 6.)

Die beiläufige Erwähnung des Gesetzes und seines Verhältnisses zur Gnade (5, 20. 21.) kann nicht wohl den Apostel Paulus veranlaßt haben, noch im Folgenden den Irrthum zu widerlegen, als mögte man in der Sünde verharren können, um die Gnade mächtig werden zu lassen. Vielmehr ist angemessener mit Rothe (S. 49.), das Folgende an den Hauptgedanken von Cap. 5. anzuschließen, in dieser Weise: „was wollen wir nun bei diesem Stande der Dinge sagen? d. h. da die Rechtfertigung durch den Glauben an die Erlösung durch Christum ihrer specifischen Wirkung nach wesentlich die Heiligung der Gläubigen ist; wollen wir auch da noch daran denken in der Sünde zu beharren?" Die Widerlegung dieses Irrthums führt der Apostel dann so aus, daß die Hauptidee des Abschnitts, das stellvertretende Verhältniß Christi zur Gesammtheit, immer im Vordergrunde bleibt und den Kern der Argumentation bildet. Wiewohl indeß, nach dem Zusammenhange des Briefes im Ganzen, diese folgende Abhandlung immer nur eine Nebenpartie bildet, so ist sie doch von der höchsten Wichtigkeit für die praktische Anwendung der Lehre des Apostels von der Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke; und zwar nicht bloß in der damaligen Zeit,

sondern zu jeder Zeit, und namentlich auch in der Gegenwart. Erstlich nemlich fehlt es in keiner Zeit an Personen, welche diese heilige Lehre in der That mißverstehen und durch Mißverständniß mißbrauchen. Sey es, daß Stupidität, oder was wohl gewöhnlicher ist, mehr oder minder unbewußte Unlauterkeit der Grund ist, genug Manche fassen die Lehre von der Rechtfertigung so auf, als könnten sie nun ruhig in der Sünde fortleben, wie wenn Christus mit der Sünde, die doch selber die Unseligkeit ist, und nicht von der Sünde selig mache. Mit Bewußtseyn hat dergleichen nie Jemand gelehrt, weil es in der That zu widersinnig ist, als daß nicht der dürftigste Grad geistiger Entwicklung das Verkehrte darin erkennen könnte; aber die Unaufrichtigkeit des Herzens trübt bei Manchen das Bewußtseyn, und in solchem Zustande wenden sie denn die Lehre falsch an, und ziehen die Gnade auf Muthwillen (Jud. V. 4.). Nicht weniger wichtig ist aber diese Abhandlung zweitens deshalb, weil die Gegner der Lehre von der Rechtfertigung diesen Mißbrauch derselben als einen nothwendigen, in ihr wesentlich begründeten ansehen, und daher die Lehre als eine höchst gefährliche bekämpfen zu müssen glauben. In diesem Irrthume befinden sich nicht bloß alle craß rationalistisch-pelagianischen Theologen, sondern auch andere, die ohne lebendige Erfahrung vom Wesen des Glaubens und der Rechtfertigung von einem gewissen gesetzlichen Eifer beseelt sind und das Bild absoluter Vollkommenheit durch eigenes Streben entweder bald zu erreichen, oder bereits darzustellen sich schmeicheln. Für jeden indeß, der sehen will, läßt sich nach Anleitung dieses Abschnittes die apostolische Lehre selbst mit leichter Mühe vollständig rechtfertigen; dagegen ist freilich weder gegen die Unlauterkeit des Herzens, noch gegen die Dünkelhaftigkeit der Eigengerechtigkeit, irgend eine Hülfe zu finden, wenn nicht die Gnade selbst den Herzen ihre geheime Sünde enthüllt; hat doch die apostolische Darstellung selbst weder den Irrwegen jener, noch dieser, vorbeugen können. Inzwischen erfüllt die Schrift auch durch dieses Nichtkönnen einen ihrer Zwecke, nemlich, wie Christus selbst, Vielen zum Fall zu werden (Lc. 2, 34.), nicht, um sie zu verderben, sondern um sie durch die Enthüllung ihrer geheimsten Sünde, der Unlauterkeit oder des Dünkels auf eigne Kraft, zu retten.

1. 2. Ohne an irgend eine besondere Parthei, etwa bloß

an die Juden oder Judenchriſten, zu denken, ſtellt der Apoſtel die Frage ganz allgemein hin als aus der Unlauterkeit des Herzens überhaupt kommend, ob denn nach dem Vorhergehenden die Meinung ſey, daß man in der Sünde beharren könne, um die Gnade recht mächtig zu machen? Er beantwortet dieſe Frage aufs allerentſchiedenſte verneinend, indem er die Gläubigen als ſolche bezeichnet, die in Beziehung auf die Sünde geſtorben ſind, die daher nicht mehr in ihr leben können *). Dieſe Idee des Geſtorbenſeyns der Gläubigen führt Paulus bis V. 11. durch, und zwar ſo, daß er den Tod Chriſti nicht bloß als ein Symbol des Todes der Gläubigen auffaßt, ſondern als einen realen Vorgang in ihnen, deſſen ſie, wie auch ſeiner Auferſtehung durch den Glauben, theilhaftig werden. Hier offenbart ſich demnach, in welcher Schärfe und durchgreifenden Entſchiedenheit Paulus die Stellvertretung Chriſti auffaßt und anwendet. Er iſt die Menſchheit; was an ihm vorging, ging factiſch an allen vor, in ihm ſind alle geſtorben, haben alle den Tod für die Sünde gelitten, in ihm ſind alle auferſtanden und haben das neue Leben empfangen. Die Geſchichte Jeſu iſt demnach eine lebendige, bleibende Geſchichte, weil ſie ſich in Jedem lebendig wiederholt (1 Pet. 2, 24.). Nach der Pelagianiſchen Erklärung wird dieſe Stelle nur von dem Entſchluß oder dem Gelübde verſtanden, ſich der Sünde zu enthalten, das bei der Taufe übernommen ward. Allein offenbar würde Paulus durch dieſen Gedanken ſich ſelbſt widerſprechen, denn bis 3, 20 hatte er ausführlich dargethan, daß der Menſch unfähig ſey, durch bloßen Entſchluß ſich von der Sünde loszuſagen. Überdies könnte nach ſolcher Auffaſſung nicht in der Stelle Röm. 8, 30. ſogar das δοξάζειν als ein bereits vergangenes aufgefaßt werden, das aber eben ſo, wie alle übrigen Momente, im Aoriſt ſteht. Die Pauliniſche Idee iſt ohne Zweifel die, daß der

*) So ſchon richtig Calvin, indem er bemerkt: plusquam igitur praepostera esset operis Dei inversio, si occasione gratiae, quae nobis in Christo offertur, peccatum vires colligeret. Neque enim medicina morbi, quem exstinguit, fomentum est. Doch kann der Menſch ſchwer an die Kraft Chriſti ohne Geſetz glauben, daher ſagt Luther mit Recht: „Der große Haufe will einen Moſen haben mit Hörnern," d. h. das Geſetz mit ſeiner ſchreckenden Gewalt.

Herr in dem Worte am Kreuze „es ist vollbracht" nicht bloß für sich, sondern auch für alle Gläubigen aller Zeiten das Werk der Versöhnung und Erlösung als vollbracht erklärte, so daß, wer an ihn glaubt, eben so mit ihm starb *), wie auch mit ihm auferstand. Aus der Idee der Stellvertretung ist eine solche Forderung auch nicht etwa nur zulässig, sondern nothwendig, wie in Adam alle fielen, so mußten in Christo alle sterben und auferstehen, denn Er war sie selbst. (Griesbach hat die Lesart ἐπιμένωμεν mit Recht in den Text gesetzt, eben so Lachmann; während andere Codd. ἐπιμείνωμεν, ἐπιμένομεν, ἐπιμενοῦμεν lesen. Die letztere Variante ist die Lesart des text. rec., und hat auch ausgezeichnete kritische Autoritäten für sich, doch dürfte sie der erstern nachstehen müssen. — Ἀποθνήσκειν, wie ζῆν τινι [V. 10.] ist auch bei Profanscribenten die gewöhnliche tropische Ausdrucksweise für „mit Jemandem Verbindung unterhalten oder abbrechen." Die folgende Darstellung zeigt aber, daß Paulus den Ausdruck nicht bloß tropisch versteht, sondern ihn zwar innerlich, aber doch ganz eigentlich auffaßt. Für ἐν αὐτῇ hätte auch bloß αὐτῇ stehen können.)

3. 4. Zum Beweise obiger Behauptung appellirt Paulus an das Bewußtseyn seiner Leser rücksichtlich ihrer eigenen Erfahrung. Den Tod, ja das Begräbniß Christi, hätten sie in der Taufe mit erfahren, sagt er, wie auch die Auferweckung zu einem neuen Leben **). Auch in dieser Stelle dürfen wir bei der Taufe keineswegs nur an eigne Entschließungen denken, oder in ihr ein bloßes Bild sehen, wie wenn die eine Hälfte des alten Taufritus, das Untertauchen, den Tod, und das Begräbniß des alten Menschen, die zweite Hälfte, das Emportauchen, die Auf-

*) Der alte Mensch soll nicht allmälig geheiligt werden, sondern muß als Sünder sterben, wie Luther treffend sagt: „Fleisch und Blut bleibet für und für unrein, bis man Schaufeln über selbiges herschlägt," d. h. es als todt begräbt. Und an einer andern Stelle: „wir müssen den alten Menschen mit so viel Backenstreichen geißeln, mit Dornen peinigen und mit Nägeln durchstechen, bis er das Haupt neiget und verscheidet."

**) Ganz richtig bemerkt Rückert z. d. St., daß der Apostel hier nicht sagen will, was die Christen bei ihrer Taufe gethan haben, sondern was in der Taufe an ihnen geschehen ist.

erstehung des neuen Menschen, nur vorbilde; vielmehr ist die Taufe in ihrer Innerlichkeit, als geistiger Vorgang in der Seele zu fassen. Was an und in der Person Jesu bereits objectiv vollendet war, das wird durch denselben im Glauben dem Menschen subjectiv angeeignet; er erfährt die Kraft der Leiden und des Todes, wie der Auferstehung des Herrn (Phil. 3, 10.). Hiernach kann diese Wirksamkeit nur der Taufe der Erwachsenen, bei denen sie mit der Wiedergeburt zusammenfällt, zugeschrieben werden; bei der Kindertaufe findet allerdings schon eine geistige Einwirkung auf das Kind statt, die persönliche Aneignung aber der Kraft Christi tritt erst in der spätern Erweckung und Bekehrung ein, deren Nothwendigkeit die Confirmation vorbildet. (Das *συνετάφημεν* ist nur ein stärkerer Ausdruck für *θάνατος*. Das Begräbniß entzieht den Gestorbenen ganz den Augen, es ist also gleich der Vernichtung. [Vergl. Röm. 8, 17. Kol. 3, 1. 2 Tim. 2, 11.] — Das *βαπτισθῆναι εἰς Χριστὸν* *), [vergl. zu Mt. 28, 19.] wird übrigens durch das *βαπτισθῆναι εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ*, so wie durch das *συνταφῆναι αὐτῷ εἰς τὸν θάνατον*, nur näher bestimmt. Der Getaufte gelobet sich dem ganzen Christus, und Christus sich ganz ihm, folglich wird Tod und Auferstehung gleichmäßig des Menschen. Das *εἰς θάνατον* ist daher nicht = *εἰς πίστιν θανάτου* zu fassen, sondern vom Tode selbst zu verstehen, dessen Theilnahme freilich der Glaube vermittelt. — Als die erweckende Macht erscheint die *δόξα τοῦ πατρός*, d. h. die ganze Fülle und Majestät seines Wesens, denn selbst in der Weltschöpfung strahlen die göttlichen Eigenschaften nicht so, als in der Erlösung und in der Auferweckung Christi. — *Περιπατεῖν* geht auf das bleibende Beharren und Leben in der *καινότης ζωῆς* [2 Kor. 5, 17. Galat. 6, 15. Ephes. 2, 15. 4, 23.], die den Gegensatz mit dem alten, sündlichen Zustande bildet, der eigentlich an sich schon ein Tod ist, so daß in der Wiedergeburt im Grunde der Tod, der auch eine positive Kraft in sich hat, getödtet, d. h. das Leben des reinen Geistes ausgeboren wird.)

---

*) Gegen Windseil's Bemerkungen über diese Formel (Stud. 1832. S. 410 ff.) vergl. die treffende Widerlegung Fritzsche's ad h. l. p. 359. not.

5. Auf die nothwendige Zusammengehörigkeit beider begründet denn der Apostel den Beweis, daß, wo der Tod Christi sich wirksam erweist, auch sein auferweckendes Leben kräftig seyn muß (vergl. 2 Kor. 4, 14.); denn nur das Leben ist das den alten Menschen tödtende. (*Σύμφυτος* findet sich im N. T. nur hier, bei Profanscribenten kommt es, wie *συμφυής*, sehr häufig vor in der Bedeutung „angewachsen, zusammengewachsen, daher vereinigt, verbunden." So paßt es auch hier vollkommen; die Gläubigen werden gedacht als mit Christo zu einer Einheit verwachsen *). Statt Christi selbst ist nur zuerst *ὁμοιώματι θανάτου* [d. i. *ὁμοίως* oder *ὅμοιοι θανάτου,*] und nachher *ἀναστάσεως* gesetzt, weil Christi Wirksamkeit nach diesen zwei Hälften dargestellt wird. Unangemessen ist, den Dativ hier instrumental zu fassen und das *σύμφυτοι γεγόναμεν* darauf zu begründen. Tholuck äußert, daß nach der hier gegebenen Auffassung die *ἀνάστασις* dann nicht bloß auf die geistige, sondern auch auf die leibliche bezogen werden müsse. Das hätte aber auch gar kein Bedenken [vergl. zu Röm. 8, 11.], da die leibliche *ἀνάστασις* nur die Spitze der Lebensäußerung der *ζωή* Christi im Menschen ist. [Vergl. zu Joh. 6, 39.] — *Ἀλλὰ καὶ* ist nicht bloß folgernd zu nehmen, wie Rückert und Reiche richtig bemerken, vielmehr aus einem im ersten Satz latitirenden *οὐ μόνον* zu erklären, indem die Auferstehung, als das Leben, mächtiger ist als der Tod. [Vergl. zu 5, 10. 11.] — Die Lesart *ἅμα καί* ist bloß aus Correction entstanden.)

6. 7. Jedenfalls kann aber bei einem Todten nicht mehr vom Dienst der Sünde die Rede seyn; denn der Tod, der Inbegriff aller Strafe, macht nothwendig jeden von der Sünde, wofür er ihn leidet, frei. (*Τοῦτο γινώσκοντες = οὐκ ἀγνοοῦντες*, „da wir ja gewiß wissen." — *Συνεσταυρώθη*, stärkerer Ausdruck als *θάνατος*, der theils gewählt ist, um auf den Tod Christi

*) Calvin bemerkt z. d. St. richtig: insitio non exempli tantum conformitatem designat, sed arcanam conjunctionem, per quam cum ipso coaluimus, ita ut nos spiritu suo vegetans ejus virtutem in nos transfundat. Ergo ut surculus communem habet vitae et mortis conditionem cum arbore, in quam insertus est, ita vitae Christi non minus, quam et mortis participes nos esse consentaneum est.

hinzuweisen, theils um den Tod des alten Menschen als einen schmerzlichen und schimpflichen zu beschreiben. — Der παλαιὸς ἄνθρωπος bildet den Gegensatz mit dem καινὸς [Ephes. 4, 24.], entsprechend dem בְּרִיָּא חֲדָתָה, womit die Proselyten bezeichnet wurden. In Folge der Lehre von der Wiedergeburt ward dieser Name in höherer Bedeutung den Gläubigen beigelegt. In der Stelle Röm. 7, 21 ff. wird ausführlicher vom Verhältniß beider die Rede seyn. Hier bemerke ich nur, daß dieser Gegensatz keineswegs identisch ist mit dem ὁ ἔξω und ὁ ἔσω ἄνθρωπος [Röm. 7, 22.], dieser letztere findet nemlich auch im natürlichen, der erstere dagegen bloß im wiedergebornen Menschen statt. — Καταργεῖσθαι = συνταφῆναι gänzlich in seiner Wirksamkeit aufgehoben, vernichtet werden. — Die Meinung, daß hier in dem σῶμα τῆς ἁμαρτίας von dem Körper als Sitz der Sünde an und für sich die Rede sey, wofür sich wieder de Wette entschieden hat, ist von Reiche hinlänglich widerlegt*). Nach dem συνεσταυρώθη kann das καταργήθῃ nicht etwas geringeres aussagen, nach de Wette soll es bloß „unthätig machen" heißen. In der stärkern eigentlichen Fassung ist der Gedanke aber unwahr, denn der der Sünde unterworfene Leib soll nicht vernichtet werden im Proceß der Wiedergeburt, sondern er soll verklärt werden. Gezwungen wäre es aber zu sagen, eben in der Verklärung wird der sündige Leib wirklich vernichtet und vom geistigen Leib verschlungen. Vielleicht ließe sich daher hier der hebr. Sprachgebrauch von עֶצֶם oder גּוּף vergleichen, wodurch die Realität und Wesenheit einer Sache bezeichnet wird. Inzwischen ist einfacher, σῶμα aus der vollständigen Ausführung des Bildes von der Kreuzigung der Sünde zu erklären, so daß sie selbst als beleibt gedacht wird. So schon Theodoret, später Koppe, Flatt, Benecke, Reiche. — V. 16 ff. wird der Sündendienst ausführlich als δουλεία beschrieben **). — Der ganze V. 7. fehlt bei einigen

*) Wir werden am Schluß des siebenten Capitels uns ausführlicher darüber erklären, wie sich nach Paulinischer Auffassung die Leiblichkeit zur Sünde verhält.

**) Zu den Worten τοῦ μηκέτι δουλεύειν bemerkt Calvin: unde sequitur, nos, quamdiu sumus Adae filii ac nihil quam homines, peccato sic esse mancipatos, ut nihil possimus aliud, quam peccare; Christo vero in-

KWW., ohne Zweifel aber ist er ächt, und nur als bloßer Erläuterungssatz ausgelassen. Als solcher kann er sich nicht zunächst auf den geistigen Tod beziehen, sondern auf den physischen. Freilich wird aber dieser in seiner Analogie mit dem geistigen Tode aufgefaßt. Beim physischen Tode ist indeß nicht sowohl daran zu denken, daß der Todte los ist von der Sünde, d. h. nicht mehr sündigen kann, denn der Ausdruck δεδικαίωται führt zu bestimmt auf ein richterliches Verhältniß. Vielmehr ist an ein Strafurtheil zu denken, worauf auch Christi Tod leitet; wer in Folge desselben starb, der ist, wenn er auch ins Leben zurückkehrte, von der Sünde, um derentwillen er verurtheilt ward, losgesprochen *), denn er hat sie gebüßt. [Es ist nemlich nur von der Schuld vor Menschen in diesem Satze die Rede und von der Genüge, welche der bürgerlichen Gerechtigkeit geleistet wird; nicht aber von der ewigen göttlichen Gerechtigkeit.] So ist auch der Mensch in Christo gestorben, und als Todter unfähig, der Sünde zu dienen. So steht also die Rechtfertigung in keinem Widerspruch mit dem Gesetz. Nach demselben muß der Sünder sterben, und so stirbt auch der durch Christus Gerechtfertigte; nur wird, indem der alte Mensch stirbt, der neue lebendig. — Über δικαιοῦσθαι ἀπὸ vergl. Ap. Gesch. 13, 39.)

8. 9. In der Gewißheit des Todes mit Christo liegt daher auch die Gewißheit des Lebens mit ihm, d. i. seines Lebens in uns, denn in ihm wohnt die Fülle des unendlichen, unsterblichen Lebens. Ganz dieselbe Gedankenreihe findet sich auch 2 Kor. 5, 14 ff., aus welcher Wiederholung zu ersehen ist, wie tief dieselbe im Gemüth des Apostels wurzelte. (Wenn der Gläubige seines Todes mit Christo unmittelbar im Bewußtseyn gewiß ist, so ist das Mitleben [συζῆν], obgleich dem Keime nach ebenfalls in ihm gegenwärtig, doch in sofern etwas Künftiges, als die vollständige Entfaltung desselben in die ζωὴ αἰώνιος hineinreicht. Aber seinen festen Grund hat dieser Glaube auf dem unüberwind-

---

sitos a misera hac necessitate liberari; non quod statim desinamus in totum peccare, sed ut simus tandem in pugna superiores.

*) Ganz in demselben Sinn sagt der Talmud: postquam mortuus est homo, cessat a praeceptis. Schabb. Fol. 151. 2. (Vergl. Meuschen N. T. e Talmude illustr. pag. 170.)

lichen Leben Christi, das er ohne Aufhören den Seinen spendet. — In dem οὐκέτι κυριεύει liegt die Andeutung, daß allerdings der Tod über Christum geherrscht hat*), indem er wahrhaft starb, aber nicht nach Naturnothwendigkeit, sondern nach freier Hingabe in der Liebe [Joh. 10, 18. Phil. 2, 7.]. Doch auch im Tode konnte das Leben nicht vom Tode gehalten werden.)

10. Das Verhältniß Christi, der ζωή (Joh. 1, 4.), zum Tode, auf dem unsere Hoffnung des Lebens beruht, wird noch näher dahin bestimmt, daß sein Tod, der einmalige, nur um unserer Sünde willen statt hatte; was er aber lebt, das lebt er Gotte. Die erste Hälfte des Verses ist ohne Schwierigkeit; der Begriff des κυριεύειν (V. 9.) leitet den Apostel auf nähere Bestimmung des Todes Christi. Er starb nicht für sich, sondern für die Menschen, nemlich für die Tilgung ihrer Sünde, nicht oft und für immer, sondern einmal (Hebr. 9, 12. 26 ff. 10, 10.). Die Größe seines Opfers wog durch einmaliges Sterben den ewigen Tod der Menschheit auf. In der zweiten Hälfte macht aber das ζῇ τῷ Θεῷ Schwierigkeit, man erwartet nemlich einen Gegensatz gegen ἐφάπαξ, oder wenigstens gegen ἁμαρτία, das τῷ Θεῷ scheint aber keinen von beiden zu gewähren. Indeß der Gegensatz gegen ἐφάπαξ liegt wohl in dem die Dauer ausdrückenden Präsens. Schwieriger ist das τῷ Θεῷ. Will man nemlich den Ausdruck fassen: „er lebt für Gott, mit Hinsicht auf Gott," so that Jesus dies auch auf Erden, und in seinem himmlischen Seyn lebt er wieder nicht weniger für die Menschen, als auf Erden. Der ganze Gedanke bekommt dann etwas Müßiges; der ἁμαρτία hätte, wie es scheint, besser δικαιοσύνη entgegengestanden. Die einzig haltbare Auffassung der Stelle scheint Vielen die der KVV. zu seyn. Chrysostomus, und nach ihm Theophylakt, fassen τῷ Θεῷ als ἐν τῇ δυνάμει τοῦ Θεοῦ, d. i. durch Gott; so gefaßt tritt zwar die Idee des ewigen und unvergänglichen Lebens, welche der Zusammenhang erfordert, klar hervor, denn Gott

*) Wenn reformirte Theologen glaubten, daß der Tod bis zur Auferstehung über Jesum geherrscht habe, so beruht dies auf einer falschen Auffassung der Höllenfahrt und ihrer Bedeutung. (Vergl. zu 1 Petr. 3, 18.) Der Herr erschien schon als der Sieger über den Tod unter den Todten. Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen, gilt auch für ihn.

ist es, der allein Unsterblichkeit hat (1 Tim. 6, 16.). Allein auch so entsteht kein Gegensatz mit ἁμαρτίᾳ, und dann paßt V. 11. auch nicht, wo ζῆν τῷ Θεῷ von den Menschen gesagt ist, und wo es doch keinen andern Sinn haben kann, als V. 10. Demnach können wir nur sagen, Gotte leben soll eben heißen „der Gerechtigkeit leben," nemlich um sie zu fördern unter den Menschen, so daß dieser Sinn entsteht: Christus starb einmal für die Sünde, d. h. sie zu tilgen, und lebt ewig für Gott, d. h. die Gerechtigkeit zu fördern. Wie 5, 10. 11. ist denn der Tod als die Vergebung, die Auferstehung als die Gerechtigkeit wirkend aufgefaßt. In V. 11. ist denn dies auf den menschlichen Standpunkt angewendet, und als ein Absterben der Sünde und Leben für Gott aufgefaßt. (Das ὅ faßt man am besten als Accusativ des Objects in dem Sinn „in wiefern, in Beziehung auf was," so daß im ersten Gliede die σάρξ, im andern das πνεῦμα zu verstehen ist. So wird die Stelle ganz 1 Petr. 3, 18. parallel: θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι. [Vergl. auch die Parallele 2 Kor. 13, 4.] Reiche faßt es nur im zweiten Gliede so, allein der Gegensatz erfordert auch dasselbe im ersten. Um den Gegensatz zu vollenden, hat man auch τῇ ἁμαρτίᾳ fassen wollen: „durch die Sünde." [Vergl. über den ablativen Gebrauch des Dativs Winer's Gr. S. 194.] Allein das parallele νεκροὶ ἁμαρτίᾳ V. 11. verbietet es eben so, wie wir bei ζῆν Θεῷ bemerkten, weil es nicht heißen kann durch Gott leben.)

11. Bis hieher hatte Paulus das Verhältniß der Gläubigen zur Sünde ganz abstract aufgefaßt und dargestellt, und demnach gesagt, was an Christo geschah, das geschah factisch an allen Gläubigen. Wie Christus starb und auferstand, so sind auch alle, die durch das Bad der Wiedergeburt ihm einverleibt sind, wahrhaft gestorben im alten Menschen, können also als Todte der Sünde nicht mehr dienen, und leben wahrhaft im neuen Menschen. Allein so rein erscheint das Verhältniß nicht im concreten Fall. Wie allerdings das Reich Gottes, das Frieden, Gerechtigkeit und Seligkeit in seinem Gefolge hat, auf Erden existirt, doch aber Friede, Gerechtigkeit und Seligkeit noch nicht auf Erden herrschen, so kann auch in einem einzelnen Menschen der neue Mensch, Christus in uns, wahrhaft leben, ohne daß er doch bereits absolut herrscht. Vielmehr breitet sich sowohl der Pro-

ceß des Sterbens des alten Menſchen, als der des Lebendigwerdens des neuen, welches beides ſich immer wechſelſeitig bedingt, über das ganze irdiſche Leben aus, und die Vollendung beider gehört erſt jenem Leben an, da ſie ohne die Verklärung des Leibes (Röm. 8, 11.) unmöglich iſt. Demnach ſtellt ſich das Leben des Gläubigen als ein Oſcilliren zwiſchen beiden Lebenspolen dar, deſſen Reſultat die endliche Vollendung des neuen Menſchen, wie der völlige Tod des alten, über dieſes Leben hinausreicht. Auf dieſes Verhältniß in der concreten Erſcheinung geht der Apoſtel mit dem: λογίζεσθε ἑαυτοὺς νεκρούς, hinüber. Wie er nemlich 3, 21 ff. die δικαιοσύνη abſtract dargeſtellt hatte, dann aber 4, 1 ff. in dem λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην, ſie in ihrem concreten Werden im Menſchen betrachtet, eben ſo wiederholt es ſich auch hier. Dieſe Stelle iſt daher zur Auffaſſung der Pauliniſchen Lehre vom alten und neuen Menſchen, welche beſonders 7, 8 ff. in der Schilderung des Entwicklungsganges des neuen Menſchen zur Sprache kommt, höchſt wichtig. Die gewöhnliche, ſchon zu 6, 2. berührte Anſicht nemlich, als handle der Apoſtel hier bloß von Vorſätzen und Gelübden, die Sünde zu laſſen, und die Tugend zu üben, wie ſie bei der Taufe übernommen wurden, hat darin ihre ſcheinbare Stütze, daß die Rede im Folgenden ſich befehlend geſtaltet. Paulus ermahnt, die Sünde zu laſſen und der Gerechtigkeit zu dienen (V. 13. 18. 19.), er ſetzt folglich, ſagt man, voraus, daß es noch keineswegs ganz geſchehen ſey, ſondern erſt in guten Vorſätzen verſprochen ward. Daraus folgert man, daß dem Sterben und Auferſtehen Chriſti nicht eine reale ſtellvertretende Kraft zugeſchrieben werde, ſondern es nur die Bedeutung eines einflußreichen Beiſpiels habe. Die Auffaſſung des richtigen Verhältniſſes aber zwiſchen altem und neuem Menſchen macht die Ausdrucksweiſe Pauli ganz anſchaulich. Da, wo durch die Wiedergeburt ein ἄνθρωπος καινός geboren iſt, befindet ſich der Menſch allerdings nicht mehr sub lege (V. 14.), aber doch noch keineswegs in lege, weil der neue Menſch ſelbſt erſt einer vollſtändigen Entwickelung bedarf, und erſt in dieſer abſolut herrſcht, vielmehr muß er ſtets cum lege wandeln und darf ſich keineswegs eigenmächtig vom Geſetz losbinden, wovor 7, 1 ff., als vor einem geiſtigen Ehebruch, gewarnt wird. Eben ſo wenig darf er aber in einen geſetzlichen Zuſtand zurückfallen, wie der Apoſtel es

bei den Galatern rügt, indem ihn die Furcht regiert, statt der Liebe, und seine Werke nicht Ausflüsse dankbarer Gegenliebe, sondern Mittel sind, um die Seligkeit zu verdienen. Der Anblick des immer in ihm noch mächtigen alten Menschen versucht ihn aber stets zu solchem Rückfall in den Stand unter dem Gesetz; deshalb giebt der Apostel hier die weise, beide Abwege gleichmäßig hindernde Vorschrift, sich stets im Glauben so anzusehen, als sey man absolut todt gegen die Sünde, d. h. mit andern Worten, sich stets Christum im Glauben anzueignen, als den die Sünde tödtenden und den neuen Menschen lebendig machenden. Durch diese fortwährende Glaubensthätigkeit wird der neue Mensch stets genährt durch Kräfte von oben, und das Ich ist in einem beständigen Ausgange aus dem Babel der Sünde begriffen. Doch ist aber dieses sich als todt für die Sünde ansehen, kein wohlthätiger Selbstbetrug, sondern es ist eine völlig wahre, der Absicht Christi durchaus entsprechende Geistesoperation, ohne die überall keine wahre Heiligung, d. h. vor allen Erreichung gründlicher Demuth und Entkleidung von aller Selbstigkeit möglich ist. Ihre Wahrheit hat sie nemlich darin, daß der Keim des in der Wiedergeburt geschaffenen neuen Menschen in der That absolut rein ist (1 Joh. 3, 9.), und von seiner Entwicklung nicht die Seligkeit, sondern nur der Grad der Verklärung abhängig zu denken ist. (Vergl. darüber das Nähere zu 1 Kor. 3, 11 ff.) Daher kann auch der Gläubige, wiewohl er weiß, daß er einer größern Entwicklung des neuen Menschen fähig ist, ohne Besorgniß wegen seiner Seligkeit dem Tode entgegensehen, weil diese nicht von dem Grade individueller Entwicklung, sondern von der gläubigen Ergreifung des objectiven Gnadenrathschlusses Gottes, der keiner Steigerung oder Minderung fähig ist, sondern unwandelbar bleibt, wie Gott selbst, abhängt. Dieses *λογίζεσθε ἑαυτοὺς νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ Θεῷ*, ist übrigens um so mehr für alle eine dringende Ermahnung, als gerade in dem Leben der Gefördertsten sich häufig Zeiten schwerer Anfechtung einstellen, in denen sich vor ihnen selbst ihr neues Leben in Gott gänzlich verbirgt und sie der Sünde anheim gefallen scheinen. In solchen Sichtungszeiten gilt es eben, sich durch den Glauben, der nicht sieht, der wider Hoffnung auf Hoffnung glaubt (4, 18.), aufzurichten und den Sieg zu behalten. (Der

Zusatz τῷ κυρίῳ ἡμῶν fehlt in den ältesten und besten Codd. Vielleicht sind die Worte durch liturgischen Gebrauch in die Stelle eingedrungen. Ob man hinter ὑμεῖς oder hinter ἑαυτούς die Interpunction setzt, hat auf den Gedanken keinen Einfluß; grammatisch einfacher ist die Interpunction nach ὑμεῖς.)

12—14.*) Den, der nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade lebt, darf daher (mit Rückblick auf V. 1.) die Sünde nicht beherrschen, so wenig wie der Tod Christum (V. 9.); ihm ist die höhere Lebenskraft Christi zugänglich, welche stärker ist als jene (5, 15.). Absichtlich wählt aber hier der Apostel die Worte βασιλεύειν, κυριεύειν, um das Verhältniß des Gläubigen zur Sünde zu bezeichnen. Grobe äußere Gesetzesübertretungen nemlich (ἔργα πονηρά) hemmt schon das Gesetz, in dem der Mensch auch ohne die Gnade opera externa und civilia vollziehen kann; aber auch unter der Gnade kann der Mensch feinere sündliche Äußerungen, Übereilungen in Worten und Werken, sündliche Begierden und Triebe, nicht gänzlich vermeiden und hemmen, indem der alte Mensch zu Zeiten den neuen zurückdrängt und in seiner Wirksamkeit beschränkt. Daher bedarf es der beständigen Reinigung und immer erneuten Fürsprache Christi (1 Joh. 2, 1.), der täglichen Buße und Vergebung, wie sie das Gebet des Herrn ausspricht und das Fußwaschen symbolisch darstellt (vergl. zu Joh. 13, 11 ff.). Von diesem Zustande ist aber wohl zu unterscheiden das Herrschen der Sünde, d. h. ihr freies, widerstandloses Gebieten im Leben des Menschen; dieses ist bei dem Wiedergebornen durchaus undenkbar. (Vergl zu 7, 25.) Die ganze Darstellung ist übrigens in dieser Stelle so gehalten (wie auch im Folgenden V. 16—22.), daß der Mensch nie als absolut selbstständig erscheint, wie der natürliche Mensch seinen Zustand zu denken geneigt ist, sondern stets als beherrscht von einem Element. Wie Jemand, der in einem gewaltigen Strome schwimmt, seiner willkührlichen Bewegungen ungeachtet,

---

*) Von V. 12. an haben die Hauptbegriffe der Sünde, Ungerechtigkeit, Gerechtigkeit fast die Form von Persönlichkeiten angenommen; um diese Personification hervortreten zu lassen, hat sie Fritzsche nicht unpassend mit großen Anfangsbuchstaben drucken lassen.

der Richtung des Stromes sich zu folgen genöthigt sieht; so befindet sich auch der unwiedergeborne Mensch in dem sündlichen Strom dieser Welt, der seine Richtung empfängt von dem ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, und ist unfähig, sich selbst aus diesem Strom zu befreien, wiewohl er durch Anwendung seiner Kräfte in treuer Gesetzübung (die ihn eine justitia civilis erlangen läßt) verhindern kann, daß er nicht immer tiefer in den Schlamm versinkt. Hat ihn aber die höhere erlösende Kraft Christi aus diesem sündlichen Strom gezogen (7, 24.), so steht er nicht etwa absolut isolirt und selbstständig da; sondern ihn empfängt ein neuer Strom, aber ein heiliger, seliger Strom göttlichen Lichtes, durch den ganz sich beherrschen und bestimmen zu lassen, die höchste Freiheit ist. Dienend ist daher der Mensch stets, und einen Mittelzustand zwischen dem Dienst der Sünde und dem Dienste Gottes giebt es nicht. Der Mensch hat entweder die Rechtfertigung oder Sündenvergebung (und mit ihr Leben und Seligkeit) ganz, oder er hat sie gar nicht *); nur die Heiligung, welche aus dem lebendigen Glauben, als Frucht der Gegenliebe, entspringt, hat ihre Grade, kann ernster und lauer verfolgt werden, aber diese bestimmt, wie schon bemerkt wurde, nicht den Gnadenstand, die Seligkeit, sondern nur den Grad der Herrlichkeit in der Seligkeit (1 Kor. 3, 12—15.). Dies ist die apostolische und evangelische Lehre, welche vor Mißverständniß (komme es unabsichtlich aus Unverstand oder absichtlich aus Unlauterkeit der Herzens,) keine Gewalt und keine Klugheit schützen kann, die aber nichts desto weniger der Weg bleibt, der allein zu Gott führt und auf dem die Aufrichtigen und Demüthigen nicht irren können. Das Irren der Unaufrichtigen auf demselben, so wie der Anstoß, den die Hochmüthigen an diesem Wege Gottes nehmen, gehört recht eigentlich, wie schon früher bemerkt wurde, mit zu den Zwecken, welche der Herr dabei verfolgt, daß er dieses Wort von der Versöhnung predigen läßt (2 Kor. 5, 18 ff.), denn Christus soll auch der Fels seyn, an dem sich die Hochmüthigen zerschel-

*) Richtig sagt Luther: „wo dieser Artikel weg ist, ist die Kirche weg und mag keinem Irrthum widerstanden werden. — Verstehen wir ihn, so haben wir die rechte himmlische Sonne, verlieren wir aber ihn, so haben wir auch nichts denn höllische Finsterniß."

len, wie sich die Demüthigen an ihm aufrichten. Der Schlüssel aber zu diesem Geheimniß, daß die Versöhnungslehre, ohne Werke zu fordern, die reinsten Werke im Gemüth erzeugt, liegt darin, daß Liebe wieder Liebe und Lust zur Heiligkeit erweckt. Dadurch hört das Streben des Menschen auf, ein schweres, bitteres Schaarwerken zu seyn; er ringt nicht mehr, um selig zu werden und Gott zu gefallen, sondern weil er ohne Verdienst selig geworden ist, und Gotte angenehm in dem Geliebten (Ephes. 1, 6.), wirkt er aus Liebe wie für seine Sache. Demnach giebt es nur zwei Stände des Menschen (V. 14.), er ist entweder ὑπὸ νόμον, oder ὑπὸ χάριν. Unter der Zuchtruthe des Gesetzes geht er mit Werken um und dient auf Lohn (4, 4.), nach dem strengen Vergeltungsrecht geht es ihm aber dabei sehr schlecht; wird er versucht, so fällt er und die Sünde herrscht, wenn auch das Bessere hin und wieder einmal siegt. Dagegen unter der Gnade wird der Mensch zwar auch versucht, aber er siegt, wenn auch hin und wieder einmal die Sünde noch sich geltend macht. (Was den Ausdruck: ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι anlangt, so steht θνητὸν σῶμα ganz = σάρξ [7, 18.] oder τὰ μέλη [7, 23. 25.]. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß nach Paulinischer Ansicht die Sünde im Körper und seinen sinnlichen Trieben allein zu suchen sey, vielmehr soll nur angedeutet werden, daß sie sich durch die erregte Sinnlichkeit gemeiniglich im Körper kund giebt. [Vergl. darüber das Nähere zu Röm. 7, 17.] An dem σῶμα ist aber der Charakter der Sterblichkeit hervorgehoben, um den sündlichen, somit allen Versuchungen vorzugsweise ausgesetzten Leib dem geheiligten Organ des verklärten gegenüber zu stellen [8, 11.]. Die Worte dürfen demnach nicht so gefaßt werden: „die Sünde herrsche nicht in eurem Leibe," als wäre der Leib als der Ort, wo sie nicht herrschen soll, bezeichnet; denn in 7, 25. wird der Leib selbst bei dem Wiedergebornen noch als der Sünde unterworfen beschrieben; sondern sie sind so zu verbinden: „die in eurem sterblichen Leibe sich offenbarende Sünde herrsche nicht, so daß ihr derselben nachgebet, sondern stellt ihr vom Geiste aus kräftigen Widerstand entgegen." Man kann daher bei ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι ergänzen οὖσα, oder οἰκοῦσα. — Am Schluß von V. 12. variiren die Codd. sehr. Einige setzen bloß αὐτῇ, andere bloß ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ, andere beides zugleich hinzu. Ein Dativ ist

gewiß nur anzunehmen, denn die Verschmelzung beider im text. rec. durch ein hinzugefügtes ἐν ist sicher unstatthaft. Göschen hat sich für die Aufnahme von ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ erklärt; indeß dürfte doch, da der bloße Infinitiv sich etwas kahl macht, die Hinzufügung eines Dativs erklärlicher seyn, als die Auslassung. — Παριστάναι, sich darstellen, d. h. zur Verfügung überlassen oder darbieten. — Die Wahl des Worts ὅπλα rührt von dem Bilde eines Kampfs her, welches dem Apostel bei seiner Darstellung zum Grunde lag. [Vergl. Epheſ. 6, 12 ff.] — Der Zusatz ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας führt darauf, daß der Dienst der Sünde nur bei geistigem Tode möglich ist; wo Leben ist, da sehnt sich dasselbe nach der Quelle des Lebens.)

15. 16. Nach dieser Ausführung nimmt der Apostel die Frage von V. 1. ausdrücklich wieder auf, nur mit der Modification, daß er das Verhältniß des Christen zum Gesetz bestimmter mit Hinblick auf den zuletzt erwähnten Gegensatz von ὑπὸ νόμον und ὑπὸ χάριν εἶναι in Betracht zieht. Da nemlich nicht bloß dem Juden, sondern dem Menschen überhaupt, der Rathschluß Gottes in Christo so schwer faßlich ist, indem er von dem Wahn sich nicht leicht löst, die Gerechtigkeit und Seligkeit müsse sein Werk, nicht Gottes That seyn; so liegt ihm auch der entgegengesetzte antinomistische Irrthum sehr nahe, daß, wenn der Mensch nun nicht durchs Gesetz selig wird, sondern aus Gnaden, die Sünde etwas Gleichgültiges, das Gesetz etwas Nutzloses sey. Diesem Irrthum stellt der Apostel im Folgenden die Argumentation entgegen, daß der Mensch, wenn er nicht mehr ὑπὸ νόμον sey, keineswegs ohne Gesetz oder über dem Gesetz lebe, sondern in und mit demselben. Unter dem Gesetz steht der Mensch, wenn es ihm wie ein fremdes, von außen her entgegentritt, und das widerstrebende Leben durch sein starres Gebot hemmt und bindet; dies ist an sich kein falscher, aber ein untergeordneter Zustand, der nur den höhern des Lebens in und mit dem Gesetz herbeiführen soll. In diesem Zustande nemlich macht sich das Gesetz als das innere Lebensprincip selbst geltend, es erscheint als in die Tafeln des Herzens eingeschrieben und eins mit dem Willen des Menschen. Ohne Gesetz, oder gar über dem Gesetz darf der Mensch nie seyn, denn das Gesetz ist der Ausdruck des göttlichen Wesens selbst. Auf diese tiefere Auffassung des Wesens

des Gesetzes begründet auch Paulus seine Beweisführung, in der er zwar Ausdrücke, wie ἐν νόμῳ, σὺν νόμῳ, nicht gebraucht, aber doch factisch die dadurch bezeichnete Idee ausspricht. Er widerlegt nemlich die Frage, ob man, wenn man nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade sey, sündigen könne? dadurch, daß er sagt, man sey ja in dem Gnadenstande von der Sünde los und Gotte dienstbar geworden (δουλωθέντες Θεῷ V. 22.), daher könne man ihr nicht mehr dienen. Dieser Gedanke der Dienstbarkeit Gottes, oder, was dasselbe ist, der Gerechtigkeit, darf aber nicht wieder aufgefaßt werden als ein äußerliches Knechtsverhältniß gegen Gott, wie es unter dem Gesetz herrscht, denn dieses ist ja eben durch die Gnade überwunden (8, 15.), sondern als ein innerliches. Die Seele dessen, der im Stande der Gnade lebt, dient Gotte in sofern, als er durch seinen Geist, der sein Wesen selber ist, Wohnung in ihr macht (Joh. 14, 23. Röm. 5, 5.), und somit das bestimmende Princip ihres Lebens wird. Da nun aber das göttliche Seyn das Gesetz nicht an sich oder neben sich hat, sondern als solches selber das Gesetz ist, so hat auch der Wiedergeborne in der Inwohnung des göttlichen Geistes, als der treibenden, herrschenden Kraft in ihm (Röm. 8, 14.), das Gesetz selbst wesentlich in sich, und kann als solcher nicht anders als vollkommen handeln (1 Joh. 3, 9.). Freilich aber erscheint dieser Zustand bei Niemandem hier auf Erden als solcher, denn da in jedem Wiedergebornen auch der alte Mensch noch lebt, so kommen in dem Leben eines Jeden auch Momente vor, in denen dieser den neuen zurückdrängt (1 Joh. 2, 1.). Auch erscheint dem alten Menschen der Dienst Gottes in Christo als ein Joch (Mt. 11, 30.), weil er fühlt, daß er dabei in den Tod geht, dagegen fühlt er sich in der Lösung vom göttlichen Gesetz in einem Zustande der Ungebundenheit. So gefaßt, gewinnt die ganze folgende Stelle den genauesten Zusammenhang in sich und mit dem Vorhergehenden; der falschen ἐλευθερία (Galat. 5, 13. 1. Petr. 2, 16.) wird die wahre gegenüber gestellt, welche eben die Abhängigkeit von Gott selbst ist. (Die Lesart ἁμαρτήσωμεν hat zwar bedeutende Autoritäten, namentlich die Codd. A C D E u. a. Indeß ist sie doch wohl nur Correctur des ἁμαρτήσομεν, weil das Futurum hier ungewöhnlich gebraucht schien. Es ist aber hier von der Mög-

lichkeit oder Statthaftigkeit zu fassen, das Gesetz zu ignoriren. Der Conjunctiv des Futurs findet sich übrigens im N. T. nur in Varianten. [Vergl. Winer's Gr. S. 69.] — Die erste Hälfte von V. 16. scheint pleonastisch, allein das: δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε, ist als die Folge des παριστάναι aufzufassen, so daß der Sinn dieser ist: „wem ihr euch zum Gehorsam ergebt, dem müßt ihr dann auch Gehorsam leisten." Es wird also die creatürliche Abhängigkeit des Menschen hervorgehoben; er dient stets, wenn nicht Gotte, so der Sünde und ihrem Fürsten [Joh. 8, 44.] Von dem Dienst des, dem er sich einmal überließ, kann er aber nicht in jedem Augenblick wieder los, sondern die Gewalt des Elements, dem er sich hingab, entweder des Guten oder des Bösen, bindet ihn. Fühlt der Sünder das schwere Joch der Sünde, so will er oft los von ihr, aber da er nur die bösen Folgen, nicht die Sünde selbst haßt, bleibt er gebunden, und die Sünde wird Strafe der Sünde. Empfindet der Christ die Bitterkeit des Kreuzes und der Weltverachtung, welche ihn trifft, so kann auch der Wunsch in ihm aufsteigen, wärst du wieder, wie du früher warst, aber zu seinem Heil hält ihn die Gewalt der Gnade, so daß sie selber ihr Lohn wird. — V. 16. sind die Gegensätze ἁμαρτία und ὑπακοή, θάνατος und δικαιοσύνη, nicht scharf gewählt. Inzwischen ist nach 5, 19. klar, daß das Wesen der ἁμαρτία eben die παρακοή ist [vergl. 1 Sam. 15, 23. Ungehorsam ist eine Zaubereisünde], somit ihr Gegensatz die ὑπακοή heißen kann. Dem θάνατος aber, als geistlichen und leiblichen Tode, als vollendeter Frucht der Sünde [V. 21.], steht die δικαιοσύνη = δίκαιος εἶναι, das wesentliche innere Gerechtseyn, als im Keim identisch mit der ζωὴ αἰώνιος [V. 22.], die nicht bloß dort zu hoffen ist, sondern schon hier beginnt, nicht minder passend gegenüber. — Die Auslassung von εἰς θάνατον in D E u. a. Autoritäten rührt ohne Zweifel lediglich daher, daß den Abschreibern θάνατος keinen Gegensatz mit δικαιοσύνη zu bilden schien. — Das ἤτοι steht = ἤ, bei den frühern Schriftstellern pflegt nur einmal ἤτοι zu stehen, spätere setzen es auch beidemal.)

17. Diese wohlthätige Wendung nun, fährt Paulus fort, ist Gott sey Dank (7, 24.), bei seinen Lesern erfolgt, sie haben den Sündendienst verlassen, und sind der Wahrheit gehorsam

geworden. Dasselbe gilt von allen wahrhaft Bekehrten; das Alte ist vergangen, und ein neues Leben hat begonnen. In der Stelle 7, 24. 25. wird dieser Übergang näher in seiner Eigenthümlichkeit dargestellt werden. (In dem ἦτε δοῦλοι hat das Präteritum den vollen Nachdruck, so daß der frühere Zustand als ein vergangener aufgefaßt wird; denn wenn auch die Sünde nicht durchaus entfernt ist bei dem Gläubigen, so herrscht sie doch nicht, sondern der Mensch beherrscht sie. — Das ὑπακούειν ist = δοῦλος εἶναι τοῦ Θεοῦ, um es aber von einem Scheinleben im Glauben zu unterscheiden, setzt der Apostel ἐκ καρδίας [= בְּכָל לְבָב 4 Mos. 6, 5.] hinzu, wodurch das Eingehen des ganzen Wesens, mit dem Centrum der Persönlichkeit, in das Evangelium bezeichnet werden soll. — Eigenthümlich ist für εὐαγγέλιον der Ausdruck τύπος διδαχῆς. Die Bedeutung „Bild, Vorbild," paßt nemlich zu dem Verbum ὑπακούειν nicht, es müßte, wie es scheint, heißen: „gestaltet euch dem Bilde der Lehre ähnlich." Allein in dem ὑπακούειν latitirt in der That diese Idee, wie nemlich der Knecht der Sünde ihr Bild in sich aufnimmt, so auch nimmt der der Wahrheit Gehorsame ihr Bild in sich ein. Gemeiniglich heißt nun zwar das A. T. τύπος, als Vorbild des Neuen [1 Kor. 10, 6. Hebr. 8, 5.], aber das N. T. selbst kann auch τύπος heißen, in sofern sich das Leben der Gläubigen darnach gestaltet. — Was die Construction anlangt, so wird ὑπακούειν im N. T. nie mit εἰς, sondern stets mit dem Dativ construirt; es ist daher angemessener εἰς mit παρεδόθητε zu verbinden, was gleichbedeutend ist mit ὃς παρεδόθη εἰς ὑμᾶς oder ὑμῖν, so daß durch παραδιδόναι die göttliche Gnadenführung, welche die Menschen zum Evangelium leitet, bezeichnet wird. Dieser allerdings ungewöhnliche Gebrauch von παραδιδόσθαι hat van Hengel veranlaßt, nach Analogie von Röm. 1, 24. 26. 28. an ein Dahingeben in Irrthümer zu denken, die aber durch τύπος διδαχῆς unmöglich bezeichnet seyn können. Der Accusativ τύπον steht nach der gegebenen Auflösung der Construction durch Attraction für τύπῳ.)

18—20. Der falschen Freiheit, welche der natürliche Mensch in der Lösung vom Gesetz zu finden pflegt, stellt der Apostel die wahre gegenüber, welche in der Befreiung vom Joch der Sünde und in dem Dienste Gottes und der Gerechtigkeit besteht, welche sein Geist im Menschen schafft. Diese Auffassung

der δικαιοσύνη als einer neuen δουλεία, rechtfertigt Paulus durch die nothwendige Herablassung auf den Standpunkt seiner Leser. Den Begriff der ἐλευθερία (Joh. 8, 36.) hätten sie als absolute Losgebundenheit, Schrankenlosigkeit auffassen können, darum schildert er ihn als eine neue edlere Gebundenheit, wie auch der Erlöser selbst (Mt. 11, 29. 30.) ihn darstellt als Aufnehmen eines Joches, einer Last. Für das irdische Leben des Gläubigen, indem die wahre ἐλευθερία nie vollständig zur Erscheinung kommt, hat die Darstellung seines Lebens als das Gehen unter einem ζυγός oder φορτίον, das nur sanfter ist als das des A. T., ihre volle Wahrheit. Denn wenn auch dem in der Liebe lebenden neuen Menschen Gottes Gebote nicht schwer sind (1 Joh. 5, 3.), so bleibt doch das Ich immer noch mit dem alten Menschen verbunden und empfindet in sofern eine δουλεία der δικαιοσύνη. Erst wenn mit der Unmöglichkeit der Sünde die absolute Vollendung eintritt, und Gott im Menschen alles in allem geworden ist, erscheint die ἐλευθερία τῆς δόξης τ. Θ. (Röm. 8, 21.). Indeß ist doch auch schon in dem irdischen Leben der Gläubigen ein specifischer Unterschied mit dem natürlichen Zustande zu bemerken; in dem letztern diente der Mensch, wenn auch bei manchem Guten ausdrücklich und abgegeben der Sünde, in dem Gnadenstande dient er, wenn auch bei manchem Fall, ebenso ausdrücklich *) der Gerechtigkeit zu seiner Vollendung. (Der Zwischensatz: ἀνθρώπινον λέγω κ. τ. λ. bezieht sich nicht bloß auf das Bild überhaupt, sondern auch auf die Beschaffenheit des Bildes, wie Rückert richtig bemerkt. Das ἀνθρώπινον kann daher auch nur = κατ' ἄνθρωπον stehen [vergl. 3, 5.], keineswegs aber, wie Origenes, Chrysostomus, Wetstein, Semler wollen, „das von Menschen zu Leistende, für Menschen Mögliche" bedeuten; denn Paulus fordert, was Niemand leisten kann, absolute Gerechtigkeit. — Die ἀσθένεια τῆς σαρκός ist aber keineswegs mit

*) Herrlich ist das Wort Anselm's z. b. St., das Tholuck beibringt: sicut ad peccandum vos nullus cogebat timor, sed ipsius libido voluptasque peccati, sic ad juste vivendum non vos supplicii metus urgeat, sed ducat delectatio justitiae. Sicut ergo ille iniquissimus, quem ne poenae quidem temporales deterrent ab immundis operibus, ita justissimus ille, qui ne poenarum quidem temporalium timore revocatur a sanctis operibus.

Reiche von bloßer Verstandesschwäche zu verstehen, die wir durchaus keinen Grund haben bei den römischen Christen vorauszusetzen; zwar handelt es sich hier um ein Verständniß, allein das Verhältniß, auf das sich dasselbe bezieht, ist von der Art, daß auch Verstandesstarke es schwer fassen, wenn die innere Erfahrung fehlt, und Verstandesschwache leicht, wenn sie dieselbe besitzen. Es ist demnach σάρξ die ganze sündliche Natur des Menschen, worüber das Nähere zu 7, 18. — Die μέλη nennt Paulus wieder, wie V. 12. das σῶμα, um das in die That Treten der bösen Lust zu bezeichnen, in der sich die Sünde erst vollendet und den Tod gebiert [Jak. 1, 15.]. — Ἀκαθαρσία und ἀνομία bezeichnen die mehr passive und active Seite der Sünde, wo der Genuß oder die Gewaltthat vorherrscht. In dem εἰς τὴν ἀνομίαν erweitert sich der Begriff von ἀνομία und wird reiner Gegensatz von ἁγιασμός, so daß dadurch das Wesen der Sünde als der Gesetzwidrigkeit bezeichnet wird. Nach tiefsinniger Anschauung läßt aber der Apostel diese als die Blüthe aus der Sünde selbst geboren werden, denn die Sünde gebiert stets sich selbst, nur bringt sie immer furchtbarere Bildungen aus ihrem fruchtbaren Schooße hervor. Eben so erzeugt auch die δικαιοσύνη sich stufenweise herrlicher, bis sie zum ἁγιασμός wird. [Vergl. über ἁγιάζειν zu Joh. 13, 31. 32.] Dieser Ausdruck bezeichnet hier, wie 1 Thess. 4, 3. 4. 7. den Zustand des Heiligseyns, welcher entsteht, indem der heilige Gott seine Heiligkeit dem Menschen mittheilt [1 Petr. 1, 16.]; in sofern aber das Heiligseyn aus einer stufenweisen Entwicklung des neuen Menschen hervorgeht, wird ἁγιασμός auch für das Heiligwerden gebraucht. [2 Thess. 2, 13. 1 Kor. 1, 30. 1 Petr. 1, 2.] — Δοῦλος findet sich im N. T. nur hier adjectivisch gebraucht.)

21. 22. Um die Differenz der beiden Standpunkte unter dem Gesetz und unter der Gnade noch schärfer hervortreten zu lassen, weist der Apostel schließlich noch auf das endliche Resultat ihrer Entwicklung hin. Er bezeichnet dasselbe als Frucht, nach dem durch die ganze Schrift sich hinziehenden Bilde, wornach der Mensch in seiner sittlichen Beschaffenheit mit guten oder schlechten Bäumen verglichen wird. (Ps. 1, 3. Jes. 61, 3. Mt. 12, 33. Joh. 15, 1 ff. Röm. 11, 16 ff. Jud. V. 12.) Dieses Bild ist deshalb höchst bedeutungsvoll, weil es dem der ge-

fallenen menschlichen Natur so bequemen Pelagianismus aufs kräftigste entgegentritt. Der natürliche Mensch, ohne Erkenntniß seiner selbst, Gottes und der Sünde, wähnt, er wolle schon durch eigne Kraft und tüchtige Anstrengung eine Tugend produciren, die vor Gottes Gericht solle bestehen können; er weiß nicht, daß er nothwendig und naturgemäß keine andere Frucht tragen kann als böse, wie der wilde Baum nur holzige, bittere Früchte zu bringen vermag. Gelingt ihm nemlich sein Tugendstreben auch aufs vollkommenste, so hat dasselbe doch Lieblosigkeit und dünkelvolle Anmaaßung in seinem Gefolge, und hat darin eben so gut den Tod zum Lohn, als wenn fleischliche Übertretungen das Leben befleckten. Der Anfang der Wahrheit, deren Frucht, die Heiligkeit, nicht minder naturgemäß ist und aus innerer organischer Nothwendigkeit, mit der die wahre Freiheit eins ist, hervorgeht, ist für den Menschen immer das Bekenntniß, daß in ihm das Princip des Todes herrsche und das Leben erst in ihn gebracht werden (7, 24.) müsse. (*Τότε* und *ὅτε* V. 20. entsprechen dem *ὑπὸ νόμον*, wie *νῦν* dem *ὑπὸ χάριν εἶναι* V. 14. — Paulus nennt die Frucht der Sünde nicht selbst, da sich ihm kein dem *ἁγιασμός* parallel stehender Ausdruck anbot; daher entsteht die ungenaue Anknüpfung mit *ἐφ' οἷς*, das auf *καρπός* als Collectiv gefaßt zurücksieht, also auf die *ἔργα πονηρά* geht, deren Bewußtseyn das Bessere im Menschen mit Scham erfüllt*). Das Fragezeichen steht daher auch ohne Zweifel besser hinter *τότε*, als hinter *ἐπαισχύνεσθε*. — *Τέλος* ist keineswegs gleichbedeutend mit *καρπός* zu nehmen, sondern als Bezeichnung des endlichen Gebrauchs aufzufassen, der aus der Beschaffenheit der Frucht hervorgeht. Tod bezeichnet daher hier das als unbrauchbar und nichtig verworfen werden; ewiges Leben das als brauchbar, wesentlich seinen Zweck erfüllend, anerkannt werden. Dies ist natürlich nicht so zu verstehen, als hätten *θάνατος* und *ζωὴ αἰώνιος* hier andere Bedeutungen wie sonst, sondern nur so, daß

*) Aus tiefer Erfahrung sagt Calvin: sola est lux domini, quae potest oculos nostros aperire, ut perspicere queant latentem in carne nostra foeditatem. Ille igitur demum christianae philosophiae primordiis imbutus est, qui sibi serio displicere ac suae miseriae verecundia bene confundi didicerit.

durch das gebrauchte Bild, aus dem diese Ausdrücke eigentlich hinaus gehen, dieselben eine modificirte Beziehung gewinnen. Die Auffassung von *καρπός* in der Bedeutung „Vortheil, Gewinn," ist, wie Reiche gut nachgewiesen hat, hier weniger passend; besonders da 7, 4. 5. von dem *καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ* die Rede ist. In dem *ἔχειν καρπὸν εἰς ἁγιασμόν* ist aber die Heiligkeit wieder als das aus der Entwicklung allmälig hervorgehende Resultat des Glaubenslebens aufgefaßt, wie 6, 19.)

23. In dem Schlußverse wird nicht sowohl ein neuer Gedanke ausgesprochen, als der in V. 21. 22. dargelegte nur näher bestimmt. Wiewohl nemlich beide Lebensrichtungen ihre Frucht bringen und deren verschiedene Beschaffenheit den endlichen Ausgang bestimmt, so ist das Verhältniß beider doch keineswegs ganz gleich. Die Sünde ist ganz und gar des Menschen, der Lohn derselben, der Tod, fällt ihm daher auch zu nach dem Gesetz der strengen Gerechtigkeit; Gerechtigkeit und Heiligkeit aber ist ganz und gar nicht des Menschen, sondern Gottes Werk in ihm (Ephes. 2, 8—10.), er kann daher als der Heilige nichts fordern und nach dem Gesetz der Gerechtigkeit empfangen, sondern zu dem Gnadengeschenk der Sündenvergebung und Heiligung fügt die Erbarmung Gottes noch das neue Geschenk des ewigen Lebens, so daß der Verlorne bekennen muß, alles durch sich verloren, der Selige nichts durch sich erlangt zu haben, zum Preise der Gerechtigkeit und Gnade des Herrn. So faßte schon richtig die Stelle Augustin (epist. 105.), indem er schreibt: adversus elationis pestem vigilantissime militans, stipendium, inquit, peccati mors. Recte stipendium quia debetur, quia digne retribuitur, quia meritum redditur; deinde, ne justitia de humano se extolleret bono merito, sicut humanum malum non dubitatur esse peccatum, gratia, inquit, Dei vita aeterna. *Ὀψώνιον* bedeutet eigentlich Zukost, dann Sold der Krieger [Lc. 3, 14. 1 Kor. 9, 7. 1 Macc. 3, 28. 14, 32.], endlich verdienter, erarbeiteter Lohn [2 Kor. 11, 8.]. So hier, gleich *μισθός*, Gegensatz von *χάρισμα*, vergl. 4, 4. Wie Reiche in Stellen, als 2 Kor. 4, 17. 5, 10. 2 Tim. 1, 12. 4, 8. 18. [Phil. 4, 5. ist falsch citirt], das Entgegengesetzte finden kann, nemlich daß das ewige

Leben verdienter Lohn sey, nicht Gnadengeschenk, ist mir unbegreiflich.)

7, 1—3. Wiewohl nun durch die bisherige Darstellung die 6, 1. zur Sprache gekommene Frage über das Verhältniß des unter dem Evangelium Lebenden zur Sünde genugsam erörtert scheinen konnte, findet der Apostel Paulus doch angemessen, in einem neuen Gleichniß seine Gedanken noch einmal zusammenfassend darzulegen, um rücksichtlich dieses wichtigen und schwierigen Punktes keine Ungewißheit zurückzulassen. Dieses Gleichniß ist hergenommen von der Ehe, nach deren Gesetzen das Weib so lange an den Mann gebunden ist, bis dieser stirbt. Sein Tod gewährt ihr die Freiheit, sich anderweitig zu verbinden, ohne daß sie deshalb als Ehebrecherin betrachtet werden könnte. Dieses Verhältniß des Weibes zum Manne ist ein allgemein menschliches, es ist daher hier jede vorherrschende Beziehung auf Juden oder Proselyten auszuschließen. Selbst bei Völkern, unter denen Polygamie herrscht, ist doch das Weib Eigenthum des Mannes, und ist von ihm erst ledig, wenn er stirbt. Richtig bemerkt daher Rückert, daß weder die Anrede ἀδελφοί auf Judenchristen führt, noch auch der Zusatz: γινώσκουσι γὰρ νόμον λαλῶ. Baur sucht demnach hier vergeblich eine Stütze für seine Ansicht, daß die römischen Christen der judaisirenden Richtung zugethan waren. Da nemlich der Artikel fehlt, sowohl bei γινώσκουσι als bei νόμον, so findet hier kein Gegensatz gegen andere statt, die das Gesetz nicht kennen (die auch in der That schwer denkbar wären)*), sondern es ist dieser Zusatz ähnlich wie 6, 19. das ἀνθρώπινον λέγω zu fassen. Νόμος bezeichnet hier die unter allen Völkern bestehende Anordnung, daß das Weib an den Mann gebunden ist, nicht das Mosaische Gesetz. Der Apostel argumentirt aus allgemein menschlichen Voraussetzungen, schreibt also in seinen nächsten Lesern für alle verständige Menschen ohne Ausnahme. Die Art und Weise der Anwendung dieses Gleichnisses auf das Verhältniß des Menschen zur Sünde hat aber ihre Schwierigkeiten.

*) Glöckler will solche verstehen, die das Gesetz nicht kennen wollen, d. i. Zügellose; inzwischen würde, wenn dieser Gegensatz herausgehoben werden sollte, wohl für γινώσκειν ein anderer Ausdruck gewählt seyn.

Das Bild von der Ehe zur Bezeichnung des Verhältnisses der Seele zu Gott ist freilich im A. (Jes. 54, 5. Hos. 2, 16 ff.) wie im N. T. (Joh. 3, 29. Ephes. 6, 21 ff.) nicht ungewöhnlich; allein hier ist von einer doppelten Ehe die Rede, welche eingegangen wird, indem die erste als durch den Tod des Mannes gelöst aufgefaßt wird. Will man nun nicht sagen, daß das Sterben des Mannes nicht zu pressen sey, was natürlich unstatthaft ist, indem sich gerade darum die ganze Argumentation bewegt, so fragt sich, wer als der sterbende Mann gedacht werden muß? Rückert will freilich, es sey hier gar kein Gleichniß zu sehen, sondern ein bloßes Beispiel; der Apostel hätte kein Beispiel finden können, in dem der unterworfene Theil sterbe, daher habe er ungeachtet der Inconvenienz dieses, in dem der herrschende Theil sterbe, das von der Ehe, gewählt. Paulus hätte aber ja dasselbe Gleichniß nur umkehren können, und sagen, mit dem Tode der Frau sey der Mann von ihr los, wenn das seinen Zwecken besser gedient hätte. Allein so gefaßt konnte er die Vergleichung von der Ehe zur Anschaulichmachung seiner Gedanken gar nicht gebrauchen. De Wette dispensirt sich ganz von der Lösung der Schwierigkeit, indem er äußert: „der Apostel hat das Beispiel nicht genau gewählt und in diesem anstatt des Todes des zum Gesetze Verpflichteten (V. 1.) den Tod dessen, an welchen das Gesetz verpflichtend knüpft, eintreten lassen, und diese Verwechselung denn auch in der Anwendung (V. 4.) fortgesetzt. Da wir mit Sicherheit annehmen dürfen, daß Paulus seine Beispiele genau und treffend zu wählen wußte, muß sorgfältiger ermittelt werden, wer der sterbende Mann sey. Zwei Ansichten sind hierüber herrschend; nach der einen, welche schon Origenes, Chrysostomus, Ambrosius, Hilarius aufstellten, und später Calvin und Bucer, jüngst noch Tholuck vertheidigten, ist das Gesetz der sterbende Mann. Allein zuvörderst ist offenbar unpassend das Gesetz, das heilige, gerechte und gute (7, 12.) als aufgehoben zu denken; es wird in der That für den Gläubigen nicht aufgehoben (Mt. 5, 17.), sondern gewinnt nur eine andere Stellung zu ihm; er steht nicht mehr unter dem Gesetz, sondern lebt in demselben. Sodann muß aber hiernach auch V. 4. ein Überspringen in ein anderes Gleichniß angenommen werden, dort heißt es nemlich „ihr seyd gestorben;" ein solcher Wechsel aber hat doch jedenfalls etwas

höchst unbequemes und wäre nur im höchsten Nothfall anzunehmen. Die andere Ansicht ist von Augustin aufgestellt und nachher besonders von Beza vertheidigt. Darnach ist zuerst die Sündenlust der Mann, und der alte Mensch, das Weib; in der zweiten Ehe aber ist der neue Mensch das Weib und Christus, das Princip der Gerechtigkeit, der Mann. Hiergegen spricht weniger, was Tholuck hervorhebt, daß im folgenden (V. 7 ff.) nicht vom Verhältniß zur Lust, sondern zum Sittengesetz die Rede sey; denn das Gesetz erregt ja (nach V. 11.) eben die Lust (7, 8.), als daß dann ein doppeltes Weib angenommen zu werden scheint, während doch nach dem Gleichniß das Weib dasselbe bleibt. Diese Schwierigkeit wird allein gründlich gehoben durch folgende Auffassung. Wie in Christo selbst, unbeschadet der Einheit seiner Persönlichkeit, der sterbliche von dem unsterblichen Christus unterschieden wird (vergl. V. 4. mit 1 Petr. 3, 18.), so wird auch im Menschen der alte Mensch von dem neuen unterschieden, unbeschadet der Einheit seiner Persönlichkeit, die Paulus im Folgenden (V. 20.) durch ἐγώ bezeichnet. Diese wahre Persönlichkeit, das eigentliche Selbst des Menschen, ist das Weib, das im natürlichen Zustande in der Ehe mit dem alten Menschen erscheint und im Umgange mit demselben Sünden zeugt, deren Ende der Tod ist (6, 21. 22.). In dem Tode des sterblichen Christus ist aber dieser alte Mensch mitgestorben und, so wie der Einzelne durch den Glauben in Christus eingepfropft wird, stirbt sein alter Mensch, durch dessen Leben er unter dem Gesetz gehalten ward. Wie aber mit dem Tode Christi zugleich auch der unsterbliche Heiland der Welt auferstand, so wird auch mit dem Tode des alten Menschen der neue lebendig, und das Ich geht mit diesem, dem Christus in uns, die neue Ehe ein, aus welcher die Früchte des Geistes geboren werden. Hier könnte man aber fragen, ob denn eine solche Unterscheidung des Ichs vom alten und neuen Menschen sich auch durch andere Schriftstellen rechtfertigen lasse? Ich verweise rücksichtlich dieser Frage außer der Erklärung, die ich schon zu Mt. 10, 40. gegeben habe, auf die folgende Erläuterung von Röm. 7, 7 ff., welcher Stelle diese Unterscheidung durchweg zum Grunde liegt, und erinnere nur noch an die Sündenvergebung, deren Wesen nothwendig auf diese Differenz führt; denn dem alten Menschen kann die Sünde nicht vergeben werden, der muß sterben, dem neuen

ebenfalls nicht, derselbe ist sündlos, wohl aber dem Ich, das Träger, sowohl des alten, als auch des neuen Menschen ist, und den Menschen von seinem alten und seinem neuen Menschen reden läßt. Nur in Beziehung auf den νόμος bleibt nun noch in der Darstellung des Apostels eine scheinbare Ungenauigkeit, die aber freilich von dem Gebrauch von Gleichnissen untrennbar ist, indem die verglichene Sache dem Gegenstande, auf welchen sie sich bezieht, nie gleich seyn kann. In Vers 2. und 3. nemlich, die das Gleichniß selbst enthalten, (während V. 1. den allgemeinen Grundgedanken ausspricht, auf dem es beruht,) ist der νόμος nur das Ehegesetz, oder die Vorschrift, daß das Weib nur des Einen Mannes seyn darf, dem sie angehört. In den drei folgenden Versen aber (V. 4—6.) ist νόμος das Gesetz überhaupt, und zwar nicht bloß das Cärimonialgesetz, sondern das Gesetz nach allen seinen Äußerungen, namentlich auch das moralische, weshalb die Darstellung Pauli für alle Zeiten und jedes Verhältniß ihre Wahrheit hat, weil das Moralgesetz mit dem Wesen des Menschen selbst gegeben ist. (V. 1. vergl. über ἢ ἀγνοεῖτε die Stelle 6, 3. — Das ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου spricht den allgemeinen Gedanken aus, aus dem V. 2. der specielle Fall mit der Ehe und den auf sie bezüglichen Vorschriften abgeleitet wird. Der Gedanke entspricht der Stelle 6, 7. genau. Daher darf auch ἄνθρωπος nicht von der Frau erklärt werden, denn vom Manne gilt dasselbe; eben so vom Sclaven. Der Tod macht Jeden von allen Gesetzen frei. — V. 2. bedeutet ὑπανδρος, der Gewalt des Mannes unterworfen, nach 4 Mos. 5, 29. אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ. [Vergl. Sir. 9, 10. 41, 21.] — Eigenthümlich ist die Construction κατήργηται ἀπὸ νόμου. Das Verbum καταργεῖσθαι bezieht sich gemeiniglich auf Sachen, namentlich aufs Gesetz, nicht aber auf Personen. Außer dieser Stelle findet es sich noch 7, 6. und Galat. 5, 4. so gebraucht = ἐλευθεροῦσθαι. Das chald. בְּטַל בֵּין Esra 4, 21. 23. 5, 5. 6, 8. wird eben so gebraucht, wofür die LXX. stets καταργεῖν haben, doch ohne folgendes ἀπό. — Νόμος ἀνδρὸς nicht das Gesetz, das der Mann giebt, das imperium domesticum, sondern das den Mann in seinem Recht über die Frau schützt und dasselbe bestimmt. — Über χρηματίζω in der Bedeutung „heißen, genannt werden," vergl. zu Ap. Gesch. 11, 26. — Γίνεσθαι ἀνδρὶ ἑτέρῳ = הָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר 5 Mos. 24, 2.)

4. Diese Vergleichung wird nun so vom Apostel angewendet, daß er die Gläubigen selbst als in ihrem alten Menschen gestorben und dadurch vom Joch des Gesetzes (Ap. Gesch. 15, 10.) befreit darstellt, wodurch ihnen die Freiheit erworben ist, sich einem andern Manne, Christo (2 Kor. 11, 2.), hinzugeben. Der Tod der Gläubigen im alten Menschen wird aber wieder, wie 6, 2. 4. 6., an den Tod des Erlösers angeknüpft, so daß sein Tod ihr Tod war, und nicht denselben bloß vorbildete; denn durch eigne Kraft oder Entschließung kann niemand im alten Menschen sterben, weil niemand den neuen Menschen zeugen kann, durch dessen Geburt der Tod des alten bedingt ist. Christus ist also lebendiges Vorbild, wie des alten, so des neuen Menschen; des alten nach der ἀσθενεία τῆς σαρκός (2 Kor. 13, 4. 1 Petr. 3, 18.), die in ihm war, und weil er die Sünde der Welt trug, des neuen nach der Kraft des ewigen Geistes, der ihn erfüllte. Aus dieser geistigen Vereinigung entspringen dann geistliche Früchte (Galat. 6, 22.), Gotte zur Ehre erzeugt. Nach dieser Darstellung ist klar, daß die Lösung vom Gesetz nicht ein Act der Willkühr seyn darf. So wenig das Weib sich willkührlich vom Manne trennen kann, indem der Tod desselben dazu erfordert wird; so wenig kann das Ich sich vom Gesetz lösen, wenn der alte Mensch noch lebt. Geschieht es daher, wie es immer da der Fall ist, wo ein bloßer Scheinglaube herrscht, so ist dies ein geistiger Ehebruch, das Gelüste nach falscher Freiheit, d. i. Schrankenlosigkeit, Gesetzlosigkeit. Die Lösung vom Gesetz auf rechte Weise geschieht nur da, wo an der Stelle des alten Menschen der neue entstand, also Christus wahrhaft im Menschen lebt. Da ist keine Schrankenlosigkeit, denn Christus bringt das schärfste Gesetz überall mit sich, wo er wirkt, aber das Joch des Gesetzes ist entfernt durch die Liebe, die ausgegossen ist in die Herzen. Diese treibt an, mehr zu thun, als das Gesetz fordert, und jede That in reinerer Gesinnung zu vollziehen, als das drohendste Gesetz zu verlangen vermag. Denn die Liebe ist unersättlich, sie thut sich und dem Geliebten nie genug; sie brennt fort, bis sie das ganze Herz und Wesen mit ihrem Feuer durchglüht und dem Geliebten ihr Alles geopfert hat. Auf diese Weise wirkt das Evangelium ohne Gesetz (3, 21.) alles im Menschen, obgleich es nichts von ihm fordert, sondern ihm nur ver-

heißt und schenkt. Aber weil es alles aus Gnaden schenkt, auch die Feinde liebt und segnet, gewinnt es das innerste Selbst des Menschen, und damit alle seine Kräfte. Wie aber auf der einen Seite die Gefahr droht, sich selbst vom Gesetz loszubinden und sich zu überreden, man habe den Glauben und sey wiedergeboren, welcher Abweg zur falschen Freiheit führt; so droht auch auf der andern Seite eine nicht minder große Gefahr, die in neue, und zwar noch drückendere Knechtschaft führt, als die erste war *). Ein falscher, aus Eitelkeit hervorgehender Heiligungseifer, der darnach strebt, sich nur recht bald in einem selbst entworfenen Bilde vollkommen zu sehen, glaubt oft, daß der langsame, aber sichere Weg der heiligenden Gnade in Christo nicht schnell genug zum Ziele führt, und leitet so nach kaum angefangenem Leben in der Gnade wieder unter das Gesetz zurück. Was Gott im Menschen angefangen hat, will der Mensch (im Widerspruch mit Phil. 1, 6. Hebr. 12, 2.) selbst vollenden, er will nicht durch Christus, sondern mit und neben ihm durch sich selig werden, zerstört aber dadurch das zarte Werk des neuen Menschen in sich. Das heißt denn nicht bloß, den alten todten Mann wieder aufwecken, sondern auch den neuen rechten Ehemann verachten, seine Kraft geringschätzen, ja das Blut des Testaments unrein achten und den Geist der Gnade schmähen (Hebr. 10, 29.). Daher warnt Paulus vor diesem gefahrvollen Abwege die Galater, welche ihn betreten hatten, so nachdrücklich (Galat. 2, 16 ff. 3, 3 ff.). Und doch ist es so versuchlich, gerade für ernstere, eifrige Menschen, in diesen Irrthum zu gerathen, daß selbst der Apostel Petrus, Barnabas und andere für einen Augenblick vom Wege der Gnade abgezogen werden konnten! (Galat. 2, 12 ff.) Ja, die Sectengeschichte zeigt, daß die meisten Sectenstifter ein eigenwilliges Heiligungsstreben als Motiv gebrauchten, ihre Anhänger zu sammeln und bei der Leitung des Strebens nach Heiligung eine oft furchtbare Geistestyrannei zu üben. Daher lehrt der Apostel Paulus den rechten Mittelweg, der ebenso wenig sich eigenmächtig vom Gesetz

*) Davon sagt Luther derb, aber treffend: wo sich Gesetz und Vernunft verbindet, d. h. wo die Klügelei zu beweisen meint, es sey nur im Gesetze Heil, da hat der Glaube seine Jungfrauschaft verloren (Leipz. Ausg. Th. XI. S. 83.).

lösen, als wieder unter dasselbe zurückbringen läßt, indem Christus ihm, wie Anfänger, so auch Vollender des Glaubens (Hebr. 12, 2.) bleibt *). Diese Vollendung vollzieht aber Christus natürlich nicht außer und ohne den Menschen, sondern eben in dem tiefsten Ich selbst, indem er das Edelste, was der Mensch besitzt, seine Liebe, völlig im Besitz nimmt, und mit den Kräften seiner höhern Liebe erfüllt, die ihn mächtig zu allem, auch dem schwersten macht. Sieht er daher, daß der alte Mensch sich noch regt, so schöpft er im Glauben unaufhörlich aus Christi Quelle neue Kraft, und überwindet so weit in Ihm, der uns geliebet hat. (Ὥστε ist hier Folgerungspartikel, „demnach," vergl. Winer's Gr. S. 277. — Natürlich kann der Ausdruck διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ nur den Gegensatz bilden mit dem ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν. Es wird daher hier σῶμα, wie 1 Petr. 3, 18. die σάρξ, hervorgehoben, um die sterbliche Seite des Erlösers zu bezeichnen, der die unsterbliche, das πνεῦμα, des auferstandenen gegenübersteht.)

5. 6. Um endlich die Differenz der beiden Zustände noch einmal anschaulich seinen Lesern vor Augen zu legen, stellt Paulus beide in ihren Grundzügen neben einander hin. Im gesetzlichen Zustande wirken die sündlichen Triebe (τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν, die einzelnen Äußerungen der geistigen Glieder des alten Menschen,) gebietend in der ganzen menschlichen Natur bis auf die Peripherie des physischen Lebens hinaus, so daß sie zur That werden. In dem Zustande der Gnade stirbt der alte Mensch mit allen seinen einzelnen Trieben, und der Mensch kann dann, frei von der Fessel des Gesetzes, das nur den alten Menschen binden konnte, im Geiste und in der Wahrheit Gotte dienen. Natürlich vollenden sich aber das Sterben des alten und das Auferstehen des neuen Menschen nicht auf einmal, sondern nur allmählig, und

*) Vom Gegensatz der wahren und falschen Gerechtigkeit sagt Luther in der Erklärung des 38sten Psalms tiefsinnig: „es ist ein Wunderding; wer da keine Sünde hat (um des Glaubens willen), der fühlt und hat sie (in wahrer Buße und Demuth); und wer da Sünde hat, der fühlt sie nicht und hat keine" (nach der dünkelhaften Blindheit seines Herzens). Und zum 143sten Psalm: „der Satan ist solch ein behender Meister, daß er auch die allerbesten Werke (durch Einmischung von Dünkel) zu den allergrößesten Sünden machen kann."

stehen des neuen Menschen nicht plötzlich in ihm, sondern durch das irdische Leben bleiben beide neben einander im Gläubigen (vergl. das Nähere zu 7, 25.), obgleich jener stets abnehmend, dieser stets wachsend seyn soll. Daher ist es die Aufgabe, wegen des stets vorhandenen alten Menschen, der wieder mächtig werden kann, nicht sicher, aber auch um der stets wirksamen und zugänglichen Gnade willen nie verzagt zu werden, sondern gegen alle Zweifel an Gottes Gnade und Macht wider die Sünde aufs eifrigste zu kämpfen *). (Σάρξ kann hier nur den alten Menschen bezeichnen, wie 8, 8. 9., es bildet ja mit dem νυνί κ. τ. λ. [V. 6.] den Gegensatz. Theodoret, Grotius u. a. wollten es vom A. Test. verstehen, was an und für sich zwar statthaft wäre, aber doch nur da, wo der Gegensatz des πνεῦμα klar hervortritt. — Bei τὰ διὰ τοῦ νόμου kann, nach V. 11., nur κινούμενα ergänzt werden, es soll nemlich angedeutet werden, daß das Gesetz die veranlassende, provocirende Ursache der Sünden sey. — Ganz irre leitend ist, wenn ἐνηργεῖτο passivisch genommen wird, es scheinen nemlich dann die μέλη = σῶμα der eigentliche Sitz der Sünde zu seyn, da sie gerade von innen heraus nach außen hin

*) Sehr treffend bemerkt Melanthon z. d. St. hic locus diligenter observandus est, ut discamus dubitationes de gratia Dei esse peccatum, ut repugnemus et erigamus nos evangelio et sciamus, esse cultum Dei in illis terroribus repugnare dubitationi et diffidentiae. Wohl hat der theure Mann Gottes Recht, daß es nicht nur erlaubt, sondern Pflicht, ja heiligster Gottesdienst sey, gegen alle Zweifel an Gott und seiner Gnade aufs kräftigste zu streiten, denn diese kommen nie aus guter Quelle. Dagegen ist aber freilich sehr verkehrt, die Zweifel an sich und seiner Tugend, welche Gottes Gnadengeist hervorruft, um den Menschen zu bekehren, zu dämpfen; das heißt wider Gott streiten und die Wiedergeburt hindern. Die katholische Kirche aber, mit der alle Secten, die von Pelagianischen Principien ausgehen, übereinstimmen, hält von der Gewißheit des Gnadenstandes ab, und verlangt Unsicherheit gegen Gott. Solche Unsicherheit der Herzen ist dann ein bequemes Mittel, die Menschen am Gängelbande der Priesterschaft oder herrschsüchtiger Sectenstifter zu halten, denn da sie selbst keine Gewißheit über ihr Verhältniß zu Gott haben dürfen, können sie sich nur auf die Urtheile ihrer Führer über sie gründen, die auf diese Weise die Seelen unbedingt beherrschen; die ächte evangelische Lehre macht von solcher Menschenknechtschaft frei.

sich offenbart. Allerdings aber hat sie in dieser Offenbarung auf der Peripherie des Lebens ihre Blüthe, denn es setzt eine reprimirende Geisteskraft voraus, wenn mindestens die äußern Ausbrüche der Sünde gehemmt werden. — Der θάνατος erscheint wieder als τέλος [6, 23.], in dem die Sünden sämmtlich gleichsam für ihn und sein Reich arbeiten. — V. 6. finden sich verschiedene Lesarten. Für das ἀποθανόντος des text. rec. haben AC und viele andere Codd., so wie die griechischen KVV., ἀποθανόντες, dagegen DEFG und die lateinischen KVV. lesen τοῦ θανάτου. Diese letztere Lesart verräth sich aber augenscheinlich als eine Correction der Abschreiber, indem sie nicht verstanden, wie der Apostel von einer Lösung des Gesetzes selbst reden könne. Der Genitiv des Singulars ferner ist aus der Auffassung der Stelle hervorgegangen, wornach das Gesetz als der sterbende Mann betrachtet wird, wogegen schon das ἐθανατώθητε V. 4. spricht. Gewiß ist daher ἀποθανόντες allein die richtige Lesart, wofür sich auch Lachmann entschieden hat. — In dem κατέχεσθαι ist die bindende, zwingende Kraft des Gesetzes angedeutet. Das ἐν ᾧ geht auf νόμος zurück; es ist in keinem Fall zu fassen: „in sofern, in soweit." — Καινότης πνεύματος ist = καινότης ζωῆς in der Stelle 6, 4. Das πνεῦμα ist als Princip gedacht, aus dem das neue Leben hervorgeht. Das alte ist demnach ein geistloses, bloß psychisches Leben [1 Kor. 2, 14.]. — Das Substantiv παλαιότης findet sich im N. T. nur an dieser Stelle. Γράμμα bildet aber hier, wie 2, 29., einen Gegensatz mit πνεῦμα, wie sonst σάρξ, zur Bezeichnung des Äußern, als der Form, worin das Leben sich offenbart. Die Wahl eben dieses Ausdrucks hat in unserer Stelle ihren Grund in der Beziehung auf das Gesetz, das in seiner vollständigsten Form, der Gesetzgebung Mosis, als im Buchstaben befaßt erscheint, in dieser Gestalt aber für den sündhaften Menschen ein schweres, Tod bringendes Joch ist. 2 Kor. 3, 6. 7.)

Vierter Abschnitt.

(7, 7—8, 39.)

Von den Entwicklungsstufen der Individuen wie des Universums.

Die Begründung des neuen Heilsweges auf den stellvertretenden Charakter Christi und die Nachweisung seines Verhältnisses zum Gesetz, hatte endlich die dogmatische Exposition selbst völlig abgerundet. Nun aber läßt der Apostel höchst angemessener Weise einen Nachweis folgen über alle Stufen der Entwicklung, wie sie sich zunächst in den einzelnen Menschen darstellen, wodurch alles Vorhergehende erst seine rechte Klarheit gewinnt. Er zeigt nemlich zuvörderst (7, 7—24.), wie sich der Mensch aus dem Zustande kindlicher Unentwickeltheit in den des Lebens unter dem Gesetz erhebt, in welchem die durch den Widerstand des Gesetzes erwachende Sünde den innern Kampf entstehen läßt, durch den er sich des Widerspruches in ihm selbst und seiner Gebundenheit von der Sünde erst recht bewußt wird. Das Resultat dieses Kampfes ist die Erlösungsbedürftigkeit, aus der sich der Glaube an die in Christo geschehene Erlösung entwickelt, in dessen Kraft der Gläubige denn, was er aus eigner Anstrengung nicht konnte, dem göttlichen Gesetze im Geiste zu dienen vermag, wenn gleich der alte Mensch in ihm noch dem Gesetz der Sünde unterworfen bleibt. Hieran reiht sich dann (7, 25—8, 17.) eine Schilderung der Entwicklung des durch Christus empfangenen neuen Lebens selbst. Dieses durch-

dringt nicht bloß den innern Menschen, sondern heiligt und verklärt allmälig auch die Leiblichkeit, so daß der ganze Mensch Christo ähnlich und dadurch Erbe Gottes und Miterbe der Herrlichkeit Christi wird. Da der Mensch aber ein Glied, und zwar das wesentlichste der Schöpfung ist, so muß sein Leben nicht weniger verklärend auf das Universum zurückwirken, als sein Tod zerstörend auf dasselbe gewirkt hat. Die Theilnahme der Totalität an der Vollendung der Menschheit in Christo behandelt Paulus zuletzt (8, 18—39.), und diese Betrachtung der unendlichen Kraft, die in Christo, als dem Keime der ganzen großen, verklärten Schöpfung liegt, ergreift den Apostel so, daß er mit einem kühnen Triumphgesange schließt, in dem er die Unbesiegbarkeit des Lebens Christi in allen seinen Gläubigen mit froher Zuversicht ausspricht.

§. 11. Von der Entwicklung des Einzelnen bis zur Erfahrung der Erlösung.

(7, 7—24.)

Bevor wir die Einzelheiten dieses merkwürdigen und theoretisch, wie praktisch, so höchst wichtigen Abschnittes betrachten, sind einige allgemeine Fragen in Erwägung zu ziehen, von deren Beantwortung die Erklärung zum großen Theil bedingt wird. Redet Paulus in diesem Abschnitte von seinem eigenen Zustande oder nicht? und ist darin von den Erfahrungen Wiedergeborner oder nicht Wiedergeborner die Rede? Was die erste Frage anlangt, so ist klar, daß der Apostel unmöglich diese durchgehende Darstellung in der ersten Person gewählt haben könnte, wenn in seinem eigenen Leben gar keine Analogie für seine Schilderung zu finden gewesen wäre, wenn er sich als ausdrücklich ausgenommen hätte betrachtet wissen wollen. Auf der andern Seite ist ebenfalls klar, daß Paulus nicht so von sich sprechen kann, wie wenn von ihm allein die Rede wäre, denn er will ja seine Leser über ihre eigenen Bedürfnisse aufklären; vielmehr müssen sich in seinen Erfahrungen die der Allgemeinheit abspiegeln. Man kann daher nur sagen, der Apostel spreche allerdings von sich selbst, aber nur nach seiner allgemein menschlichen,

nicht nach seiner individuell-persönlichen Erfahrung. Damit ist inzwischen wenig gewonnen, wenn nicht bestimmt wird, in welchem Zeitmoment seines Lebens die Erfahrungen des Apostels statt hatten, von denen er redet. Diese Bestimmung fällt aber mit der andern, höchst wichtigen Frage zusammen, ob die vom Apostel gegebene Schilderung sich auf den Zustand des Wiedergebornen oder des Nichtwiedergebornen beziehe. Die Stelle V. 7—13. geht zwar nach der Meinung aller Ausleger auf den Zustand vor der Wiedergeburt, wie denn auch der Apostel hier durch den Aorist das Vorübergegangensein des Zustandes hinlänglich andeutet; ob aber V. 14—24. auch noch vor der Wiedergeburt zu denken sey, das scheint sehr ungewiß, da Paulus in diesem Abschnitt nur das Präsens braucht, während 8, 2 ff. wieder der Aorist eintritt. In der That ist es schwierig, diese Frage zu beantworten, da es sich einmal hier um rein innerliche Vorgänge handelt, die durchaus analoge Erfahrungen und ein scharfes Bewußtseyn über diese Erfahrungen erfordern, um richtig beurtheilt werden zu können; dann da die Influenzirung mancher falschen Richtungen die Untersuchung verwirrt hat. Pelagianische Blindheit über sittliche Zustände, so wie Donatistischer Rigorismus, mußten es leicht finden, zu behaupten, auf Wiedergeborne könne V. 14—24. sich nicht beziehen, in diesen müsse nemlich von Sünden gar nicht mehr die Rede seyn. Sittliche Laxheit oder Heuchelei aber fanden es wieder sehr bequem, zu sagen, Paulus schildere den Zustand der Wiedergebornen, indem sie darnach, ihrer sittlichen Versunkenheit ungeachtet, sich selbst für Wiedergeborne halten zu können wähnten. Neben diesen entschieden falschen Richtungen haben aber auch die gläubigsten und gelehrtesten Glieder der Kirche unsere Stelle verschieden verstanden, je nachdem sie gewöhnt waren, die Sündhaftigkeit des Menschen sich größer oder geringer zu denken, und darnach die Wirkung der Wiedergeburt verschieden zu veranschlagen. Hiernach kann es nicht auffallen, wenn wir die immer dem Pelagianismus sich zuneigenden Orientalen, einen Origenes, Chrysostomus, Theodoretus, auf Seiten derer finden, welche die Stelle auf den Zustand vor der Wiedergeburt beziehen. Selbst Augustinus folgte ihnen anfänglich; die weitere Ausbildung seines Systems ließ ihn indeß später die entgegengesetzte Ansicht vertheidigen, daß Paulus

den Zustand der Wiedergebornen selbst beschreibe. Ihm folgten nicht bloß im Mittelalter die angesehensten Theologen, namentlich Anselmus und Thomas von Aquin, sondern auch die Reformatoren Luther, Melanthon, Calvin, Beza, erklärten die Stelle wie Augustin. Erst seit Spener, Franke, Bengel, Gottfried Arnold, Zinzendorf, begann man wieder die Worte des Apostels von dem Zustande vor der Wiedergeburt zu erklären, und Stier, Tholuck, Rückert, de Wette, Meyer folgen ihnen in dieser Erklärung. Ganz richtig erkennen jedoch die genannten Gelehrten schon an, daß doch auch in der Augustinischen Vorstellung etwas Wahres liege, indem im Leben der Wiedergebornen Momente vorkämen, in welchen sie ganz so sprechen müßten, wie Paulus sich hier äußert; und überdies die umgestaltende Kraft des Evangeliums erst nach und nach die verschiedenen Richtungen des innern Lebens durchdringt, so daß verwandte Erscheinungen sich durch das ganze Leben des Gläubigen hinziehen, und dies leitet auf den Gedanken, daß wohl die beiden Ansichten in einer höheren sich vereinigen lassen mögten. Von vorn herein nemlich ist wenig wahrscheinlich, daß Männer wie Augustin und die Reformatoren in der Auffassung einer so entscheidenden Stelle durchaus irre gegangen seyn sollten. Die nachstehende Entwicklung des Zusammenhangs läßt vielleicht erkennen, wie eine solche Differenz der Ansichten in der Erklärung unserer Stelle sich ausbilden konnte, und was in derselben das Richtige, was das Irrige ist.

Zuvörderst ist einleuchtend, daß der Apostel beabsichtigt, eine Schilderung des innern Entwicklungsganges von den ersten Anfängen bis zu der höchsten Vollendung zu entwerfen. Er geht 7, 9. aus von einem Zustande, da der Mensch ganz ohne Gesetz lebt, und schließt 8, 11. mit der Verklärung der Leiblichkeit. Hier fragt sich nun, wie viele Stufen der Entwicklung eigentlich unterschieden werden? Unverkennbar stellen sich deren vier heraus. Zuvörderst ein Leben ohne Gesetz, in dem die Sünde todt ist, sodann ein Leben unter dem Gesetz, in dem die Sünde lebendig wird und herrscht; ferner ein Zustand, in dem durch Christi Kraft der Geist herrscht und die Sünde beherrscht wird, endlich der Zustand der gänzlichen Ausscheidung der Sünde durch die Verklärung der Leiblichkeit. Versteht man nun unter Wieder-

geburt alles von den ersten Regungen der Gnade an, so kann man die ganze apostolische Beschreibung auf die Wiedergebornen beziehen, weil auch schon die Achtsamkeit auf das Gesetz durch die Gnade hervorgerufen wird. Gewiß ist aber richtiger und biblischer, Wiedergeburt nur denjenigen innern Vorgang zu nennen, durch den nach erwachter Erlösungsbedürftigkeit die Kraft Christi im Gemüth mächtig wird, so daß ein neuer, geistiger Mensch ins Daseyn tritt und seine herrschende Kraft ausübt. Dieser Auffassung zufolge kann der Stand unter dem Gesetz nicht mit der Wiedergeburt zusammenbestehen, und deshalb ist keine Frage, daß, da 7, 24. die erwachte Erlösungsbedürftigkeit bezeichnen und V. 25. die Erfahrung der Erlösung selbst aussprechen soll, auch zunächst V. 14—24. vor die Wiedergeburt zu verlegen und als Beschreibung des Kampfes im Innern eines Erweckten aufzufassen ist. Da inzwischen der Apostel für diesen Abschnitt das Präsens gebraucht, während er vorher und nachher den Aorist anwendet, so leitet dies schon auf die Idee, daß er diesen Zustand des Kampfes mit der Erfahrung der Erlösung nicht als abgeschlossen angesehen wissen will. Auch ist in der Schilderung V. 14—24. selbst, wie später genauer nachgewiesen werden wird, deutlich ein Fortschritt im Kampfe mit der Sünde zu bemerken, das bessere Ich tritt mehr und mehr im Menschen hervor, in dem allmälig die Lust an Gottes Gesetz wächst. Dafür spricht V. 17. besonders das *νυνὶ δὲ οὐκέτι* und V. 20. *οὐκέτι*, das auf einen vorübergegangenen Zustand deutet. In noch weit höherem Grade ist dies, wie V. 25. ausspricht, nach der Erfahrung der erlösenden Kraft Christi der Fall, wo der Kampf mit der Sünde Seitens des bessern Theils im Menschen als meistens siegreich beschrieben wird. Allein ein Kampf bleibt doch auch noch nach der Erfahrung der Wiedergeburt, und daß auch der Wiedergeborne ihn nicht immer siegreich führt, daß auch für ihn Zeiten der Anfechtung, der sehr schweren Anfechtung, eintreten, das bestätigt die Schrift in ausdrücklichen Erklärungen (vergl. zu 1 Joh. 2, 1.) und in den Mittheilungen über das Leben der Apostel, so wie es die Erfahrung aller Heiligen aller Zeiten bestätigt. Erwägt man dabei, daß gleichmäßig mit dem wahren Fortschritte im Glaubensleben sich der geistige Blick in die Regungen der Sünde schärft, das Gewissen sich verfeinert und schon geringere

Abweichungen streng straft, die auf niedern Standpunkten unberücksichtigt blieben; so ist unverkennbar ganz richtig, wenn Augustinus und die großen Kirchenlehrer, welche ihm folgen, erklärten, daß auch der Wiedergeborne alles das von sich sagen könne und müsse, was der Apostel V. 14—24. ausspricht. Am besten drückt man sich daher über die Frage, ob Paulus hier von Wiedergebornen handle, so aus, daß er zunächst in der Stelle V. 14—24. den Zustand des Menschen vor der Wiedergeburt beschreibt, indem er beabsichtigt, den ganzen Entwicklungsgang zusammenhängend darzulegen; daß er inzwischen im Bewußtseyn, daß im Innern des Wiedergebornen sich ganz ähnliche Erscheinungen darstellen, die Beschreibung auch auf die Wiedergebornen anwendbar werden läßt. Absolut irrig ist daher auf der einen Seite die Meinung, daß der Apostel zunächst und geradezu die Wiedergebornen meine, auf der andern Seite die Behauptung, daß sich in dem Wiedergebornen nichts der Schilderung von V. 14—24. Ähnliches finden könne oder dürfe. Der Unterschied zwischen dem Kampf und dem Fall des Nichtwiedergebornen, und dem Kampf und dem Fall des Wiedergebornen, bleibt ungeachtet der subjectiven Empfindung von ihrer nahen Verwandschaft, doch objectiv (wie zu 7, 24. 25. ausgeführt werden wird), so groß, daß die Besorgniß, als würde durch die aufgestellte Ansicht der Wiedergeburt ihr wesentlicher Charakter geraubt, als ganz unbegründet erscheinen muß *). — Blicken wir hiernach wieder auf die erste Frage zurück, von welcher Periode seines Lebens der Apostel dergleichen sagen konnte, als er V. 14—24. äußert, so ist klar, daß er zunächst nicht seinen Seelenzustand nach der Erscheinung des Herrn bei Damaskus beschreiben kann, sondern daß er von seinen innern Kämpfen unter dem Gesetzesjoch redet; gewiß aber weist der Übergang in das Präsens darauf hin, daß er auch in seinem dermaligen Zustande noch Anklänge vorfand, die ihn mit voller

*) Auffallend verfehlt ist auch bei dieser Stelle Reiche's Auffassung, der glaubt, daß die jüdische Menschheit, vom Apostel personificirt aufgefaßt, hier rede. Die einseitige Beziehung des νόμος bloß auf das jüdische Cärimonialgesetz hat zunächst diese offenbar falsche Auffassung herbeigeführt, jene einseitige Beziehung selbst aber hat in den dogmatischen Principien dieses Gelehrten ihren Grund.

Wahrheit, obgleich in ungleich feinerer Anwendung auf zartere Verhältnisse, als in seinem frühern Zustande (vergl. zu 7, 24. 25.), rufen ließen: was ich will, das thue ich nicht, und was ich nicht will, das thue ich; ich Elender, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes! (Vergl. zu 2 Kor. 12, 7 ff.)

7. 8. Die beiden ersten Verse dieses Abschnittes enthalten den allgemeinen Grundgedanken kurz ausgedrückt, den V. 9 ff. weiter ausführt. Der Apostel spricht nemlich in denselben das Verhältniß der Sünde zum Gesetz aus und beschreibt das letztere, als das die Sünde zur Erscheinung bringende Moment. Sie ist in der menschlichen Natur, auch abgesehen vom Gesetz, aber nur an dem Gesetz kommt sie zur Erscheinung und dadurch zum Bewußtseyn des Menschen. Daher ist auch, ungeachtet dieses Provocirens der Sünde durchs Gesetz, das Gesetz selbst keine sündliche Bildung, vielmehr ist es heilig, gerecht und gut (V. 12.), als der Ausdruck des heiligen Willens Gottes, dessen ewige, unveränderliche Natur es eben deshalb theilt, (vergl. Ps. 119, 96.) und soll zum Leben führen: nur die Sünde mißbraucht dasselbe zum Tode. (V. 10. und die Bemerkungen zu Joh. 12, 50. vergl. mit 3 Mos. 18, 5. 5 Mos. 5, 16. 33.). Es gilt daher das, was der Apostel hier ausspricht, auch keineswegs bloß von dem Mosaischen Cärimonialgesetz, sondern von dem Sittengesetz überhaupt, in allen Formen seiner Offenbarung bei Heiden, Juden und Christen. Es ist der ganz allgemeine Charakter des Gesetzes, daß an demselben sich die Sünde bricht und steigert (vergl. zu V. 13.), indem es den Strom der sündlichen Begier in einem concreten Fall durch ein positives Gebot (ἐντολή) hemmt, und durch diese Hemmung zur Überschreitung des Gebotes treibt, wodurch denn dem Menschen der Zustand seines Innern anschaulich wird. Eigenthümlich ist in diesen Versen das Verhältniß, in welches Paulus die ἁμαρτία und die ἐπιθυμία setzt. Auf den ersten Blick nemlich scheint es, als betrachte Paulus die ἐπιθυμία als das erste, die ἁμαρτία als das abgeleitete. In der sündigen That verhält sich wirklich beides so, die böse Lust ist die Mutter der bösen That (Jak. 1, 15.); allein ἁμαρτία bezeichnet hier den sündhaften Zustand überhaupt, der nur im concreten Fall zur Erscheinung kommt, und für dieses Verhältniß ist die Stellung gerade umgekehrt. Aus der allgemeinen sündhaften Natur

des Menschen geht die ἐπιθυμία, prava concupiscentia, als erste Äußerung hervor und dann folgt erst die That. Bei genauerer Betrachtung der Worte des Apostels wird nun aber auch klar, daß er hier das Verhältniß der ἁμαρτία zur ἐπιθυμία eben so gefaßt haben will. Die Sündhaftigkeit läßt die böse Lust in allen ihren Formen (πᾶσαν ἐπιθυμίαν,) am Gesetz im Innern aufsteigen (κατειργάσατο ἐν ἐμοί), und das göttliche Gebot wider die Lust enthüllt nun dem Menschen sein Verderben. Es ist also von einem Hervortretenlassen der Lust in die That gar nicht die Rede. Die Lust selbst ist sündig und im Gesetz verboten, und dem Menschen kann auch an der Größe der Begierde seine Sündhaftigkeit zum Bewußtseyn kommen, selbst wenn sie nicht in äußere böse Thaten ausbräche, was freilich gemeiniglich der Fall ist. Daher ist auch das οὐκ ἐπιθυμήσεις (2 Mos. 20, 14. 5 Mos. 5, 8.) nicht, wie Tholuck will, mit einem „und so weiter" zu fassen, als hebe Paulus aus den vielen Geboten nur eins heraus, sondern es ist als Inbegriff des ganzen Gesetzes zu verstehen. Positiv sagen alle Gesetze: liebe Gott über alles, negativ sagen sie alle: laß dich nicht gelüsten, d. h. hänge mit deiner Liebe an nichts Erschaffenem, auch nicht an dir selbst, sondern nur am Ewigen *). Das Wesen der ἐπιθυμία ist nemlich nicht die Lust an sich, die Freude an diesem oder jenem, denn der Vollkommene würde die höchste, reinste Lust an alle Gebilden Gottes haben können, sondern die Lust in der Trennung von Gott, die eigensüchtige, Gott entfremdete Liebe. Der Befehl οὐκ ἐπιθυμήσεις heißt daher nichts Geringeres, als daß der Mensch mit aller seiner eigenen Lust und Freude sich aufzugeben habe; dies Aufgeben ist aber ohne die Wiedergeburt nicht möglich, daher kann der Mensch, wie die folgende Ausführung darthut, durchs Gesetz nimmer zur Ruhe kommen; er bedarf eines Erlösers von ihm selbst.

*) Auf den Umstand nimmt der Apostel, als auf den selteneren Fall, keine Rücksicht, daß auch der Schrecken, das Entsetzen vor der Sünde, in die Sünde stürzen kann, wenn das Schild des Glaubens fehlt. Böse Gedanken, die das Herz mit Entsetzen füllen, können doch eben durch dieses die Besinnung raubende Entsetzen den Menschen in die Sünde hinabziehen. Criminalgeschichten liefern nicht selten Belege dazu. Inzwischen dürfte man zur Erklärung solcher Fälle wohl ohne Ausnahme entweder vorhergängige sittliche Corruption, oder Geistesschwäche nebst Krankheit annehmen dürfen.

(V. 24.). — (V. 8. wird übrigens, wie nachher V. 11., das διὰ τῆς ἐντολῆς besser mit ἀφορμὴν λαβοῦσα als mit dem Folgenden verbunden, weil dadurch die eigenthümliche Wirkung des Gesetzes am bestimmtesten bezeichnet wird.)

9. 10. In der Beschreibung des Entwicklungsganges des Menschen geht der Apostel nun, nachdem er den allgemeinen Gedanken ausgesprochen hatte, von den ersten Anfängen aus; er schildert einen Zustand, wo die Sünde noch todt ist, und der Mensch ohne Gesetz lebt. Diesen Zustand kindlicher Bewußtlosigkeit zerstört das Gesetz mit seinem Gebot in dem betreffenden Fall. Es fragt sich aber, wie wir uns einen solchen Zustand des Lebens ohne Gesetz zu denken haben, denn den Stand der eigentlichen infantia kann doch der Apostel nicht meinen, außer demselben giebt es aber keine Zeit im Menschenleben, von der sich im eigentlichen Sinne sagen ließe, der Mensch sey darin ohne Gesetz und die Sünde ohne Regung *). Zur Erklärung dieser Schwierigkeit dürfte wesentlich die Bemerkung dienen, daß der Apostel bei seiner ganzen Darstellung nicht an Verbrechen und solche sündliche Äußerungen denkt, welche auch die Obrigkeit rügt und welche die Verachtung der Welt nach sich ziehen, denn dergleichen vermag das Gesetz allerdings zu reprimiren und sogenannte opera civilia oder justitiae externa kann der Mensch nach Anleitung des Gesetzes aus eigener Kraft vollziehen. Bei einer solchen gesetzlichen Thätigkeit erscheinen aber dem Menschen alle Gesetze und Ordnungen als politische, oder mindestens als bloß menschliche Satzungen, und sein ganzes Streben ist ohne Beziehung auf Gott; er meidet die Sünde um ihrer unangenehmen äußern Folgen willen, nicht um Gottes willen, was freilich besser ist, als die Frechheit, welche auch nicht einmal die Folgen scheut, aber der absoluten Gerechtigkeit nicht genügt; von solcher Geistesstellung handelt hier der Apostel durchaus nicht. Er redet vielmehr von dem Moment, da dem Menschen sein Verhältniß zu Gott, nicht in bloßer Vorstellung, sondern in Wesen und Kraft aufgeht und

*) Usteri (im Paul. Lehrbegr. 4te Aufl. S. 39.) denkt sich diesen Zustand dem Adam's vor dem Sündenfalle gleich, was sicher gegen die Meinung des Apostels ist, der diesen Zustand der Todtheit der Sünde selbst erst als eine Folge des Falles betrachtet.

er alle Gebote und Ordnungen des Gesetzes, als göttlich, d. h. als absolute Gebote auffassen lernt. Die gesammte Zeit vor diesem Moment nennt er das Leben ohne Gesetz, das Todtseyn der Sünde*). So aufgefaßt ergiebt sich denn auch, was von allen folgenden Entwicklungsstufen ebenfalls zu merken ist, daß man diese erste Stufe nicht als urplötzlich überschritten zu denken hat. Allerdings tritt zwar bei den Meisten das Erkennen des Gesetzes als des Willens des absolut heiligen Gottes momentan ein, und es läßt sich deutlich das frühere und spätere Leben unterscheiden; allein das aufgegangene Licht verbreitet sich doch erst allmälig in die verschiedenen Regionen des innern Lebens und auch Fortgeschrittene können auf isolirten Gebieten noch die Erfahrung machen, daß sie auf demselben ohne Gesetz lebten, indem ihnen die Nothwendigkeit der Anwendung des göttlichen Gesetzes auch in dem oder jenem Einzelnen eine Zeit lang nicht zum lebendigen Bewußtseyn gekommen war. Hiernach wird anschaulich, wie es mit dem Ausdruck *χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά* gemeint ist. Die Todtheit der Sünde soll nicht besagen, daß sie sich gar nicht regt, denn sie ist eben das zerrüttete Leben und muß sich als solches stets äußern, wenn auch oft nur negativ durch Mangel an Furcht und Liebe Gottes, aber sie ist in sofern todt ohne Gesetz, als sie zuvörderst nicht erkannt wird in ihrem Wesen und in ihrer ganzen Größe, ohne das ihre Finsterniß beleuchtende Licht des Gesetzes. Mit der Erkenntniß wächst aber die Sünde dann auch selbst, einmal, weil von der Einsicht aus sich nun ein Widerstand entwickelt, durch den die wilde Kraft des Naturlebens sich steigert (V. 13.), sodann, weil die ins Bewußtseyn getretene Sünde einem aus dem Schlummer geweckten Keime gleicht, der sich fort und fort zu entwickeln strebt. Der Eigenwille des

*) Das *ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν* (V. 9.) ist nicht, wie Rückert noch meint, zu fassen „die Sünde lebte wieder auf," als wäre sie einmal schon lebendig gewesen, (aus welcher Auffassung auch die ganz abzuweisende Lesart *ἔζησεν* hervorging,) es heißt vielmehr *ἀναζάω* aufleben, wie *ἀνίστημι* (in seinen intransitiven Temporibus) aufstehen heißt. Das Aufleben setzt aber kein vorhergehendes Leben des Auflebenden voraus, sondern nur ein Schlummern des Lebens in ihm. So lebt der schlummernde Keim eines Saamenkornes auf, der noch nicht selbstständig lebte. Der Ausdruck wieder oder zum zweiten Mal aufleben, ist hier ganz unangemessen.

Menschen bäumt sich gegen das Brechen desselben, die zur Neugierde verkehrte Erkenntnißlust brennt vor Gier, das Verbotene zu kosten, und so vollendet sich durch das Gesetz die Sünde in sich selbst durch Steigerung der Lust, gesetzt, daß sie auch nicht, was indeß immer selten seyn wird, in offenbar strafbare Handlungen hervorbricht. (Diese Erscheinung ist so erfahrungsmäßig, daß sie schon im A. T. [Sprichw. 9, 17.] und selbst von Profanschriftstellern anerkannt ist. Vergl. die bekannte Stelle des Ovid. Amor. III. 4. nitimur in vetitum semper, cupimusque negata.) An das Lebendigwerden der Sünde knüpft sodann der Apostel das Sterben des Ichs, des bessern Selbst *); es scheint daher, als wäre dasselbe vor dem Moment des Gesetzeseintrittes lebendig gewesen, d. h. das Bessere habe geherrscht, wornach denn dieser Moment keinen Fortschritt zum Bessern, sondern einen Rückschritt zum Schlechtern zu begründen scheinen würde. In der That ist das auch die Meinung Pauli, wie V. 13. deutlich zeigt, allein der Rückschritt ist auch eben nur ein scheinbarer, ähnlich dem vollen offenen Heraustreten einer bisher im Verborgenen schleichenden Krankheit. Wie ohne diese keine Heilung möglich ist, so ohne jene Hervortreibung der Sünde keine Erlösung von ihr. Der relativ bessere Zustand einer gewissen Gutmüthigkeit und Freiheit von heftigen Begierden, ist auch nur ein scheinbarer, der keine

*) Ich glaube, man darf sagen, die Ausbildung des Kampfes gestaltet sich in manchen Menschen auch anders. Bei Manchen ist die Sünde von Anfang an lebendig, und das bessere Ich scheint zu schlafen. Der Bekehrungsgang bei solchen Personen gestaltet sich dann so, daß der Kampf sich erst ausbildet, wenn das tief im Innern schlummernde Ich wach wird, und sich dem ohne Widerstand herrschenden sündlichen Element widersetzt. Die Schilderung des Apostels ist daher nicht so zu verstehen, als müsse nothwendig jeder Bekehrungsgang sich so gestalten, wie er ihn beschreibt; die Erfahrung beweist ja, daß in dem Leben mancher bekehrter Personen, z. B. Spener's und Zinzendorf's, gar kein solcher entscheidender Moment eintrat, als Paulus in der Stelle 7, 24. beschreibt. Natürlich ist aber dergleichen nur in der Kirche zu denken; bei Heiden und Juden, als an welche Paulus doch zunächst dachte, mußte sich nothwendig die Bekehrung ganz so darstellen, wie Paulus sie schildert, weil bei ihnen von keinem Bleiben in der Taufgnade die Rede seyn kann, und sich folglich in ihnen die Bekehrung als Moment offenbaren muß, nemlich als Eintritt in die Gemeinschaft der Gläubigen.

wahre Begründung hat und daher verschwindet, sobald die Versuchungsstunde sich naht. Das Hervortreten der Sünde ist aber, wie schon erinnert wurde, nicht von Freveln und Verbrechen zu verstehen, die kann und muß der Mensch auf jedem Standpunkte durch eigene Kraft lassen, sondern von den inwendigen Regungen der Sünde und ihren feinern Äußerungen, die nicht mehr der menschlichen Beurtheilung anheimfallen können. Inzwischen ist allerdings auch dem groben Verbrecher möglich, sofort wenn das Gesetz in ihm lebendig wird, durch Buße und Glauben in die Erlösung einzugehen, nur kann er diese Stelle nicht dazu mißbrauchen, sich damit zu entschuldigen. Der thatsächliche Dieb oder Ehebrecher darf sich nicht auf die Sündhaftigkeit berufen, der zufolge er habe so sündigen müssen; er konnte recht wohl die That unterlassen; aber die innerliche Begier kann niemand aus eigener Kraft wegschaffen, und von deren Überwältigung handelt der Apostel hier zunächst.

11—13. Paulus verweilt noch bei diesen Gedanken *) und hebt die Heiligkeit des Gesetzes, als Ausdruck des Willens des heiligen Gottes hervor, so daß die Ursache seiner die Sünde steigernden Wirkung eben die Sünde selbst bleibt. Das Gesetz ist nur die unschuldige Veranlassung, die conditio sine qua non, die causa efficiens ist die Sündhaftigkeit des Menschen. Diese erscheint demnach als etwas an sich dem Menschen Fremdes, ihn selbst Betrügendes, mit Hinblick auf die Erzählung 1 Mos. 3. Dieses Verhältniß des ἐγώ zur ἁμαρτία ist von der höchsten Wichtigkeit für das Verständniß des Folgenden und für die biblische Anthropologie überhaupt. Die Sünde ist nicht das Wesen, die Substanz des Menschen selbst, (wie das Böse überhaupt nichts Substantielles ist, sondern nur die Disharmonie, die Störung der ursprünglich von Gott geordneten Verhältnisse,) vielmehr ist auch in dem gefallenen Menschen der Keim des göttlichen Ebenbildes geblieben, an dem die Gnade ihr Werk der Zurückführung zu Gott anknüpft. (Vergl. zu Röm. 2, 14. 15.) Dieser bessere

*) Die Schilderung des Zustandes unter dem Gesetz beginnt im Grunde schon V. 9. mit dem ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς, V. 14. folgt indeß erst die eigentliche Beschreibung selbst, indem V. 10—13. mehr den Moment des Überganges ins Auge fassen.

Lebenskeim erscheint aber im natürlichen Zustande, wenn die Sünde lebendig geworden ist, als von einer fremden Kraft unterdrückt, in seiner Natur getrübt und verdunkelt, und die Thätigkeit der Gnade äußert sich daher so, daß sie ihn emporzuziehen und zur Herrschaft zu bringen strebt. Die Sünde ist demnach nicht als eine Summe isolirt stehender böser Handlungen zu denken, so wenig als das Gute wie eine Summe isolirt stehender guter Thaten, sondern beides, Gutes und Böses, sind Elemente des Lebens, weshalb, wo Gutes oder Böses geschieht in einer Person, das eine oder das andere Element, Licht oder Finsterniß, der Herr des Lichtreichs oder der Fürst der Finsterniß, seine Herrschaft ausübt. Deshalb heißt es auch 1 Joh. 3, 8. ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν. Als ἀπατή gestaltet sich aber das Herrschenlassen der Sünde deshalb, weil das Ich in der Sünde wahre Freude und bleibende Befriedigung zu finden wähnt, worin es sich aber täuscht. Die Sünde, als die Disharmonie, vermag nie den Durst nach ewiger Freude, der in jedes Wesen eingepflanzt ist, zu stillen, denn sie führt den Ekel an ihr selber immer in ihrem Gefolge. Das Gesetz erfüllt nun einen seiner wichtigen Zwecke auch darin, diesen Betrug dem Menschen zum Bewußtseyn zu bringen; es läßt die geheime versteckte Natur des Bösen offenbar werden (ἵνα φανῇ ἁμαρτία), es steigert dasselbe in seiner Natur, um desto sicherer den Abscheu dagegen zu wecken und alle Lust und Liebe des Menschen dem Guten zuzuwenden, das als die innere Harmonie die Sehnsucht für die Ewigkeit stillt. An den Worten: ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία, ist demnach in keiner Weise zu künsteln; sie sollen nach ihrem einfachen Wortsinn besagen, daß das Gebot die Sünde steigert. Wie ein schnell fließender Strom, so lange kein Gegenstand ihn hemmt, ruhig dahinströmt, aber schäumt und braust, so wie ein Hinderniß ihn aufhält, so eben geht das sündliche Element ruhig durch den Menschen dahin, so lange er sich ihm nicht entgegenstemmt; will er aber das göttliche Gebot realisiren, so beginnt er die Gewalt des Elements zu empfinden, dessen Herrschaft er bis dahin nicht ahnte. (Nicht ohne Schwierigkeit ist die Construction des Satzes. Bei ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία ist offenbar aus dem Vorhergehenden ἐμοὶ γέγονε θάνατος zu ergänzen; aber das folgende ἵνα φανῇ ἁμαρτία scheint

verbindungslos dazuſtehen, weshalb einige Ausleger es als Nebenſatz einklammern wollten, was aber ohne Zweifel falſch iſt. Vielmehr iſt aus ἵνα die Idee der göttlichen Abſicht zu entnehmen und folglich zu ergänzen: „wobei (nemlich daß die Sünde den Menſchen Urſach zum Tode wird,) Gott beabſichtigt daß." — Καθ' ὑπερβολήν = ὑπερβαλλόντως, wird von Paulus öfter gebraucht. [Vergl. 1 Kor. 12, 31. 2 Kor. 1, 8. 4, 17. Galat. 1, 13.] Auch bei ſpätern Profanſcribenten findet ſich die Formel. Das zweite ἵνα iſt als dem erſten ganz parallel ſtehend zu faſſen, es erläutert und ſteigert nur der zweite Satz den Gedanken des erſten.)

14. Der rein objectiven göttlichen Natur des Geſetzes (das πνευματικός iſt als Ausfluß Gottes, des πνεῦμα Joh. 4, 24. zu erklären), wird hierauf der fleiſchliche Zuſtand des Menſchen gegenüber geſtellt. Geiſt und Fleiſch gelüſten wider einander (Galat. 5, 7.). Daher iſt auch das Ich und das Geſetz wider einander, das Ich will autonomiſch ſeyn. Allerdings iſt nun hier bei V. 14. kein Abſatz zu machen, der Apoſtel geht zu keiner neuen Darſtellung hinüber, allein die Veränderung der Tempora, indem bis Ende des Capitels eben ſo conſtant das Präſens ſteht, wie bis dahin Präterita gebraucht waren, iſt doch, wie ſchon bemerkt wurde, keineswegs zu überſehen. Wir finden darin eine Generaliſirung der Verhältniſſe angedeutet; Paulus faßt im Folgenden den Menſchen an ſich, auf allen Stufen der Entwicklung, im Conflict mit dem Geſetz auf, und in ſofern auch nach der Wiedergeburt der alte Menſch bleibt, in ſofern hat auch die nachfolgende Beſchreibung, wie oben ſchon ausgeführt iſt, ihre Wahrheit für den Wiedergebornen ſelbſt. Hier fragt ſich aber, wie der Begriff σάρξ und das abgeleitete σαρκικός zu faſſen iſt? Schleusner zählte nicht weniger als ſechzehn Bedeutungen von σάρξ auf, bei Bretſchneider und Wahl haben ſich dieſelben zwar bis auf ſieben vermindert, inzwiſchen iſt auch die Darſtellung dieſer Gelehrten nicht geeignet, anſchaulich zu machen, wie eine dieſer Bedeutungen aus der andern hervorgeht. Folgende Mittheilung dürfte eine leichte Überſicht über den Gang der Ausbildung der verſchiedenen Bedeutungen des Begriffs gewähren. Σάρξ, בָּשָׂר, bezeichnet zunächſt die Subſtanz des Fleiſches, ſofern es dem lebenden Organismus angehört, als todt heißt es κρέας. In dieſer Bedeutung, als Subſtanz des σῶμα, wird öfter Fleiſch und Knochen verbun-

den (z. B. Lc. 24, 39. Epheſ. 5, 20.), um das Materielle recht ſtark zu bezeichnen. Dieſe nächſte ſinnliche Grundbedeutung wird dann in der h. Schrift in zwiefacher Weiſe auf geiſtige Verhältniſſe angewendet. Einmal wird das Fleiſch als die ſichtbare Hülle des Geiſtes aufgefaßt, und in ſofern erſcheint σάρξ als gleichbedeutend mit γράμμα, der Hülle des Geiſtes in der Schrift, oder mit φανερόν im Gegenſatz von κρυπτόν (Röm. 2, 28. 29. Kol. 2, 1. 5. Hebr. 9, 10.), und bezeichnet das Äußere, die Außenſeite, die Form, im Gegenſatz gegen das Weſen; ſodann bezeichnet σάρξ die hinfällige, vergängliche Seite des Menſchen, im Gegenſatz gegen den ihm inwohnenden ewigen, unvergänglichen Geiſt. Dieſe Seite tritt beſonders in den Formeln σὰρξ καὶ αἷμα (Mt. 16, 17. 1 Kor. 15, 50. Epheſ. 6, 12.) und πᾶσα σάρξ (Lc. 3, 6. Joh. 3, 6. 1 Petr. 1, 24.) als Bezeichnung der hinfälligen, vergänglichen Menſchheit überhaupt hervor. Mit dem Begriff der Hinfälligkeit iſt dann der der Sündhaftigkeit nothwendig gegeben, denn dieſe iſt die Urſache jener; mit der Sünde iſt der Tod in die Menſchheit eingedrungen und die Hinfälligkeit iſt nur der allmälig ſich ausbreitende Tod. Demnach heißt auch σάρξ, beſonders im Römer- und Galaterbriefe, geradezu die Sündhaftigkeit ſelbſt, und es iſt die Rede von ἐπιθυμίαις σαρκός (Epheſ. 2, 3. 1 Joh. 2, 18. 2 Petr. 2, 18.), von einem νοῦς σαρκός (Kol. 2, 18.), σῶμα σαρκός (Kol. 2, 11. vergl. mit Sirach 23, 23.) und dergl. mehr. Übrigens iſt dieſer Sprachgebrauch nicht ſo zu verſtehen, als hätten die bibliſchen Schriftſteller die Sünde als bloß in den leiblichen Trieben begründet, als überwiegende Sinnlichkeit betrachtet. Die σάρξ iſt vielmehr als das ganze ſeeliſche Leben mit alle ſeinem Wollen und Sinnen umfaſſend zu verſtehen; ohne beſeelende ψυχή nemlich, dieſelbe wohl unterſchieden vom πνεῦμα, kann die σάρξ allein nicht einmal ſündigen. Allerdings iſt aber richtig, daß σάρξ nur zur Bezeichnung der menſchlichen Sünde gebraucht werden kann, indem die Sünde der böſen Geiſterwelt einen ganz andern Charakter hat. Sie iſt nemlich in derſelben geiſtiger Natur, und eben deshalb unheilbar, in dem natürlichen Menſchen hat die Sünde nur das ſeeliſch-leibliche Weſen durchdrungen, der Geiſt kann, von der Sünde unterdrückt oder getrübt, befleckt werden, aber er hat ſie nicht in ſeiner Natur. Wenn beim Menſchen die Sünde den

Geist selbst einnimmt und von ihm ausgeht, dann ist er auf dem Wege zur Sünde wider den h. Geist *). Hiernach erklärt sich denn leicht der Gebrauch der Adjectiva σαρκικός und σάρκινος. Das letztere (es ist nur 2 Kor. 3, 3. ganz gesichert,) entspricht dem deutschen fleischern, oder fleischig, das erstere dagegen ist unser fleischlich. In späterer Gräcität wurden beide Adjectivformen verwechselt, daher finden sich viele Differenzen in den Lesarten; im N. T. dürfte aber, die angeführte Stelle ausgenommen, überall σαρκικός zu lesen seyn. Diese Form bezeichnet nun auch, sowohl das bloß Äußerliche (Röm. 15, 27. 1 Kor. 9, 11.), als auch das Vergängliche, und demnach Sündliche, welche letz-

---

*) Das Nähere hierüber vergleiche man zu der wichtigen Stelle 2 Kor. 7, 1. Sehr treffende Bemerkungen hierüber finden sich in Vitringa obs. sacr. (Jenae, 1723.) pag. 560 seqq. Man vergl. auch meine opusc. theol. (Berol. 1833.) pag. 156 seqq. Müller in seinem trefflichen Werke über die Sünde (Breslau, 1839. B. I. S. 182) findet meine Erklärung über den Begriff der σὰρξ in der Abhandlung über die Trichotomie befriedigender als hier; ich glaube mich aber im Commentar nicht anders ausgesprochen zu haben als in jener Abhandlung, nur habe ich hier meine Ansicht vollständiger entwickelt. Die biblische Erläuterung, welche Müller selbst a. a. O. von σὰρξ giebt, kann ich freilich in keiner Weise als die richtige anerkennen und unmöglich wird sie sich Geltung verschaffen können. Müller ist nemlich der Meinung, daß σὰρξ nicht die sündhafte Seite am Menschen, sondern daß dieser Ausdruck „alles bloß Menschliche, das Menschliche in seiner Entblößung von der Beziehung auf Gott und im Gegensatze gegen diese Beziehung" (S. 184.) bezeichne. Πνεῦμα im Gegensatz gegen σὰρξ sey nicht der menschliche, sondern der göttliche Geist, als Gegensatz von σὰρξ werde νοῦς oder ὁ ἔσω ἄνθρωπος gebraucht. Allein anerkanntermaßen ist νοῦς nur eine Function des πνεῦμα, und wie der ἔσω ἄνθρωπος anders verstanden werden soll als vom πνεῦμα, ist auch nicht einzusehen. Aber auch abgesehen von dieser Identität des πνεῦμα mit beiden Begriffen, die Müller als Gegensätze von σὰρξ anerkennt, die Annahme eines solchen Gegensatzes selbst widerspricht dem von ihm aufgestellten Begriff von σὰρξ. Paulus setzt hier einen Kampf im Menschen zwischen der σάρξ und dem νοῦς, es kann unmöglich alles bloß Menschliche σὰρξ heißen, denn dazu gehört der νοῦς selbst mit. Σὰρξ ist die menschliche Natur, so weit sie losgerissen von Gott, der Macht der Finsterniß anheimgefallen ist, d. i. σῶμα und ψυχὴ, dagegen im πνεῦμα, oder als Vermögen gefaßt, im νοῦς, ist dem Menschen das Licht geblieben, das ihm noch in seiner Finsterniß; von ihm gehen die guten Anregungen aus, wie von der σὰρξ die bösen.

tere Beziehung in unserer Stelle vorherrscht. Das ἐγώ wird nemlich in sofern σαρκικός genannt, als es von der Sünde beherrscht ist, nicht, in sofern es die Sünde wesentlich in sich hat, denn im Verlauf der nachfolgenden Darstellung des Apostels erscheint es als von der ihm fremden Herrschaft wieder befreit, wie es vor dem Lebendigwerden der Sünde davon relativ frei war (V. 9.). Auf dasselbe Verhältniß führt auch der Ausdruck πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, dem das Bild von einem zum Sclaven Verkauften, der der Loskaufung bedarf, zum Grunde liegt. Nur der Freie nemlich kann in die Knechtschaft kommen und wird wieder frei mit seiner Lösung aus ihr. Freilich aber kann er sich nicht selbst aus ihr lösen, sondern bedarf eines Loskäufers, und darauf leitet (V. 24.) eben die Deduction des Apostels hin. Demnach kann auch der Wiedergeborne das σαρκικός εἰμι von sich sagen, indem er, wenn auch nur für Momente, doch auch noch die Beherrschtheit von der σάρξ zu erfahren hat. (Die Lesart οἴδαμεν ist der andern οἶδα μέν unbedenklich vorzuziehen, da diese letztere gar keine handschriftliche Begründung hat und offenbar bloß aus der Bemerkung hervorgegangen ist, daß sonst in der ganzen Stelle der Singular steht. Aber eben zur Andeutung, daß der Apostel nicht bloß individuelle Erfahrungen ausspricht, sondern solche, die zugleich Erfahrungen der Allgemeinheit sind, war die Anwendung des Plurals hier an dem Wendepunkte der ganzen Untersuchung Bedürfniß.)

15—20. Den so eben allgemein hingestellten Gedanken: ἐγὼ σαρκικός εἰμι, führt der Apostel im Folgenden erfahrungsmäßig aus, und beschreibt auf die anschaulichste Weise das Hin- und Herwogen der versuchenden und gegen die Versuchung ankämpfenden Begierden und Gedanken. Die Wiederholung derselben Worte (in V. 19. kehrt V. 15., in V. 20. aber V. 16. wörtlich wieder) macht auf die treffendste Weise den Eindruck einer trostlosen Einförmigkeit dieses innern Ringens, bevor eine höhere Gewalt des Friedens sich im Gemüth offenbart hat. Inzwischen ist doch diese Wiederholung keineswegs als durchaus zwecklos zu denken, vielmehr soll sie zu immer stärkerem Bewußtseyn des sündlichen Zustandes und dadurch zu immer lebendigerer Sehnsucht nach der Erlösung leiten. Im Verlauf des Kampfs spricht sich auch der Fortschritt schon durch bewußtere Sonderung des bes-

fern Ichs von der Sünde aus, welchen Fortschritt der Apostel nicht bloß durch den stärkern Ausdruck andeutet, wodurch im Fortgange (V. 22.) die Freude am göttlichen Gesetz bezeichnet wird, sondern auch durch die immer klarer werdende Scheidung des alten Menschen von dem werdenden neuen und des Gesetzes der Sünde vom Gesetz des Geistes. Übrigens ist nicht zu übersehen, daß auch hier wieder die apostolische Darstellung nicht auf Verbrechen zu beziehen ist, dergleichen schon die menschliche Obrigkeit straft, daß also nicht ein Mörder, oder Ehebrecher, oder der sonst etwas thut, was allgemein als verbrecherische That betrachtet wird, sagen kann, ich thue was ich nicht will, aber ich kann es nicht lassen. Dem würde der Apostel antworten: du Heuchler, du kannst es wohl lassen, die That zu begehen, wenn du nur die natürlichen Kräfte, die Gott dir verlieh, anwendest. Die ganze Darstellung bezieht sich aufs Innere und auf feinere Übertretungen des göttlichen Gebots, z. B. durch ein übereiltes Wort. Daher hat sie auch ihre vollständige Wahrheit für den Wiedergebornen*), bei dem sich nur die Versuchungen ins Feinere hinein gestalten. Aber da in ihm auch das Gewissen geschärfter ist, stellt sich für seine Empfindung das Verhältniß ganz ähnlich dar und er bedarf so gut der täglichen Buße und erneuten Vergebung der Sünden, als der Nicht-Wiedergeborne der ersten Buße. Noch erfordert in dieser Stelle eine Betrachtung das Verhältniß der beiden Ich, von denen Paulus spricht, zu der Einheit der Persönlichkeit. Das eine Ich will das Gute, giebt dem Gesetz Beifall (V. 16. *σύμφημι τῷ νόμῳ*), ja hat seine Lust daran (V. 22. *συνήδομαι τῷ νόμῳ*); das andre thut dennoch die

*) Die Grenze, wie und worin ein Wiedergeborner noch sündigen könne, und wie und worin nicht, läßt sich von Menschen nur auf den Endpunkten bestimmen. Wir können sagen, ein Wiedergeborner, der einen prämeditirten Mord oder dergl. beginge, wäre sicher abgefallen vom Glauben, wenn ein Gläubiger aber in einem Worte oder einer ähnlichen Kleinigkeit fehlte, so würde das natürlich nicht an sich als Abfall betrachtet werden. Inzwischen kann nach göttlichem Urtheil auch ein Wort eine sehr schwere Sünde seyn, wenn es z. B. einen Mitmenschen tief verwunden soll, und Umstände, die oft nur Gott kennt, können eine scheinbar sehr schwere Sünde ungemein mildern. Die Größe der Versuchung, der Grad des Bewußtseyns u. dergl. über das menschliche Urtheil Hinausgehende kommt dabei zur Sprache.

Sünde, d. h. nährt die Begierde, die böse Lust, wenn auch das andere Ich den Ausbruch derselben in die That zurückhalten kann *). Ganz ähnlich spricht auch der Herr (Mt. 10, 39.) von einer doppelten ψυχή, von der die eine sterben muß, wenn die andre erhalten werden soll. Nach der gewöhnlichen Vorstellung von der Seele, als einem in sich abgeschlossenen Ding an sich, das Gutes wie Böses beliebig aus sich erzeugt, ist diese Ausdrucksweise schwer zu erklären; schon zu Mt. 10, 39. ward aber bemerkt, daß dieselbe ganz anschaulich wird, wenn man sich die Seele, als receptive Natur, durchdrungen denkt von den Kräften des Lichts und der Finsterniß, die in ihr um die Herrschaft streiten. In dem bessern Ich gewinnt das Licht die Vorherrschaft, in dem sündlichen die Finsterniß, und der Mensch erkennt so in der Einheit seines Lebens die Duplicität der kämpfenden Elemente, die ihre Natur in ihm abspiegeln; er hat nicht zwei Seelen, aber die Einheit wird zur Zweiheit durch die in ihr wirksamen Kräfte. Durch totale Hingabe an das eine oder andere dieser Elemente geht er ganz in ihre Natur über. Schon vor Christus leitete die Erfahrung richtig auf eine solche Duplicität im Innern. Außer dem bekannten: video meliora proboque, deteriora sequor des Ovid (Metam. VII. 19.) und außer Epiktet's Ausspruch: ὁ ἁμαρτάνων ὃ μὲν θέλει οὐ ποιεῖ, καὶ ὃ μὴ θέλει ποιεῖ (enchir. II. 26.), ist besonders die Stelle des Xenophon (Cyrop. VI. 1. 21.) merkwürdig, in der ausdrücklich zwei Seelen unterschieden werden, mit der ganz richtigen Bemerkung, daß sich die Erscheinung des innern Kampfs und des Hingezogenwerdens nach dem Guten, wie nach dem Bösen, durchaus nicht so erklären lasse, daß dieselbe Seele sich bald dem guten, bald dem schlechten zuwende, denn in der Wahl des einen offenbare sich zugleich der Zug nach dem andern **). — Natürlich kann aber das Wollen

*) Sehr treffend sagt darüber Bengel: assensus hominis legi contra semet ipsum praestitus, illustris character est religionis, magnum testimonium de Deo.

**) Reiche erklärt merkwürdiger Weise diese die allgemeine Erfahrung aller ernstern Menschen so tiefsinnig ausdrückenden Worte des Apostels vom idealen und realen Juden! Die Conformität profaner Schriftsteller mit den apostolischen Äußerungen hätte ihn schon eines Bessern belehren können!

des Guten vor der Wiedergeburt nur als der sich allmälig entwickelnde freie Wille gedacht werden, als Anlage zur wahren Freiheit, als bloße velleitas. Denn dieses θέλειν kann sich nur negativ in sofern äußern, als es den Ausbruch der Sünde in die grobe That hemmt, sowie aber dem Menschen zum Bewußtseyn gekommen ist, daß die böse Lust als solche Sünde ist, fühlt er, daß zu ihrer Entfernung das Wollen nicht ausreicht, wie es auch unfähig ist, heilige Anregungen und Lust zur Heiligkeit im Herzen hervorzurufen. (V. 15. ist das οὐ γινώσκω nicht mit Augustin und Grotius zu fassen, „ich billige es nicht," wie noch Reiche vertheidigt. Denn allerdings gehen die Begriffe „kennen" und „billigen oder geneigt seyn" in einander über, aber hier verbietet der Zusammenhang die Anwendung der Bedeutung „geneigt seyn, lieben," weil dadurch eine Tautologie entsteht, indem θέλειν dasselbe aussagt. Man ist auf diese Fassung des Ausdrucks nur dadurch geleitet, daß der Redende ja doch wohl zu wissen scheine, was er thue, wie es denn auch V. 18. heißt: οἶδα γὰρ κ. τ. λ. Allein dabei übersah man, daß der Apostel allerdings das Factum des innern Kampfs wohl kennt, aber die Ursache dieser Erscheinung nicht begreift, oder wenigstens in dem beschriebenen Moment der innern Entwicklung das redende Subject als darüber in Unklarheit befangen schildert. Ähnlich wie es Joh. 3, 8. von dem wiedergebärenden Geiste heißt, „man hört und empfindet sein Sausen wohl, weiß aber nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt." — V. 16. σύμφημι ist schwächer, als das V. 22. folgende συνήδομαι, das von ἐφήδομαι, wodurch die Schadenfreude bezeichnet wird, wohl zu unterscheiden ist. Beide Ausdrücke finden sich übrigens im N. T. nur hier. — V. 17. und 20. ist des νυνὶ δὲ οὐκέτι wichtig; darin deutet, wie schon oben bemerkt ist, Paulus einen Fortschritt an, er denkt sich nemlich, daß der Mensch zuerst das Böse selbst vollbringt, bis die Scheidung der ἐπιθυμία und des νοῦς in ihm vollzogen ist, und das Böse darnach ihm selbst wie ein fremdes, sein wahres Ich belästigendes gegenübersteht. Übrigens ist das νυνὶ nicht von der Zeit zu verstehen, sondern es ist nur folgernd zu fassen. — Der zeitliche Fortschritt ist nur in dem οὐκέτι angedeutet. — V. 18. über das: οἰκεῖ ἐν τῇ σαρκί μου ἡ ἁμαρτία, und das θέλειν παράκειταί μοι, vergl. zu V. 21. 22. — V. 18. lassen ABC

und mehrere kritische Autoritäten εὑρίσκω aus und lesen bloß: τὸ δὲ κατεργάζεσθαι, οὐ. Die Auslassung des Verbums mögte schwerer zu erklären seyn, als der Zusatz desselben, und deshalb ziehe ich die kürzere Lesart vor. — V. 20. lassen die bedeutendsten Autoritäten, namentlich die Codd. BCDEG das erste ἐγώ weg, während das zweite ganz unangefochten dasteht; die Auslassung scheint allerdings sehr angemessen, denn das folgende ἐγώ nebst ἁμαρτία geht auf θέλω und ποιῶ zurück, es war daher kein Grund schon zu Anfang des Verses ἐγώ zu setzen, indeß gerade deshalb mag wohl die Auslassung entstanden seyn, das Hinzufügen wäre unerklärlich.)

21—23. Jene in den vorhergehenden Versen schon angedeutete Duplicität im Innern des Menschen findet nun in dieser ihre nähere Beschreibung *). Paulus unterscheidet nemlich den ἔσω ἄνθρωπος (Ephes. 3, 16.) vom ἔξω ἄνθρωπος (2 Kor. 4, 16.), parallel mit dem erstern Ausdruck braucht er νοῦς **) mit dem zweiten σάρξ oder μέλη. An und für sich betrachtet sind diese Ausdrücke nicht gleichbedeutend mit καινὸς ἄνθρωπος (Ephes. 2, 15. 4, 10. 23.), oder καινὴ κτίσις (Gal. 6, 15. 2 Kor. 5, 17.), und παλαιὸς ἄνθρωπος (Röm. 6, 6. Ephes. 4, 22. Kol. 3, 9.). Denn die drei letztern Formeln beziehen sich einzig und allein auf die Zeugung des neuen Menschen in der Wiedergeburt (Joh. 1, 13.), einen innern Menschen, ein πνεῦμα oder νοῦς, oder wie Petrus sagt (1 Petr. 3, 4.) einen κρυπτὸς ἄνθρωπος τῆς καρδίας, hat auch jeder natürliche Mensch. In sofern aber die Umbildung in der Wiedergeburt im πνεῦμα oder νοῦς des natürlichen Menschen beginnt, und der innere Mensch die Bedingung, man kann sagen die Mutter, des neuen Menschen ist, in sofern berühren sich die Bedeutungen, und wiewohl daher in unserer Stelle zunächst nicht von dem Zustande der Wiedergebornen die Rede ist, so hat doch die Schilderung, mit den oben bezeichneten Modificationen, auch ihre Wahrheit für diesen Zustand. Das Verhältniß von πνεῦμα oder νοῦς zu σάρξ

*) Vergl. hierüber, wie über den Zusammenhang von Cap. 7. und 8. Knapp's Abhandlung in den scriptis var. arg. p. 429. sqq.

**) Doch liegt in 2 Kor. 4, 16. in ἔσω ἄνθρωπος auch die Beziehung auf den verklärten Leib.

oder μέλη wird aber allein gehörig verstanden, aus der der apostolischen Darstellung zur Basis dienenden Trichotomie der menschlichen Natur *). Nach der Schärfe des Gegensatzes, in welche Paulus die beiden genannten Theile des Menschen stellt, würde die Einheit desselben gänzlich vernichtet werden, wenn wir nicht auf Grund anderer Schriftsteller (besonders 1 Thess. 5, 23. und Hebr. 4, 12.) die ψυχή als dritten Theil ergänzen dürften, und zwar als denjenigen Theil, in dem der Mensch sich sowohl des νοῦς, als der σάρξ, als seiner bewußt wird, der daher als das eigentliche Centrum der Persönlichkeit betrachtet werden muß. In dem πνεῦμα (welches im νοῦς nur als Vermögen, als Fähigkeit, aufgefaßt ist) stellt sich die Verbindung der ψυχή mit der höhern Welt des Geistes dar, in der σάρξ die Verbindung derselben mit der Kreatur. Im natürlichen Zustande ist allerdings auch die geistige Potenz des νοῦς getrübt (2 Kor. 7, 1.), er ist an sich in der ματαιότης, in der Kraftlosigkeit und Unfähigkeit zu siegen (Ephes. 4, 18.), wie denn sogar die συνείδησις befleckt werden kann (Tit. 1, 15.), weshalb der Mensch des πνεῦμα ἅγιον, des absoluten reinen, höchsten Geistes, bedarf zu seiner Vollendung; indeß bildet doch immer der wenn auch getrübte νοῦς für den natürlichen Menschen ein inneres Licht, das ihm eine gewisse Einsicht verleiht. Erst ein fortgesetztes Widerstreben gegen dieses Licht läßt dasselbe ganz verlöschen, und alle Geisteskraft entschwinden (Mt. 6, 23. Jud. V. 19.). Hiernach spricht der Apostel von einem νόμος τοῦ νοός, d. h. von einem durch den νοῦς dem Menschen zum Bewußtseyn kommenden Gesetz. Dieses Gesetz, dem der Mensch nicht genügen zu können empfindet, giebt er sich aber nicht autonomisch, sondern Gott giebt es ihm durch den νοῦς, als das für die Wirkungen des Göttlichen empfängliche Organ. Man darf also ja nicht, wie Tholuck noch thut, zwischen beiden Gesetzen scheiden; sie sind durchaus identisch, nur nach ihren nähern oder fernern Quellen aufgefaßt. Eben so könnte für den νόμος τῆς ἁμαρτίας, oder νόμος τῆς σαρκός, auch νόμος τοῦ διαβόλου gesetzt seyn, indem die letzte Ur-

*) Vergl. hierüber meine Abhandlung: de trichotomia humanae naturae N. T. scriptoribus recepta, die in meinen opusc. theol. pag. 143 sqq. abgedruckt ist.

sache der Äußerungen der Sünde im Menschen nicht ohne Anregung des Reiches der Finsterniß und seines Fürsten gedacht werden kann. Wenn aber der Sünde selbst, die das Widergesetzliche ist, ein Gesetz beigelegt wird, so geschieht dies in der Absicht, um anzudeuten, daß nicht weniger in der sündlichen Entwicklung ein stetiges Fortschreiten, ein unaufhaltsames Drängen und sich Geltendmachen giebt, wie im Guten. Man kann sagen, im Gebiet der Sünde ist das umgekehrte Gesetz des Guten; wie im Guten sich ein stetiges Gesetz des Zuges nach oben offenbart, so im Bösen ein stetiges Gesetz des Zuges nach unten. Nichts ist, wie schon an einer andern Stelle bemerkt ward, gefährlicher und irriger als die Meinung, eine böse That könne isolirt dastehen, man könne eine oder die andere begehen und dann inne halten. Alles Böse hängt vielmehr kettenartig zusammen, und jede Sünde vermehrt das Gewicht des inwohnenden Bösen in furchtbarer Progression, bis es, schneller als der Mensch es ahnt, Schwindel erregend in die Tiefe hinabzieht. Eben so aber wächst auch das Gute in sich und jeder kleine Sieg fördert seine Spannkraft, die den Drang nach oben hat. — Diese beiden Potenzen also kämpfen in der ψυχή, als dem Kampfplatz wider einander. Das Ich hat die Einsicht in das Bessere, hat auch das θέλειν, eine gewisse velleitas, es zu thun, das κατεργάζεσθαι fehlt aber (V. 18.); also die innere Thatkraft des Menschen, die eben vom πνεῦμα ausgeht, ist gelähmt, die Sünde macht das Ich zum Gefangenen (V. 23.), es ist ein Sclave in seinem eignen Hause. (Auf die Ausdrücke ἡ ἁμαρτία οἰκεῖ, τὸ θέλειν παράκειται [V. 18. 20. 21.] ist kein Nachdruck zu legen, als solle οἰκεῖν das zuständige Inhäriren, παρακεῖσθαι das entferntere Anhängen ausdrücken, denn V. 21. ist παρακεῖσθαι eben auch vom Bösen gebraucht. Der Ausdruck οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία [V. 17.] wird V. 18. durch οὐκ οἰκεῖ ἐν τῇ σαρκί μου ἀγαθόν, näher bestimmt. Das οὐκ ἀγαθόν = κακόν V. 19. entspricht der ἁμαρτία als Zustand gedacht, die Sünde wird aber aus der edlern höhern Potenz des Menschen, dem νοῦς, in die niedere, die ψυχὴ σαρκική, oder die σὰρξ ψυχική [vergl. zu V. 14.] verlegt. Die niedere Potenz befleckt auch die höhere, und drängt ihre Wirksamkeit zurück, diese letztere hat aber das Gesetz der Disharmonie nicht in sich selbst; das ist nur bei den bösen Geistern der Fall und bei den Men-

schen, wenn sie durch fortgesetzte persönliche Sünde den Geist selbst getödtet haben. — *Καλόν* ist ganz wie das hellenische *καλὸν κἀγαθόν* in sittlich-ästhetischer Bedeutung gebraucht. Ähnlich ist יָפֶה in sittlicher Beziehung gebraucht, Pred. Sal. 3, 11. — V. 21. Was die schwierige Construction des Verses anlangt, so geht sie bei keinem der vielen Lösungsversuche [über die man Reiche's Comm. z. d. St. nachsehe] ganz rein auf; es scheint ein Anakoluth in derselben angenommen werden zu müssen. Bei dieser Voraussetzung muß man sich durch den Hauptbegriff *νόμος* leiten lassen; derselbe muß dann in V. 21., so wie in V. 22. 23. verstanden werden, also vom Gesetze Gottes. Rücksichtlich der grammatischen Verbindung ließe sich *τὸν νόμον* an *ποιεῖν* anknüpfen. Hart ist aber bei dieser, besonders von Knapp vertheidigten Auffassung der Stelle, einmal das *τὸ καλόν* *), wofür Knapp nicht passend *τὸν καλόν* lesen wollte, und sodann das wiederholte *ἐμοί*. Erwägt man ferner, daß Paulus nie die Formel *νόμον ποιεῖν* gebraucht; nur Galat. 5, 3. findet sie sich; daß endlich in V. 23. von einem *ἕτερος νόμος* die Rede ist, der als *νόμος ἁμαρτίας* erklärt wird; so scheint das einfachste, hier *τὸν νόμον* als Objectsaccusativ zu fassen in dem Sinne: „so finde ich also das Gesetz, daß mir das Böse anliegt, der ich doch das Gute zu thun wünsche." Das Voranstehen des *τὸν νόμον* paßt dazu sehr gut. — V. 23. *αἰχμαλωτίζω*, wie *αἰχμαλωτεύω* [2 Tim. 3, 6.], gehört bloß der spätern Gräcität und namentlich dem alexandrinischen Dialect an. Vergl. Phrynichus von Lobeck S. 442.)

24. So war denn Paulus an den eigentlichen Wendepunkt im Innern des geistlichen Lebens hinangeführt, an die vollständig entwickelte Erlösungsbedürftigkeit, an die Scheidung von Gesetz und Evangelium. Das Gesetz hat sein Werk vollendet, wenn es die Buße und die Verzweiflung an der eigenen Kraft zur Darstellung wahrer Heiligkeit im Innern und Äußern geweckt hat (Röm. 3, 20.) und so der *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* geworden ist

*) Das *τὸ καλόν* kann nur redundirend gefaßt werden, wenn man nicht mit Homberg *νόμον*, oder mit Hemsterhuis *καλόν* streichen will, wofür aber keine kritischen Autoritäten sprechen. (Vergl. Knapp scr. v. arg. p. 437.)

(Galat. 3, 24.). Auffallend scheint nur, daß der aus tiefster Sehnsucht nach Erlösung Schreiende diese Erlösung nicht von der Sünde, oder von dem Gesetz der Sünde, sondern von dem σῶμα τοῦ θανάτου (= σῶμα θνητόν) ersehnt *). Alle von der Leiblichkeit abstrahirenden Erklärungen dieses Ausdrucks müssen nothwendig an den zu bestimmten Angaben des Apostels im Vorhergehenden scheitern, wo immer von der σάρξ, ja von den μέλεσι die Rede war (vergl. 6, 12. 7, 18. 23. 25.). Paulus denkt sich indeß nicht (wie schon zu V. 14. bemerkt ward) auf manichäische Weise die σάρξ oder das σῶμα, als an und für sich sündlich, vielmehr sofern das σῶμα nothwendig mit dem psychischen Leben des Menschen verbunden ist, und als Glied der materiellen Welt den wilden Kräften derselben offen steht, in sofern sagt der Apostel ἡ ἁμαρτία οἰκεῖ ἐν τῇ σαρκί. Er wünscht daher auch nicht vom Körper an sich erlöst zu werden (er sehnt sich vielmehr nach der Überkleidung mit dem wahren himmlischen Körper 2 Kor. 5.), sondern nur von dem sterblichen, d. i. durch die Sünde der Vergänglichkeit anheim gefallenen Körper so erlöst zu werden, daß der Geist ihn lebendig machen möge. (Vergl. zu Röm. 8, 11.) Hiernach läßt also diese Stelle deutlich erkennen, daß Paulus, so wie wir bereits andeuteten, die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur lehrt und Reste des göttlichen Ebenbildes, an welche die herstellende Gnade anknüpft, in ihm anerkennt. Der Mensch ist durch die Erbsünde kein πνεῦμα ἀκάθαρτον geworden, wie die bösen Geister es sind, sondern von dem ungehorsamen Willen der ψυχή aus, ist zunächst die Leiblichkeit des Menschen dem bloßen Naturleben und seinen rohen Kräften anheim gefallen **), und dadurch ist rückwirkend auch das πνεῦμα

*) Ließe sich im Frühern ein Moment nachweisen, der als die Erfahrung der Erlösung Christi im Geist zu betrachten wäre, und ließe sich dieser ganze Abschnitt zunächst vom Wiedergebornen erklären, dann könnte man glauben, V. 24. so fassen zu dürfen: „mögte ich, nachdem ich geistig erlöst bin, doch auch leiblich verklärt werden!" Allein darnach erschiene die Erlösung geistig total abgemacht und nur noch leiblich zu vollziehen, während sie nach der biblischen Darstellung auch für den Geist wie für den ganzen Menschen, stets erneuter Wiederholung bedarf.

**) Nur freilich kennt die h. Schrift die heidnische Ansicht vom Körper, als einem Kerker der Seele nicht, er ist ihr vielmehr nothwendiges Organ der-

zurückgedrängt und getrübt worden; indeß hat dasselbe ein gewisses Licht und einen Grad wohlthätigen Einflusses behalten, wodurch selbst in der Heidenwelt relativ edle Erscheinungen erzeugt werden (vergl. zu Röm. 2, 14. 15.). Inzwischen reicht dieses natürliche Licht sammt der natürlichen Willenskraft zur Tilgung der Sünde und zur Darstellung wahrer innerer Heiligkeit, wie sie das göttliche Gesetz fordert, nicht hin; der Mensch bedarf daher eines Erlösers, durch den er die ganze Fülle der ursprünglichen Geisteskraft wiederempfängt, die hierauf zunächst die ψυχή heiligt und endlich sogar das σῶμα verklärt. Wie daher die Lüste des Fleisches von unten wider die ψυχή streiten, so heiligt der Drang des Geistes dieselbe von oben her; daher muß die Heiligung vor allen auf Kreuzigung des Fleisches gehen (Galat. 5, 24. 1 Kor. 9, 27.), weil der Geist zur Herrschaft kommt, wenn die Übergewalt des Fleisches niedergedrückt wird. Wäre aber die Sünde zunächst im πνεῦμα oder νοῦς begründet, so daß Paulus hätte sagen können: ἁμαρτία οἰκεῖ ἐν τῷ πνεύματι, dann hätte so wenig bei den Menschen von Versöhnung die Rede seyn können, als dies bei den bösen Geistern der Fall ist, denn es hätte der Gnade jeder Anknüpfungspunkt im Innern gefehlt. Da nun auch bei dem Wiedergebornen der Todesleib und der alte Mensch noch lebt, so hat auch dieser Gelegenheit: ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, zu rufen; inzwischen mehr in partiellem Sinn, während hier der Ausruf in seiner vollen Umfassung gemeint ist, als Lossagung vom ganzen frühern Zustande, und Sehnsucht nach einem durchaus neuen Leben, dessen Eigenthümlichkeit die nachfolgende Darstellung schildert. (Der Ausdruck ταλαίπωρος, von τλάω, dulden, und πῶρος, ein Fels, schwerer Stein, ist sehr passend zur Bezeichnung des harten Druckes, unter dem der Mensch während der Herrschaft der Sünde leidet. Er findet sich noch Offenb. 3, 17. — Eben so ist die Wahl des ῥύομαι sehr bezeichnend *),

---

selben, weshalb auch auf der höchsten Vollendungsstufe der Leib wieder erscheint, nur in verklärter Gestalt. Ohne Leib ist der Zustand der Seele ein unvollendeter. (Vergl. über das Verhältniß des Leibes zur Seele Seneca [epist. 65.], der sich auf eine der christlichen Lehre nahe kommende Weise darüber ausspricht.)

*) Der ganze Ausdruck: τίς με ῥύσεται; drückt überdies nicht bloß den

es liegt darin das gewaltsame, thatkräftige Herausreißen angedeutet, das nicht von einem Verhältniß erwartet wird, sondern nur von einer geistig übermächtigen Person, daher τίς με ῥύσεται. Daß übrigens in dem ῥύσεται nicht bloß die Mittheilung eines neuen Lebensprincips, sondern auch die Vergebung der Sünden, die Versöhnung, angedeutet seyn soll, dafür spricht 8, 1. der Ausdruck κατάκριμα οὐδὲν τοῖς ἐν Χριστῷ. — In den Worten ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου, gehört das Pronomen zu σώματος, indem es nach bekannter hebraisirender Weise bei Verbindung von zwei Substantiven nach steht) *).

§. 12. Von der Erfahrung der Erlösung bis zur Vollendung des individuellen Lebens. (7, 25—8, 17.)

Auf die im V. 24. ausgesprochene Frage: wer wird mich erlösen? antwortet der Apostel durch ein tiefes, aber beredtes Schweigen. Er deutet nemlich durch dasselbe hin auf den unanschaubaren und unaussprechlichen Act der Wiedergeburt, da der Mensch den Himmel offen sieht und das Säuseln des Geistes,

---

Gedanken aus: wer wird endlich einmal mich aus diesem trostlosen Zustande des Kampfes erretten, sondern auch den: wer kann es. Es macht sich darin das Gefühl Luft, daß keine menschliche Hülfe hier etwas vermag.

*) Allerdings ist die Hypallage bei Pronominibus im Griechischen nicht gewöhnlich (vergl. Winer's Gr. S. 519. und Meyer z. d. St.); allein der Context spricht hier entschieden für die Annahme einer hebraisirenden Redeweise. (Vergl. Gesenius Gr. S. 741.) Denn der Gedanke „Leib dieses bisher geschilderten Todes" paßt nicht für den Zusammenhang, da θάνατος zuletzt V. 13. vorkam, die folgende Schilderung von V. 14. an aber durchaus kein Moment enthält, das auf den Begriff des Todes im physischen Sinn hinleiten könnte. Die Zusammenstellung σῶμα θανάτου läßt aber zunächst an den physischen Tod denken, als an die höchste Äußerung des Verderbens, welches den ganzen Menschen beherrscht. Allerdings kann σῶμα τοῦ θανάτου nicht heißen: Leib, der Ursache des θάνατος ist, wohl aber, Leib, der die Natur des Todes an sich trägt, = σῶμα θνητόν [8, 10.]. Die Bedeutung „Masse, Ganzes" nach der Analogie von גְּוִיָּה ist hier ganz unanwendbar.

und in demselben die Gegenwart Gottes, vernimmt (1 Kön. 19, 12.), ohne zu wissen, woher das Wehen kommt und wohin es fährt (Joh. 3, 8.). Zur Andeutung aber, daß hier die Erfahrung der Erlösung am eignen Herzen als erfolgt zu denken ist, spricht er den Dank für diese Gnade aus, dem Urheber des Erlösungswerks, Gotte dem Vater, durch Christus, den er nun von Herzen seinen Herrn nennen kann *). Mit dieser Erfahrung tritt nun ein ganz veränderter Zustand im Innern des Menschen ein, dessen Wesen der Apostel im Folgenden schildert, bis zur gänzlichen Vollendung, auch der Leiblichkeit (8, 11.). Während nemlich in dem frühern Zustande sich zwar im νοῦς das göttliche Gesetz abspiegelte und im inwendigen Menschen der Wunsch sich regte, es halten zu können, ja die Freude daran sich bemerklich machte, so fehlte doch eben die Hauptsache, das κατεργάζεσθαι (7, 18.). Der νοῦς konnte dem Gesetze Gottes nicht frei dienen **), der innere Mensch selbst ward gefangen genommen von dem widerstrebenden Gesetze der Sünde. Durch die Erfahrung der erlösenden Kraft Christi aber, wodurch der νοῦς gekräftigt wird, sieht sich der Mensch in Stand gesetzt, wenigstens mit der höchsten und edelsten Potenz seines Wesens dem göttlichen Gesetz zu dienen und somit finden wir in ihm nun nicht mehr bloß das θέλειν, sondern auch das κατεργάζεσθαι. Inzwischen ist damit nur gleichsam der Kopf aus dem tobenden Meere hervorgehoben, es ist nur die ἀπολύτρωσις τοῦ πνεύματος oder νοὸς, an die sich später 8, 23. die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος anschließen muß;

*) Wollte man den Act der Wiedergeburt schon früher als geschehen denken, so wäre auffallend, daß von V. 9 an bis 25. der Name Christi gar nicht vorkam; nach unserer Fassung erscheint dies eben durchaus angemessen.

**) Stier versteht dies irriger Weise von einem bloßen Wohlgefallen an dem göttlichen Gesetze in dem Gedanken des Menschen, gleichbedeutend mit dem obigen συνήδεσθαι, es ist aber mehr als das, es ist das Thun des Gesetzes nach seiner Innerlichkeit, denn in der gröbern Äußerlichkeit kann der Mensch es sogar ohne die Gnade halten. Nur solches Thun kann δουλεύειν νόμῳ Θεοῦ mit Recht genannt werden, das δουλεύειν νόμῳ ἁμαρτίας, das bloß mit der σάρξ geschieht, ist aber kein Thun der Sünde, sondern ein bloßes Ausgesetztbleiben den Regungen des sündlichen Fleisches. (Vergl. Galat. 5, 17.)

die σάρξ und die nothwendig mit derselben vereinigt zu denkende ψυχή, also die ganze niedere Region des Lebens, bleibt noch dem Gesetz der Sünde unterworfen. Daher dauert auch im Wiedergebornen der Kampf noch fort, aber er hat seine trostlose Einförmigkeit verloren; in Christi Kraft weiß er in diesem Kampfe gewöhnlich zu siegen, und wenn er einmal (in geringern Dingen) fällt, so weiß er sich schnell wieder zu erheben (1 Joh. 2, 2.), so daß die εἰρήνη nun herrscht in der höhern Sphäre des menschlichen Wesens, wo sonst der Streit am heftigsten war, weil der Gegensatz gegen die Sünde sich dort am bestimmtesten offenbarte. Demnach sind die, welche Christo angehören, von dem verdammenden Gewissen los, da der lebendige Geist Christi sie frei gemacht hat von Sünde und Tod (8, 1. 2.). Dieses neue Lebensprincip aber soll sich stufenweise weiter verbreiten durch das Wesen des Menschen, bis die ψυχή, ja das σῶμα, dadurch verklärt ist, und Christus die ζωή für den ganzen Menschen wird, auf daß er ihn auferwecken könne am jüngsten Tage. (Vergl. Röm. 8, 11. mit Joh. 6, 44 ff. Zu beiden Stellen vergl. man meine Erklärung.)

Ungeachtet bei dieser Auffassung der Stelle sich ein höchst einfacher Zusammenhang ergiebt, ist dieselbe doch fast von allen ältern und neuern Exegeten*) verkannt worden, ja Reiche will sogar den ganzen V. 25., der ein so wesentliches Glied in der apostolischen Schilderung ist, für ein Glossem gehalten wissen. Die meisten andern beziehen das ἄρα οὖν auf die ganze Beschreibung von 7, 14—24., so daß V. 25. denselben Zustand darstellen soll, den jener Abschnitt schildert, und das ἄρα νῦν (8, 1.) entweder auf Cap. 5., oder gar, wie Tholuck will, auf Cap. 3. zurück. Ließe sich gar keine andere Fassung der Stelle rechtfertigen, so würde ich lieber mit Reiche den Vers streichen, als mich zu einer so gezwungenen Interpretation entschließen. Vielleicht hat schon die falsche Capitelabtheilung gehindert, den richtigen Sinn der Worte zu finden, denn in der That ist sie so unpassend wie

*) Nur Glöckler scheint sie richtig gefaßt zu haben; er ist aber zu kurz in seiner Erklärung der wichtigen Worte, als daß sich seine Ansicht klar erkennen ließe.

möglich. Das siebente Capitel müßte mit V. 24. schließen und dann alles im Zusammenhange fortgehen; die strenge Folgerungspartikel ἄρα und das 8, 2. 3. folgende γάρ erlaubt unter keiner Bedingung, den Faden der Rede hier zu zerreißen. Was hat aber die Exegeten veranlaßt, so einstimmig in V. 25. dasselbe zu finden, was 7, 14—24. ausgesprochen ist, da doch handgreiflich die Worte etwas ganz anderes besagen? Man glaubte, weil oben auch von dem νόμος τοῦ Θεοῦ die Rede war (V. 23.), daß das νοΐ δουλεύω νόμῳ Θεοῦ identisch wäre mit dem συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ (V. 22.), und wieder das δουλεύω σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας, identisch mit dem früher (V. 15. 18. 23.) beschriebenen Herrschen des νόμος ἁμαρτίας. Allein das ist offenbar keineswegs die Meinung des Apostels!*) In dem Zustande, dessen Resultat erst die Erlösungsbedürftigkeit war, konnte der ganze Mensch, somit auch der νοῦς, dem Gesetze Gottes nicht dienen, das bessere Ich selbst ward gefangen genommen vom Gesetz der Sünde. Hier aber erscheint der νοῦς als befreit und dem Gesetze Gottes in dieser Freiheit dienend, nur die niedere Sphäre des Lebens bleibt dem Sündengesetz anheimgefallen. Da aber der νοῦς das herrschende Princip im ganzen Menschen ist, so herrscht in ihm und durch ihn auch Gottes Gesetz im ganzen Menschen, obgleich freilich immer noch etwas zu beherrschen und zu unterdrücken bleibt, nemlich eben das im sündigen Element noch befangene

*) Man könnte sagen, es heiße ja nicht: ἡ σὰρξ δουλεύει νόμῳ ἁμαρτίας, sondern ἐγὼ τῇ σαρκὶ δουλεύω ν. ἁ., es würde demnach das Ich ebenso, wie von V. 14—24., als der Sünde dienend gedacht. Allein es ist in V. 25. ἐγώ nicht, wie V. 9. in dem ἐγὼ ἀπέθανον, als Bezeichnung des Bessern im Menschen aufzufassen, denn dieses bedeutet der davon geschiedene νοῦς, welcher nun Gottes Gesetze dienen kann; sondern als Bezeichnung der Persönlichkeit überhaupt. Nun ist aber doch im Wiedergebornen das Fleisch nicht eines andern, sondern sein eigen Fleisch, sein alter Mensch, folglich bleibt er auch, bloß die σάρξ betrachtet, noch als Wiedergeborner dem Gesetz der Sünde unterworfen. Wichtig für das Verständniß der ganzen Stelle ist besonders Galat. 5, 17. und in diesem Verse vor allen die Worte: ἵνα μὴ, ἃ ἂν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε. Also auch hier setzt Paulus in dem Gläubigen die Möglichkeit des κατεργάζεσθαι, die dem bloß Erweckten fehlt.

Fleisch *). (Für εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ findet sich die Lesart χάρις τῷ Θεῷ, die indeß wegen geringerer kritischer Begründung der gewöhnlichen nachstehen muß. — Das διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ist nicht elliptisch zu fassen, etwa mit ergänztem ἐσώθην, sondern mit εὐχαριστῶ zu verbinden. Der Gott durch Christus dargebrachte Dank bezeugt die von Gott durch Christus gewirkte Erlösung. — Das αὐτὸς ἐγώ ist nicht zu fassen „ich selbst," sondern ego idem, „ich, der eine und selbige, habe ein zwiefaches Element in mir." Zwar hat αὐτός in dieser Bedeutung gemeiniglich den Artikel, aber hier ersetzt denselben das ἐγώ.)

8, 1. Wie das ἄρα οὖν nach der gegebenen Auffassung sich genau an den Dank für die erfahrene Erlösung anschließt, so wieder das ἄρα νῦν genau an die Schilderung des Zustandes des Wiedergebornen, in dem der Kampf zwar nicht aufgehört hat, aber ein siegreicher geworden ist. Diejenigen, welche die Erlösung erfahren haben, sind nun in Christo (οἱ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), d. h. sie sind durch reale geistige Gemeinschaft, durch das Inwohnen des Geistes Christi, wesentlich mit ihnen verbunden, Glieder seines Leibes geworden, und als solche sind sie von dem κατάκριμα, von dem die Sünder verwerfenden Gerechtigkeitsausspruch Gottes, befreit. Und zwar dieses nicht bloß im subjectiven Gefühl, so daß sie nun statt des Fluchs den Frieden Gottes empfinden, sondern auch objectiv, so daß ihr Verhältniß zu Gott,

---

*) Meyer wendet gegen meine Auffassung Folgendes ein: 1) Hätte Paulus, wenn er den bezeichneten Gedanken hätte ausdrücken wollen, den Satz umkehren müssen: ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῇ μὲν σαρκὶ δουλεύω νόμῳ ἁμαρτίας, τῷ δὲ νοῒ νόμῳ Θεοῦ. Keineswegs; nach dem Dank mußte zunächst der Fortschritt hervorgehoben werden, nun mit dem νοῦς dem Gesetze Gottes dienen zu können, das rückständige Leiden durfte nur nachgebracht werden. 2) Sey nach 8, 2. 3. der Erlöste ganz vom Gesetz der Sünde befreit; das ist falsch, der Wiedergeborne siegt im Kampf mit der Sünde, er herrscht über sie, aber er ist nicht von ihr los; diese gänzliche Lösung tritt erst mit der Verklärung des Todesleibes ein. 3) Wenn der Erlöste noch mit der σάρξ dem Gesetze der Sünde verfallen bleibe, könnte Paulus nicht 8, 1. sagen: οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα. Antwort, das kann Paulus deshalb mit Fug und Recht sagen, weil der Mensch nicht frei von der Verdammniß ist, um seiner subjectiven Beschaffenheit willen, sondern um des objectiven Werkes Christi willen, das er im Glauben ergreift.

und Gottes Stellung zu ihnen eine andere geworden ist. Die Gerechtigkeit Christi wird dem Gläubigen zugerechnet, so daß er angesehen wird, als wäre er Christus; er ist Gott werth um des Geliebten willen, dem er angehört, und dessen Leben in ihm wohnt. In gänzlichem Mißverständniß der Stelle bemerkt de Wette „die Genugthuungs- und Rechtfertigungslehre sey hier nicht einzumischen;" als wenn eine Darstellung der christlich religiösen Entwicklung möglich wäre, ohne daß jene Lehren die Wendepunkte in derselben bildeten! — Auffallend scheint hier nur, daß diese mit der erfahrenen Erlösung (νῦν) eintretende Veränderung in dieser Stelle von dem Zustand des Sünders abgeleitet wird, nicht von dem objectiven Erlösungs- und Versöhnungsact Christi, wie 3, 25. geschah. Allein diese Verschiedenheit der Darstellung erklärt sich leicht aus den verschiedenen Gesichtspunkten, die Paulus dort und hier bei seinen Schilderungen nahm. Dort sah er das Verhältniß ganz objectiv an, hier betrachtet er die subjective Aneignung jenes objectiven Hergangs. Seine Meinung ist daher keineswegs, daß von dem Zustande des Menschen die Vergebung der Sünden und die Befreiung von der Verdammniß bewirkt wird; das geschieht vielmehr allein durch den Opfertod des Sohnes Gottes; er will nur sagen, daß die subjective Aneignung dieser That Christi erst erkannt wird und erfolgt bei der thatsächlichen Erfahrung von seiner erlösenden Kraft. Die Ursache (Christi Tod) und die Wirkung (die Wiedergeburt des Menschen) sind daher im Leben nothwendig beisammen, nur in abstracter Betrachtungsweise lassen sie sich sondern und in ihren verschiedenen Beziehungen auffassen. Wollte man aber sagen, es bleibe doch auch für die Wiedergebornen noch ein κατάκριμα, da ihr σάρξ (und die damit verbundene ψυχή) noch dem Gesetz der Sünde unterworfen sey (7, 25.); so ist allerdings richtig, daß, wo Sünde ist, Verdammniß ist, und daß daher auch der Wiedergeborne der steten Wiederholung der Vergebung der Sünden bei vorkommenden Übertretungen, seyen sie auch vor Menschenaugen der unscheinbarsten Art (1 Joh. 2, 1.), bedarf *). Wie aber der ein-

*) Über die Sünden des Wiedergebornen drückt sich Luther treffend so aus: „wenn der Wiedergeborne nicht Sünde hätte, so käme er nicht so wohl

mal gepfropfte Baum ein veredelter heißt, mag auch derselbe noch Wasserschößlinge unterhalb des Pfropfreises treiben und dieses selbst sich noch wenig entwickelt haben; so heißt auch der Wiedergeborne vollkommen, rein, heilig, ohne Sünde, frei von aller Verdammniß, um der göttlich-reinen Natur des neuen Elements willen, das in ihn gekommen ist, mag dieses Element, das seinen neuen Entwicklungsgang in sich selbst hat, auch noch in den ersten Anfängen dieser Entwicklung begriffen seyn (1 Joh. 2, 13. 14.) und von den sich regenden Kräften der σάρξ zu Zeiten zurückgedrängt werden. So vereinigt sich das scheinbar Widersprechende, daß der aus Gott Geborne nicht sündigt, weil er nicht sündigen kann, und doch in dem alten Menschen des Wiedergebornen noch Sünde geschieht, die, weil der alte Mensch der seine ist, auch seine Sünde genannt werden muß. (Vergl. 1 Joh. 3, 9. mit 2, 1.) Ja, selbst wenn ein Wiedergeborner abfällt vom Glauben, so hat der Wiedergeborne als solcher nicht gesündigt, sondern der durch die Schuld des Menschen wieder mächtig gewordene alte Mensch hat den Keim des neuen Menschen wieder aus seinem Wesen verdrängt. Immer aber, auch bei der fortgeschrittensten Entwicklung des Wiedergebornen, ist der neue Mensch, der Christus in uns, nicht der Grund der Begnadigung, sondern nur das Kennzeichen derselben, was festgehalten werden muß, da er sich zu Zeiten dem Menschen ganz entzieht; der Grund der

---

hindurch. Denn so ich nicht die Sünde, das böse Leben und Gewissen, fühlte; so schmeckte mir nimmer die Kraft des göttlichen Wortes so wohl." Die Sünde muß also selber das Mittel werden, die Kraft Christi immer angelegentlicher zu suchen. Man könnte sagen, das sey eine gefährliche Lehre, da könne der Mensch es mit der Sünde leicht nehmen und die Gnade mißbrauchen! Allerdings ist das möglich; aber auf diese Möglichkeit hin hat es nichts desto weniger Gott gefallen, die Gläubigen vom Joch des Gesetzes zu befreien. Solche Tücke der Sünde, die das heiligste Geschenk Gottes mißbrauchen läßt, muß auch ans Tageslicht kommen. Der wahrhaft Wiedergeborne wird, wenn er Anklänge davon in sich verspürt, nur desto eifriger die Sünde verabscheuen; thäte er es nicht, so wäre er im Abfall vom Glauben begriffen. Der nur sich in Täuschung für wiedergeboren Haltende wird, wenn Aufrichtigkeit in ihm ist, dadurch aus seinem Irrthum aufgeschreckt. Der unaufrichtige Heuchler aber, der ruhig solchen frevelhaften Mißbrauch treiben kann, meint zwar, Gott und Menschen zu betrügen, betrügt aber eigentlich nur sich selber, und hat seinen Lohn dahin.

Annahme zu Gnaden bei Gott ist und bleibt der Christus für uns. (Was die Textesbeschaffenheit von 8, 1. anlangt, so hat nur die mißverstandene Erklärung von 7, 25. das wichtige νῦν, in οὖν verändern wollen können. Es bezeichnet dasselbe eben den neuen Zustand der Wiedergeburt und ist hier durchaus nothwendig. — Der Zusatz dagegen: μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα, [wofür sich in einigen kritischen Autoritäten auch bloß die erste Hälfte findet,] fehlt in den besten Codd. B C D F G und verräth sich überdies so deutlich als aus V. 4. entnommenes Glossem, wodurch ein Mißverständniß des οὐδὲν κατάκριμα verhütet werden sollte, daß er jedenfalls zu streichen ist. Sie sollen nemlich eine Bedingung hinzufügen und sind zu übersetzen: wenn sie anders nach dem Geist wandeln u. s. w. Sollten sie nemlich bloß den Charakter der Wiedergebornen bezeichnen, dann würden sie lauten: τοῖς οὐ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν κ. τ. λ.)

2. Die folgende Darstellung beschreibt dann, wie allgemein anerkannt wird, die Art und Weise, wie sich der Zustand des Wiedergebornen anders gestaltet. Nicht der Mensch selbst, sondern eine freimachende, das Band lösende Kraft, zieht ihn aus der αἰχμαλωσία der Sünde (vergl. 7, 23.), nemlich ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς. Wie Joh. 8, 36. der Sohn als der allein wahrhaft Freimachende erscheint, so heißt es auch hier: ὁ νόμος τοῦ πνεύματος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέ με. Christus wird hier nur deshalb in dem durch ihn gestifteten Gesetz des lebendig machenden Geistes aufgefaßt, um den Gegensatz mit dem Gesetz der Sünde und des aus ihr hervorgehenden Todes reiner heraustreten zu lassen. In dem Aorist ἠλευθέρωσε liegt hier nemlich nicht das Einmalige der That Christi angezeigt, sondern, wie de Wette richtig bemerkt, das Ergreifen des Erlösungswerkes Christi im Glauben. Die Möglichkeit dieses Ergreifens wird denn erst V. 3. auf die That Christi begründet. Beides aber, Leben und Tod, wird in seiner Absolutheit aufgefaßt, so wie Christus selbst das Leben heißt und die Auferstehung, als der Überwinder des Todes. (Vergl. zu Joh. 11, 25.) Wenn ferner dem πνεῦμα τῆς ζωῆς der Name eines νόμος beigelegt wird, so geschieht dies mit Rückblick auf 7, 22., wo von dem νόμος τοῦ Θεοῦ die Rede war, und im Gegensatz mit dem νόμος τῆς ἁμαρτίας. Es hat der Ausdruck seine innere Wahrheit; das Göttliche ist an sich das

Gesetzmäßige*), nur stellt es sich in Christo dem Menschen so dar, daß es für die Forderungen, die es aufstellt, gleich selbst die Kraft im Gefolge hat, denselben zu genügen. Die Gesetzerfüllung der Gläubigen ist daher nicht ihr eigenes Werk (weshalb sie auch kein Verdienst giebt), sondern Gottes Werk in ihnen (Ephes. 2, 8—10.) durch seinen lebendigmachenden Geist. Ob übrigens der Ausdruck ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς gefaßt wird gleich πνεύματος καὶ τῆς ζωῆς, oder als πνεύματος ζωοποιοῦντος ist in Beziehung auf den Gedanken im Wesentlichen gleich. Denn der Geist ist das wahre Leben und somit auch allein fähig, dasselbe mitzutheilen, den Tod selbst zu beleben.

3. Die Unfähigkeit des Gesetzes (als göttlicher Heilsanstalt), den Menschen von der Sünde zu lösen, machte, wie Paulus schon im Anfange des Briefes ausführlich dargethan hatte, den andern Weg nothwendig, nemlich die Sendung des Sohnes Gottes ins Fleisch, um die Sünde in ihrer Wurzel anzugreifen. (Τὸ ἀδύνατον ist als absoluter Accusativ zu fassen, „was die Unmöglichkeit des Gesetzes anlangt." — Ἐν ᾧ = בַּאֲשֶׁר „in dem, in wiefern," gleichbedeutend mit ἐφ' ᾧ, vergl. zu 5, 12. [Auch im classischen Sprachgebrauch vergl. Bernhardy's Syntax S. 211.] So findet sich noch ἐν ᾧ Hebr. 6, 17., aber nicht, wie de Wette meint, Hebr. 2, 18. 1 Petr. 2, 12., oder gar Joh. 16, 30.; in diesen Stellen ist es das Relativ mit der Präposition. — Bei Vollkommenen vermögte das Gesetz wohl etwas, aber die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur hindert seine Wirksamkeit. [Vergl. zu 7, 12. 13.]) In der Beschreibung der Sendung des Sohnes Gottes wird aller Nachdruck gelegt auf die Identität der menschlichen Natur, in der er auftrat, mit der unsrigen. Die Unfähigkeit des Gesetzes, wahre Heiligkeit hervorzubringen, lag nicht in ihm selbst (7, 12.), sondern in der verderbten menschlichen Natur, welche dem göttlichen Gesetz die Kraft raubte (ἠσθένει) **). Daher mußte diese sündliche Natur in Christi Per-

*) Das Gesetz, der innere Drang des Geistes ist, heilig zu seyn und heilig zu machen; das Gesetz des Fleisches ist, unheilig zu seyn und unheilig zu machen. Beide gelüstet stets wider einander (Galat. 5, 17.). Vergl. zu 3, 27. νόμος τῆς πίστεως.

**) Wenn Hebr. 7, 18. von einem ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές des Gesetzes die

son vernichtet werden im göttlichen Gericht (*κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί*). Auffallend scheint es aber, daß der Apostel hier den Ausdruck gebraucht *πέμψας τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν* (*υἱός* ist hier recht eigentlich von der ewigen göttlichen Natur des Sohnes gebraucht, und durch das *ἑαυτοῦ* soll die Größe der Liebe Gottes hervorgehoben werden,) *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, dadurch scheint nemlich die menschliche Natur Christi selbst als sündlich beschrieben zu werden. Allein hätte Paulus sagen wollen, daß Christi menschliche Natur, (denn *σάρξ* bezeichnet hier, wie Röm. 1, 4., synekdochisch die ganze Menschheit nach Geist, Seele und Leib,) sündhaft gewesen sey, wie die gefallene Menschennatur; dann hätte er schreiben müssen *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας*, nicht *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*. Auch Adam's Natur vor dem Fall war das *ὁμοίωμα* der jetzigen, durch den Fall ward der Mensch kein specifisch anderer, derselbe Mensch ward bloß corrumpirt. Hier lag es in der Tendenz des Apostels; zunächst die Verwandschaft der Natur Christi mit der unsrigen hervorzuheben, von der Differenz beider schweigt er daher. Dieselbe ist aber so aufzufassen, daß der Erlöser allerdings vor der Auferstehung kein *σῶμα τῆς δόξης* an sich trug, sondern ein *σῶμα ταπεινώσεως* (Phil. 3, 21.), das mit einer *ἀσθένεια τῆς σαρκός* (2 Kor. 13, 4.) behaftet war; aber doch war seine Menschheit frei von positiver Sündhaftigkeit, als aus dem h. Geiste erzeugt. Jene *ἀσθένεια* hat nun den Zweck, die Möglichkeit der Versuchung zu vermitteln (vergl. zu Mt. 4, 1 ff.), die der Herr bestehen mußte, um der Sieger über das Böse zu werden (Hebr. 2, 14. 17. 18. 4, 15.). So vereinigten sich in Christo die beiden gleich nothwendigen Momente, die Verbindung mit der Menschheit zu einer wahren Lebenseinheit und die Erhebung über die Menschheit, um sie aus ihrem Elende herausheben zu können. (*Ὁμοιότης* ist eigentlich, analog wie *ἁγιότης*, das Gleichseyn, und *ὁμοίωμα*, das Gleichgemachte, ein Bild. Paulus braucht es indeß auch gleich *ὁμοιότης*. So schon Röm. 1, 23.

Rede ist, so ist auch dieser Ausdruck nicht von der Natur des Gesetzes, sondern von seiner Wirkung zu verstehen, die kraftlos ist wegen der Sünde der Menschen. Deshalb nennt es Paulus Galat. 3, 21. *μὴ δυνάμενος ζωοποιῆσαι.*

5, 14. 6, 5. und noch Phil. 2, 7. — Jak. 3, 9. findet sich ὁμοίωσις. Eben so in den LXX. 1 Mos. 1, 26.) Wäre nun die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur nichts als ein bloßer Mangel, so hätte die Erfüllung der Menschheit mit dem Leben des Sohnes Gottes hinreichen können, sie zu verscheuchen. Da sie aber außer diesem Mangel an geistigem Leben auch eine reale Störung der Harmonie im Innern und Äußern ist, so war mehr als die bloße Menschwerdung erforderlich, nemlich die Tilgung der Schuld und die Restitution der Störung, durch Gründung eines Mittelpunktes, von dem eben so die Harmonie sich durch alle Lebenssphären ergösse, wie von Adam aus die Disharmonie sich ausgebreitet hatte. (Vergl. zu Röm. 5, 12 ff.) Dieser Gedanke ist aber nicht dem καὶ περὶ ἁμαρτίας aufzudrängen, welche Worte vielmehr in dem einfachen Sinn „um der Sünde willen," „in Anlaß der Sünde" mit dem Vorhergehenden zu verbinden sind, als Grund für die Sendung des Sohnes Gottes; sondern er liegt in dem κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί *). In dem περὶ ἁμαρτίας eine Beziehung auf den Opfertod Christi zu finden, so daß ἁμαρτία = אָשָׁם sollte Sündopfer bedeuten (vergl. zu 2 Kor. 5, 21.), ist durch nichts zu begründen. Die Schlußworte des Verses sprechen dagegen den stellvertretenden und versühnenden Tod des Heilandes aufs Bestimmteste aus. Offenbar nemlich sieht das κατέκρινε zurück auf das οὐδὲν κατάκριμα (8, 1.), so daß der Sinn der Worte dieser ist: sie trifft kein κατάκριμα, weil Er es übernahm; er steht also an Stelle der Menschheit, trägt, was sie treffen sollte und bewirkt so alles das, was das Gesetz nicht wirken konnte, welches alles die Versühnung Gottes in sich faßt. Wie also in der Sendung des Sohnes sich die Liebe Gottes aussprach, so in der Hingabe desselben seine Gerechtigkeit, während der Sohn die Barmherzigkeit repräsentirt, indem er sich freiwillig senden und in den Tod

*) Neander (apost. Zeitalt. B. II. S. 544. Note) erklärt das κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν durch: „er hob die Sünde auf, brach ihre Kraft," wobei er sich auf Joh. 12, 31. 16, 11. beruft, wo aber κρίνειν ganz eigentlich verdammen heißt. Neander wählt diese Erklärung deshalb, weil er ἀδύνατον τοῦ νόμου auf das κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν beziehen zu müssen glaubt, was aber keineswegs nöthig ist.

dahingeben ließ. Also wird der göttlichen Gerechtigkeit, wie es ihre Natur erfordert, durchaus genügt, und zugleich durch die Liebe eine sündige Welt gerettet. Denn die im Tode Christi verdammte Sünde ist nicht die Sünde einiger, sondern die Sünde der Welt, die der Herr in seinem Fleische (ἐν τῇ σαρκί scil. αὐτοῦ) trug, so daß die Worte dem Ausspruch Petri (1 Petr. 2, 24.) gleich stehen: τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον. Wie Christi Leiden und Christi Tod, Leiden und Tod der Gesammtheit (sofern sie im Glauben eins mit ihm wird,) seyn kann, wurde uns anschaulich nach der Idee der Repräsentation (vergl. zu 5, 12 ff.), der zufolge Christus nicht ein Mensch, sondern der Mensch, der reale Inbegriff der Totalität ist. Schwierig ist aber, in dem Heiligen die Sünde der Gesammtheit zu denken, so daß sie in ihm verdammt werden konnte; denn faßlich ist wohl, wie der Erlöser Repräsentant der heiligen Menschheit seyn konnte, aber nicht so klar ist, wie er auch die unheilige zu repräsentiren im Stande war, was doch aus jenem Satze zu folgen scheint. Da dies bei der Stelle 5, 12 ff. noch nicht in Erwägung gezogen ward, so dürfte vielleicht nachstehendes eine Erleichterung gewähren, um sich das Verhältniß zur Anschauung zu bringen. Wie in dem Wiedergebornen die Persönlichkeit nur Eine ist, diese Eine Person aber doch in sich den alten und neuen Menschen unterscheidet und zugleich beide als die ihrigen anerkennt, so repräsentirte Christus auch in seiner göttlich-menschlichen Personeinheit die Gesammtheit des ein Ganzes bildenden Geschlechts. In diesem Geschlecht stellen sich die Gegensätze des alten und des neuen Menschen als Richtungen des Guten und des Bösen dar, und in sofern Christus nun die untrennbare und untheilbare Gesammtheit repräsentirt, repräsentirt er auch in sich die Richtung der Sünde. Geistig war freilich sein heiliges Wesen von der Sünde total geschieden, und auch leiblich hing er mit der Welt der Sünde nur lose zusammen, indem der inwohnende Geist selbst sein σῶμα schon während seines irdischen Wandels von der ταπείνωσις des natürlichen Lebens zur δόξα des göttlichen allmälig erhob; allein so lose dieses sein Band mit der sündigen Welt an sich war, so innig ward es durch die Liebe, die das fremde

erfüllt mit dem eignen Wesen*). Und in Kraft dieser Liebe identificirte sich der Herr wesentlich mit der sündigen Menschheit, zu der er sich verhielt, wie ihr neuer Mensch zu dem alten. Wie demnach der neue Mensch im Wiedergebornen das Ich, das den alten Menschen noch an sich trägt, nicht von sich stößt, sondern sich eben wesentlich mit ihm identificirt und alles trägt, was das Nachschleppen des alten Menschen mit sich führt; so verstieß der Heiland in seinem Erdenwandel nicht die Menschheit, weil sie ihren alten Menschen, die böse Richtung, noch an sich hat, sondern er drang eben in ihren innersten Mittelpunkt ein, identificirte sich total mit ihr und trug zwar nun den ganzen Druck der Sünde der Welt und alle Folgen derselben, die die göttliche Gerechtigkeit über sie ergehen lassen mußte, aber er gewann gerade dadurch selbst die Widersacher, und wandelte so die Gesammtheit in sich selber um. Während Er also erst ward wie die Menschheit, ward nachher die Menschheit wie Er! Dieser Darstellung zufolge ist demnach das Auffichnehmen der Sünde der Welt von Seiten des Sohnes, oder das Auflegen der Sünde auf den Sohn (als das Opferlamm) von Seiten des Vaters, nicht als ein bloßer Willensact zu denken, der immer etwas Willkürliches behalten muß; sondern als etwas mit der Menschwerdung selbst Gegebenes. Dann

*) Das Geheimniß der Liebe, die in ein fremdes Wesen übergehen läßt und wird wie dieses, ohne seine eigene Natur aufzugeben, wird besonders Ephes. 5, 25 ff. vom Apostel Paulus unter dem Bilde der Ehe ausführlich behandelt. Durch die Kraft der Liebe ward Christus ganz wie die sündige Welt, so daß er, wie Luther sich ausdrückt, in Wahrheit sprechen konnte, „ich armer Sünder!“ und blieb doch seinem Wesen nach von der Sünde specifisch geschieden. Er tauschte nur mit der Menschheit, nahm ihre Sünde auf sich und schenkte ihr seine Gerechtigkeit und Seligkeit. Anschaulich wird die Möglichkeit eines solchen Tausches aus der Natur des Bösen. Christus könnte die sündige Menschheit nicht lieben als seine Braut, wenn sie substantiell die Sünde wäre; da aber die Sünde nur an ihr haftet, so liebt er den übrig gebliebenen Keim des Göttlichen in ihr. Wäre nun die Sünde ein bloßes μὴ ὄν, so wäre nicht abzusehen, wie die wesentliche Vereinigung mit diesem göttlichen Lebenskeim Christo Leiden und Tod bereiten konnte, faßt man aber die Sünde als reale Störung der ursprünglichen Harmonie des Lebens, so mußte nothwendig eine solche Vereinigung die Folge haben, daß der Erlöser von der ganzen Gewalt der Disharmonie getroffen ward, die die Sünde auf Erden erzeugt hatte.

hat dieser Vorgang in jeder That der barmherzigen Liebe sein Analogon. Wer einem unter schwerer Last Keuchenden helfen will, muß unter dieselbe treten und selbst ihren ganzen Druck tragen; oder, um ein Beispiel von geistigen Verhältnissen zu geben, wer den Negern oder einem andern rohen Volke das Heil in Christo bringen will, muß in ihre Noth hineingehen, muß alle Last ihres verderbten sündigen Wesens tragen, muß gleichsam erst werden wie sie, um sie sich ähnlich zu bilden. So senkt sich auch der Herr vom Himmel in die sündige Menschheit hinein und trägt ihre Sünde mit allen ihren Folgen, unter denen der Tod die schwerste ist, wesentlich. (Die Beziehung von V. 3. auf den thätigen Gehorsam Christi kann nur auf gewaltsame Weise in den Worten nachgewiesen werden. Die Verbindung ist nemlich einfach diese. Was das Gesetz nicht konnte, kann Christus. Das Gesetz vermogte das *κατάκριμα* nicht wegzunehmen, es vermehrte vielmehr dasselbe nur, Christus nimmt es aber hinweg, indem er es selbst auf sich nimmt; das geschieht durch seinen stellvertretenden, sühnenden Opfertod. Allerdings liegt darin nun auch, daß Christus die absolute Gerechtigkeit gründete, sonst würde sich das *κατάκριμα* in den Menschen immer wieder erzeugt haben; aber dies ist hier nicht der Hauptgedanke, V. 4. tritt dagegen der thätige Gehorsam bestimmt heraus. Höchstens ließe sich sagen, daß, wie stets vom Leben Christi gesagt werden muß, daß sich leidender und thätiger Gehorsam in jedem Augenblicke in ihm durchdringen, so auch hier sein Hingeben in den Tod die höchste Activität voraussetzt. — Bei dem *ἐν τῇ σαρκί* braucht man nicht gerade *αὐτοῦ* zu ergänzen, aber freilich darf auch nicht *τῶν ἀνθρώπων οὖσαν* supplirt werden. Der Ausdruck umfaßt vielmehr Christi und der Menschen Fleisch zusammen. Er repräsentirte die Totalität, was daher an ihm vorging, ging wesentlich auch an allen vor. Inzwischen fordert doch der vorherrschende Gedanke, zunächst den Satz so vervollständigt aufzufassen: *Θεὸς κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἀνθρώπων ἐν σαρκὶ Χριστοῦ.*

4. Unmittelbar reiht sich nun an die Beschreibung des Weges Gottes in der Sendung Christi die Schilderung der Wirksamkeit desselben an; was das Gesetz nicht konnte, vermag das Evangelium, indem es die Sünde verdammt, nemlich den Zustand wahrer Heiligkeit im Menschen hervorzurufen. Offenbar ist

die Meinung des Apostels dem Zusammenhange zufolge nun nicht die, daß dieser Zustand Bedingung der Theilnahme an Christi Wort sey, sondern Folge. Er setzt schon das περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα voraus, dieses aber wieder die Erfahrung der erlösenden Kraft Christi (7, 25.). Aber so gewiß die katholische Auffassung falsch ist, so gewiß ist auch die Übertreibung der evangelischen Erklärung zu verwerfen, wornach die Heiligung als ganz losgelöst von der Sündenvergebung gedacht wird. Nach der ächten Lehre der Reformatoren, die auf dieser apostolischen Stelle beruht, geht die Heiligung des Lebens mit der Aneignung des Werkes Christi nothwendig (wenn auch anfangs nur dem Keime nach,) über, aber nicht als gesetzte Bedingung, sondern vielmehr als Folge der in freier Gnade bedingungslos ertheilten Vergebung. (Das πληρωθῇ ἐν ἡμῖν deutet unverkennbar darauf hin, daß die Heiligung des Lebens kein eignes Werk des Menschen ist, sondern daß Gott in Christo sie im Menschen vollzieht, es darf daher auch nur ergänzt werden δι' αὐτοῦ. Nicht wir erfüllen das Gesetz, sondern Christi Werk ist unser Werk, durch seinen Geist theilt er seine Gerechtigkeit und Heiligkeit uns mit. Ganz nach 8, 30. ist demnach in Christi Leben die Vollendung jedes Einzelnen als bereits vollzogen zu denken, wie in seinem Tode die Sünde jedes Einzelnen als verdammt erscheint. — Der Ausdruck δικαίωμα τοῦ νόμου faßt alles zusammen, was das Gesetz in irgend welcher Hinsicht fordern kann, es ist die absolute δικαιοσύνη als Befehl Gottes gedacht. — Der Zusatz τοῖς μὴ κατὰ σαρκὰ κ. τ. λ. soll aber die ἡμεῖς näher bestimmen, so daß der Sinn ist: diese Wirkung der Erscheinung Christi gilt nur für die, welche nach dem Geist wandeln, also 7, 25. an sich erfahren haben. Zwar ist Christi Werk für alle berechnet, es offenbart sich aber doch erst in seiner heiligenden Wirksamkeit, wenn der Mensch es sich persönlich zueignet.)

5. 6. Diesen Zustand des κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν beschreibt Paulus nun näher an seinem Gegensatz. Er ist es nemlich, in dem der Gläubige hienieden verharrt bis zu seiner leiblichen Verklärung (8, 11.), denn ist auch der Zustand einer Steigerung in sich selbst fähig, so kann der Mensch doch in diesem Erdenleben nie über ihn hinauskommen. Seine Eigenthümlichkeit erkennt man aber am besten an dem κατὰ σαρκὰ περιπατεῖν = τὰ τῆς

σαρκὸς φρονεῖν, = φρόνημα τῆς σαρκός, = ἐν σαρκὶ εἶναι (V. 9.), und = κατὰ σαρκὰ ζῆν (V. 12.). Alles dieses ist Folge des κατὰ σαρκὰ εἶναι, welcher Ausdruck gleichbedeutend ist dem γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκός (Joh. 3, 6.). Gewiß will der Apostel darunter kein Lasterleben verstanden wissen, sondern eben den 7, 14—24. geschilderten Zustand, da der νοῦς gefangen genommen wird von dem Gesetz der Sünde in der σάρξ. Darauf deutet das οὐδὲ γὰρ δύναται (8, 7.), in Verbindung mit dem ἀδύνατον τοῦ νόμου (8, 3.), ganz unverkennbar hin. Dann aber ist das περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα = φρονεῖν τὰ τοῦ πνεύματος = φρόνημα τοῦ πνεύματος = ἐν πνεύματι εἶναι (V. 9.), und = πνεύματι ἄγεσθαι (V. 14.), (alles dieses ist aber Folge des κατὰ πνεῦμα εἶναι, welcher Ausdruck gleichbedeutend ist dem γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος Joh. 3, 6.), eben der 7, 25. beschriebene Zustand, in dem der νοῦς dem göttlichen Gesetz dienen kann, und nur die σάρξ dem Gesetz der Sünde unterworfen bleibt. Das Wandeln nach dem Geist schließt daher Anfechtungen von Seiten der Sünde, Versuchungen vom Fleisch nicht aus, auch sind einzelne geringere Übertretungen dadurch nicht geleugnet (1 Joh. 2, 1.); aber es wird die Richtung des ganzen Innern auf Gott und der Sieg über die Sünde im Wesentlichen und Ganzen dadurch behauptet. Das Fortschreiten im neuen Menschen, das sich Entwickeln im Wandel im Geiste, ist überall nicht zu denken als ein allmäliges Übergehen des alten Menschen in den neuen, oder als eine stetig fortschreitende Verwandlung jenes in diesen; sondern wie in der Gesammtheit der Menschheit das Unkraut sich entwickelt neben dem Weizen, und Gutes und Böses sich in parallelen Reihen vollendet, so bleibt auch der alte Mensch bis zuletzt neben dem neuen Menschen, und es darf sich nicht etwa zwischen demselben, je weiter die geistige Entwicklung vorschreitet, eine um so größere Annäherung einstellen, sondern umgekehrt, wie Geist und Fleisch stets wider einander gelüstet, so muß auch den Christus in uns mehr und mehr wider den alten Adam gelüsten. Die richtige Auffassung dieses Verhältnisses ist deshalb von höchster Wichtigkeit, weil sich nach der Anschauung, die der Wiedergeborne davon in sich trägt, sein ganzes Heiligungsstreben gestaltet. Sucht er den alten Menschen in sich allmälig zu bessern und rein zu waschen, so unternimmt er nicht nur eine

völlig vergebliche Arbeit, sondern er ist auch in steter Gefahr, unter das Gesetz zurückfallen, wie es den Galatern begegnete; ja dieses Streben ist selber eigentlich schon der beginnende Rückfall. Der alte Mensch kann nicht geheiligt, sondern er muß gekreuzigt, d. h. in Selbstverleugnung in den Tod gegeben werden *). Vom Geist aus muß demnach ein beständiger Krieg gegen das Fleisch und seine Lüste unterhalten werden. Dieser Kampf aber ist nur die negative Seite im Leben des Wiedergebornen; die positiv sein neues Leben fördernde Thätigkeit ist die stete Erhaltung des Umgangs mit dem Urheber und der bleibenden Quelle dieses neuen Lebens. Dadurch empfängt er fort und fort das πνεῦμα von oben, und der aus Gnade geborne Mensch lebt und wächst auch fort und fort in Gnade und durch Gnade. So theilt der Mensch recht Gesetz und Evangelium; der neue Mensch lebt im Evangelium, dem alten wird das schärfste Gesetz vom neuen gegeben und ohne unter dem Gesetz zu seyn, ist der Mensch so doch nicht ohne Gesetz, sondern lebet mit dem Gesetze Gottes, dessen freilich nur der alte Mensch bedarf, denn der neue hat es in seiner Natur selbst, er kann nicht sündigen (1 Joh. 3, 9.), so wenig als die Sonne verfinstern kann. Vom menschlichen Standpunkte angesehen bleibt übrigens für jeden Wiedergebornen auf jedem Punkte der Entwicklung, auch auf dem höchsten, noch die Möglichkeit des Abfalls, d. h. das Verdrängtwerden des neuen Menschen durch den alten; allein eben so entschieden müssen wir sagen, vom göttlichen Standpunkte angesehen, ist es unmöglich, daß die Auserwählten Gottes von der Sünde überwältigt werden könnten. Wäre es nemlich bei Einem möglich, so auch bei allen, und dann würden Gottes Pläne abhängig von der menschlichen Treue; es könnte geschehen, daß die ganze Welt abfiele. Das ist natürlich undenkbar und unmöglich (Mt. 24, 24)! Wie in der Versuchung Christi daher, so durchdringen sich auch in den Wiedergebornen Freiheit und Nothwendigkeit, über deren Ver-

*) In diesem geistlichen Tode des alten Menschen behält das Gesetz des A. Bundes sein volles Recht, wenn es den Tod des Sünders fordert. Der gnädige und gerechte Gott vollzieht sein strenges Gericht aber so, daß er das Leben selbst zum Tödtenden macht, so daß der im alten Menschen Sterbende eben in diesem Tode erst das wahre Leben findet.

hältniß zu Cap. 9. und 11. ausführlicher geredet werden wird. (In dem φρονεῖν, φρόνημα, ist eben die zuständige Richtung des ganzen Innern auf etwas ausgedrückt; diese bestimmt allein die wahre Beschaffenheit des Menschen. [Vergl. meine opusc. theol. pag. 159.] Zu 8, 6. vergl. man die Parallele 6, 23., wo nur ζωή allein steht, während hier noch εἰρήνη damit verbunden ist.)

6—8. Der Grund, weshalb die fleischliche Gesinnung den Tod wirkt, ist aber kein anderer als dieser, weil diese Gesinnung von Gott (der Quelle des Lebens) scheidet. Dem Heiligen kann nur das Verwandte gefallen, die fleischliche Gesinnung vermag aber nichts Gott gefälliges zu erzeugen, ihre guten Werke selbst sind ihm ein Greuel, weil sie aus unlautern Motiven der Selbstsucht kommen. Von sich selbst kann sich aber keiner selbst losmachen, es muß eine höhere Liebe kommen, die ihn mehr anzieht, als sein Ich. Der Begriff der ἔχθρα darf nicht gemildert werden. Der Fleischliche haßt Gott, denn er sieht in ihm nur den Räuber seiner Lust; und Gott haßt ihn nach seiner Heiligkeit; die beiden sind durchaus und unversöhnlich wider einander. Damit aber haßt Gott nicht den Menschen als solchen, den liebt er vielmehr, aber er haßt die Sünde an ihm. Dieser heilige Haß geht auf den Wiedergebornen über; er haßt in sich und andern die Sünde und die fleischliche Gesinnung, ohne die Menschen zu hassen. (Das sich im νοῦς dem göttlichen Gesetze nicht unterwerfen können [8, 3.], ist die Ursache des Streites [7, 23.], somit des Unfriedens. Das das Gesetz erfüllen können [8, 4.] hat Gottes Wohlgefallen, als sein eignes Werk und giebt der Seele den Geschmack des Friedens mit Gott. — V. 8. bildet δέ keinen Gegensatz, sondern führt denselben Gedanken nur fort.)

9. Hierauf macht denn der Apostel den Übergang zu seinen Lesern, welche er natürlich als Wiedergeborne behandelt, die nach dem Geiste wandeln. Wenn nemlich εἴπερ einen Zweifel auszudrücken scheint, so ist das eben nur scheinbar, indem es hier nicht gleich si modo, sondern als siquidem, als sichere und gewisse Voraussetzung zu fassen ist. (Vergl. darüber Hartung's Partikellehre Th. I. S. 327 ff. 344 ff., wo πέρ in seinem Verhältniß zu γέ in seiner Grundbedeutung trefflich entwickelt ist.) Das Seyn des Geistes im Gläubigen wird als ein οἰκεῖν desselben aufgefaßt, ähnlich wie 7, 18., wo von dem οἰκεῖν der Sünde im

Fleisch die Rede war. Der göttliche Geist wohnt natürlich in dem ihm verwandtesten Theil der menschlichen Natur, im πνεῦμα oder νοῦς. Das οἰκεῖν steht aber dem flüchtigen Durchziehen und Durchhauchen des Geistes entgegen, wie es sich im A. T. in den Propheten darstellt, wofür das Wort φέρεσθαι gebraucht wird (2 Petr. 1, 21.), als Gegensatz von dem neutestamentlichen ἄγεσθαι (V. 14. Galat. 5, 18.), wodurch das stetige, unabgebrochene Fortwirken des im Innern wohnenden Geistes bezeichnet wird, das Leben Christi in uns Galat. 2, 20. Das οἰκεῖν ist daher gleich dem Johanneischen μένειν (vergl. zu Joh. 1, 33. im Commentar) und ἔχειν πνεῦμα, das in unserm Verse vorkommt. Der Mensch erscheint in dem letztern Ausdruck gleichsam als der Inhaber und Herrscher des Geistes, der doch ihn auch wieder hat und in seinem Innersten beherrscht, aus welcher Idee das ἔστιν αὐτοῦ am Schluß unseres Verses zu erklären ist; Christi seyn soll nemlich heißen sein Glied seyn, von ihm beherrscht, geleitet werden. Der Gegensatz wäre εἶναι διαβόλου, vergl. zu Joh. 8, 44. In der That aber besitzt auch der Mensch den Geist in seinem Innern, (wie der Mann zwar Herr des Weibes ist, aber doch das Weib auch den Mann besitzt,) in sofern nemlich, als er durch Untreue ihn verscheuchen kann, ja in sofern er die Befugniß hat, diesen Geist zweckmäßig zu leiten (1 Kor. 14, 32.). Auf diese Möglichkeit des Abfalls deuten die Worte: εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, von ganz Ungläubigen kann nemlich hier die Rede nicht seyn; also entweder von Abtrünnigen, oder mindestens von solchen, die zwar im Kampf gegen die Sünde stehen, aber die erlösende Kraft Christi (7, 25.) noch nicht erfahren haben. Jedenfalls sollen die Worte die Mahnung enthalten, sich die Wohlthaten Christi nur dann zuzueignen, wenn man sich durch Glauben und den im Glauben empfangenen Geist als Glied am Leibe Christi weiß. Natürlich ist aber der Besitz dieses Geistes Christi nicht nach dem bloßen Gefühl (der angenehmen Empfindung der Nähe Gottes, des Trostes, der geistlichen Freude,) abzumessen, denn dasselbe ist zu flüchtig und auch bei großer Dürre und Trockenheit kann doch der Gnadenstand ganz unverletzt seyn, ja im Fortgange des innern Lebens verlieren sich fast immer die süßen Empfindungen der ersten jungen Liebe; sondern nach seinen realen Wirkungen und Früchten. Bemerkt der Mensch die

nicht in sich, und mehren und verstärken sich wohl gar zugleich die Versuchungen, so befindet er sich jedenfalls in einem bedenklichen angefochtenen Zustande. (Zu bemerken ist, daß der Apostel von V. 8—11. sechsmal hinter einander δέ gebraucht. Die Ausdrücke πνεῦμα Θεοῦ und Χριστοῦ wechseln [vergl. noch V. 11. 14.], es hätte auch πνεῦμα ἅγιον stehen können [vergl. V. 16.]. Denn Vater, Sohn und Geist sind Eins, wenn gleich nicht Einer „ich bin im Vater, und der Vater ist in mir," spricht der Herr. [Vergl. den Commentar zu Joh. 10, 30. 14, 10.] Bei der ganzen Darstellung steht dem Apostel als Hintergrund vor der Seele, wer nicht Christi ist, gehört dem Reiche der Finsterniß an. Selbstständig kann der Mensch seiner ganzen Beschaffenheit nach nicht seyn; zwischen Licht und Finsterniß kann er nicht stehen, er muß sich immer zu dem Einen oder dem Andern neigen. [Vergl. zu Joh. 8, 44.])

10. 11. Zum Schluß endlich zeigt der Apostel hin auf die höchste Stufe der Vollendung des individuellen Lebens, auf die Verklärung des Leibes. Wie es im Paradiese hieß, „wenn du von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen ißt, wirst du des Todes sterben," so bringt der Genuß vom wahren Baum des Lebens, von Christo, wieder zum vollen Leben, auch der Leiblichkeit*). Unsere Stelle hat ihren Commentar in Joh. 6., wo Christus als die ζωή nach allen Beziehungen hin sich darstellt, auch der Leiblichkeit. Was daher beim Übergange in den Zustand der Wiedergeburt (7, 25.) noch zurückblieb, das δουλεύειν τῇ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας, das wird hier gleichfalls als überwunden betrachtet; auch der Leib erfährt die Erlösung (8, 23.). Da hier σῶμα statt des frühern σάρξ steht, so ist klar, der Apostel meint allerdings die materielle Seite des menschlichen Daseyns, natürlich

*) Treffend bemerkt de Wette z. d. St. „es ist hier von einem innern leiblich-geistigen Proceß die Rede, nicht von einem von außen kommenden Ereigniß, wie man die Auferstehung gewöhnlich auffaßt." Allerdings, ohne diese Auffassung ist die biblische Lehre von der leiblichen Verklärung, die stets als hienieden schon vorgehend dargestellt wird (vergl. besonders zu 2 Kor. 4, 10. 11.) durchaus unverständlich. Dieses in allmäligem Proceß sich gestaltende Leben der verklärten Leiblichkeit tritt aber wie durch einen Blitzschlag an vielen zugleich in die Erscheinung (1 Kor. 15, 52.) und so stellt sich die Auferstehung der Todten dar.

aber in der Einheit mit dem ganzen psychischen Leben, ohne das ist weder σῶμα noch σάρξ, sondern κρέας da. Heißt aber das σῶμα hier νεκρόν, so versteht sich von selbst, daß dieser Ausdruck nicht absolute Todtheit bedeuten soll, denn er soll ja eben den lebendigen Leib in seiner natürlichen Beschaffenheit beschreiben; er ist vielmehr zu fassen wie 7, 8. ἁμαρτία νεκρά. Die ἁμαρτία heißt todt, weil sie sich noch nicht in ihrer wahren Natur äußert und kund giebt, so auch der Leib, der nach seiner ursprünglichen Bestimmung etwas weit Herrlicheres ist, als er sich jetzt zeigt. Man kann daher auch nicht sagen, daß νεκρός = θνητός stehe; der letztere Ausdruck steht in seinem eigentlichen physischen Sinn, wornach nur das Lebende sterblich seyn kann, der erstere aber steht in tropischem Sinn. Deshalb würde die Stelle ganz verkehrt werden, wenn man statt νεκρόν setzen wollte θνητόν. — Für diesen sündhaften Zustand ist freilich die Todtheit des Leibes in sofern wieder gut, als sie die Reizbarkeit für die störenden und schmerzlichen Eindrücke der Außenwelt mindert, (weshalb die edlere leibliche Natur Christi sein Leiden steigern mußte,) allein ein höchst unvollkommener Zustand bleibt es immer, der überwunden werden muß. Sichere Bürgschaft für die Verklärung der eigenen Leiblichkeit giebt nun das Bewußtseyn der dem Geiste Gottes inwohnenden Erweckungskraft, die sich in der Erweckung Christi von den Todten bewährt hat. Übrigens stellt hier der Apostel die Auferstehung so dar, als wäre sie bloß etwas den Heiligen zu Theil werdendes, als gäbe es keine Auferstehung der Bösen. Man könnte allerdings hier sagen, Paulus handelt bloß vom Entwicklungsgange der Gläubigen, von den Bösen ist hier gar nicht die Rede; allein durch die gleiche Darstellung 1 Kor. 15, 22., wo doch der Blick des Apostels alle Menschen zu umfassen scheint, und durch den Umstand, daß er nie der Auferstehung der Bösen Erwähnung thut und nur einmal der ewigen Verdammniß (2 Thess. 1, 9.), wird die Sache schwieriger. Doch kann die Schwierigkeit erst bei der angeführten Stelle aus dem ersten Briefe an die Korinther weiter besprochen werden. (Über die Lehre vom verklärten Leibe vergl. man das Nähere zu 1 Kor. 15. 2 Kor. 5. Vorläufig war schon die Rede davon zu Joh. 6. und bei der Auferstehungsgeschichte. — Durch die Lesarten ζῶν, ζῇ, sollte der Gegensatz mit νεκρόν bestimmter hervorgehoben werden; eben des-

halb ist aber ζωή sicher die ursprüngliche Lesart. — Es hätte auch δι' ἁμαρτίας und διὰ δικαιοσύνης heißen können, der Accusativ hebt nur weniger das Mittel hervor, als das Daseyn, „um der im Leibe vorhandenen Sünde, um der vom νοῦς mitgetheilten Gerechtigkeit willen." — Δικαιοσύνη ist auch hier der Zustand des δίκαιον εἶναι, das δικαιωθῆναι. — Ζωοποιεῖν wird von der leiblichen Erweckung nach 1 Kor. 15, 22. gebraucht. — Auch am Schluß von V. 11. hat der text. rec. die leichtere Lesart des διά c. genit. Den Accusativ haben aber DEFG, mehrere Übersetzungen und viele Kirchenväter. Lachmann hat sich, wie Knapp, für die gewöhnliche Lesart entschieden, Griesbach, Koppe, Rückert, Reiche, entscheiden sich dagegen für den Accusativ. Dies letztere halte ich auch für angemessener, aber nicht sowohl, weil ich den Genitiv aus dogmatischen Gründen, wie Reiche, entstanden ansehe, [um den h. Geist als selbstständiger wirkend darzustellen,] sondern einfach um des Zusammenhangs willen, in Verbindung mit den stärkern kritischen Autoritäten und der scheinbaren Erleichterung bei Annahme des Genitivs. Der Accusativ stellt die Inwohnung des Geistes als Bürgschaft der einstigen Verklärung des Leibes dar, und das geht in den Ideengang Pauli am besten hinein. — Ἐνοικέω findet sich noch 2 Kor. 6, 16. Kol. 3, 16. von dem geistigen Durchdringen des menschlichen Geistes vom göttlichen. Natürlich ist hierbei alles Materielle auszuschließen, allein auch das Reale festzuhalten; solche Ausdrücke sind nicht auf bloße orientalische Phrasen zu reduciren, vielmehr haben sie Leben und Wesen. So gewiß der Geist immateriell ist, aber doch real im materiellen Leibe wohnt, so gewiß durchdringt und vereinigt sich der göttliche Geist mit dem menschlichen, ohne sein Wesen zu vernichten, oder seine innern Gesetze zu verwirren, denn der menschliche Geist ist eben das Organ für den göttlichen, und es ist ein verkehrter Zustand, [die Sünde,] wenn er nicht in ihm wirkt. Wir haben zu wenig Kenntniß von der Substanz des Geistes, um uns solche Durchdringung des Geistes vom Geiste recht klar zu machen, inzwischen bietet die Natur nicht zu verwerfende Analoga im Materiellen dar, z. B. die Durchdringung von elektrischen oder magnetischen Strömen.)

12. 13. Diese Verse unterbrechen scheinbar den Zusammenhang, V. 14. geht die Rede, genau an das Vorhergehende sich

anschließend, wieder fort. Sie machen den Eindruck von einem Ansatz zu einer Paräneſe, die nicht vollſtändig ausgeführt wird. Inzwiſchen dürfte ſich ein ſehr genauer Zuſammenhang ergeben, wenn man nur das μέλλετε ἀποθνήσκειν und ζήσεσθε beſtimmt auf die Verklärung des Leibes bezieht, ſo daß der Sinn ſich folgendermaßen geſtaltet: „da uns ſolche Herrlichkeit (der leiblichen Verklärung) bevorſteht, ſind wir um ſo mehr verpflichtet, nach dem Geiſt zu leben, um nicht ſolcher Verklärung verluſtig zu gehen, ſondern ſie zu empfangen.“ Dann würde ſehr paſſend „das Tödten der Geſchäfte des Leibes“ die fortſchreitende leibliche Heiligung bezeichnen, welche als Mittel der leiblichen Verklärung gedacht wird. Und in dem Sterben und Leben wäre nicht bloß das allgemeine unſelig und ſelig ſeyn angedeutet, (was nach dem ſpeciellen Verklärtwerden des Leibes etwas ſehr Mattes haben würde,) ſondern das Erlangen und Verlieren dieſer Gnade der leiblichen Verklärung herausgehoben. Daß nun ζῆν die Verklärung bezeichnen ſoll, kann keine Schwierigkeit machen, denn ſie iſt in der That die Spitze des Lebens, und Joh. 6, 40. und öfter ſteht daher ζωὴν αἰώνιον ἔχειν gleichbedeutend mit der Auferweckungsfähigkeit am jüngſten Tage. Schwieriger könnte aber ſcheinen, daß μέλλετε ἀποθνήσκειν heißen ſoll: „ihr werdet nicht die Auferſtehung erlangen.“ Erwägt man indeß, daß auch Joh. 6, 50. μὴ ἀποθανεῖν gleichbedeutend ſteht mit der ἀνάστασις ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, folglich ſterben gleich nicht zur Auferſtehung gelangen, genommen wird, und daß ferner der Apoſtel ſich die Zeit der Wiederkunft nahe dachte und hoffte noch leiblich überkleidet zu werden (2 Kor. 5, 2 ff.); ſo darf ohne Bedenken das leibliche Sterben des Fleiſchlichen mit dem Verluſt der leiblichen Verklärung ſynonym genommen werden, und anders kann es hier nicht gefaßt werden, ſoll ein ſtrenger Zuſammenhang dieſe Verſe mit dem Vorhergehenden und Folgenden verknüpfen. Die bloß im allgemeinen gehaltene Bemerkung, daß die nach dem Fleiſche wandeln, ſterben, wäre nach den ſpeciellen, unmittelbar vorhergehenden und nachfolgenden Gedanken gar zu matt, und nichts als eine Wiederholung des 8, 6 ff. Geſagten. (Vergl. über ὀφειλέτης zu 1, 14. Das Schuldverhältniß bezieht ſich auf die mit Chriſto eingegangene Verbindung. [Vergl. 6, 18.]. — Die πράξεις bezeichnen hier die einzelnen ſündlichen Richtungen des

alten Menschen, gleichsam seine Glieder, die gekreuzigt werden müssen [Galat. 5, 24.]. Das Leben des Wiedergebornen soll demnach, wie schon bemerkt wurde, ein allmäliges Kreuzigen des alten Menschen seyn, nicht ein Bessern desselben, im neuen Menschen allein ist das heilige, aber geschenkte, Leben. So wird der Mensch vollkommen, und bleibt doch arm in Demuth, denn was er hat, ist Gottes Werk, nicht sein Eigenthum. — Die Lesart σαρκός ist dem Sprachgebrauch scheinbar gemäßer als σώματος, aber eben deshalb ist sie gewiß bloße Correction. Paulus braucht in solchen Verbindungen auch σῶμα, vergl. 7, 24.)

14. 15. Auf die ungezwungenste Weise schließt sich nun nach der gegebenen Fassung der Worte der vorhergehenden Verse das Folgende an. Das Tödten der Geschäfte des Fleisches ist ein Geleitetwerden vom Geist, somit nicht, (wie das frühere 7, 14—24. geschilderte Streben,) eine ängstliche Gesetzesarbeit, sondern ein Wirken in freudigem Geist, gleichsam für die eigne Sache, wie die Söhne des Hauses für sich arbeiten in den Geschäften des Vaters. Man verleugnet sich nicht, um dadurch selig zu werden, sondern weil man aus Gnaden selig ist in Hoffnung (8, 24.). Die Theilnahme an den Mühen des Sohnes Gottes κατ' ἐξοχήν, verbürgt denn auch die Theilnahme an seiner Herrlichkeit, d. i. an der gänzlichen Vollendung, der Verklärung selbst des Leibes (8, 17. 23.). Vom Fleisch Geborne sind Fleisch, vom Geist Geborne sind Geist (Joh. 3, 6.), alle πνευματικοί daher, im wahren Sinne des Wortes, sind Kinder Gottes, des absoluten πνεῦμα (Joh. 4, 24.). So kommt Paulus ganz folgerichtig auf den Begriff der υἱοὶ Θεοῦ, den er bis V. 17. festhält als Faden seiner Argumentation, und auch in dem folgenden wichtigen Abschnitt (von 8, 18. an) noch verfolgt. Das ἄγεσθαι πνεύματι Θεοῦ ist demnach nicht zu verstehen von dem Einwirken einer fremden, gleichsam von Außen Anstoß gebenden Kraft, sondern es ist zu denken als das Element des Lebens, als Charakter und Wesen bestimmend, so daß Gottes Geist da, wo er wirkt, auch zeugt, nemlich ein höheres, himmlisches Bewußtseyn, einen Gottesmenschen, Gottessohn *). Diese Gottessohnschaft

*) Vergl. als Parallele den Ausspruch Olympiodor's (comm. in Plat. Alcib. p. 123. edit. Creuzer.): κρεῖττον τὸ θεόθεν ἄγεσθαι, ἢ ὑφ' ἑαυτοῦ.

empfangen aber die Menschen bloß als eine abgeleitete, von dem ursprünglichen Sohn, dem Logos, dem μονογενής und πρωτότοκος (8, 29.). Über den Unterschied von ἄγεσθαι (Galat. 5, 18.) und φέρεσθαι (2 Petr. 1, 21.) war schon oben (zu V. 9.) die Rede. Hier aber stellt Paulus nicht das Bleibende der Geisteswirkung im N. T. dem Wechselnden des A. gegenüber, sondern die Knechtschaft der Freiheit oder Sohnschaft. Im alten Bunde tritt nemlich Gott, als das dem Sünder fremde, außer der Menschheit lebende, heilige, gerechte Princip, mit seinen strengen Forderungen dem Menschen gegenüber und weckt den φόβος τοῦ Θεοῦ, der Weisheit Anfang (Ps. 111, 10.); im N. T. dagegen erscheint Gott in Christo mit der Menschheit innigst verbunden und verwandt, er weckt daher die Liebe, welche in ihrer Vollendung alle Furcht verscheucht (1 Joh. 4, 18.) und nicht bloß fordert, sondern auch giebt, was sie fordert. Gott giebt aber nichts Geringeres als sein eignes Seyn und Wesen, weil ihm nichts genügt, als Er selbst; daher ist der Zustand der Freiheit in der Liebe identisch mit der Sohnschaft. Als Geist aus Geist geboren sind daher die Gläubigen des N. T. größer als die Größesten, die von Weibern geboren sind (Mt. 11, 11.), nemlich Kinder der himmlischen Mutter, des obern Jerusalems (Galat. 4, 26.). (Über υἱὸς Θεοῦ vergl. man die Bemerkungen zu Lc. 1, 35. Es unterscheidet sich der Ausdruck von τέκνον Θ. [V. 16. 21.] nur dadurch, daß er bestimmter das entwickelte Bewußtseyn über die Sohnschaft ausspricht, während τέκνον nur den Ursprung selbst bezeichnet. Der letztere Name kommt daher auch von Christo nicht vor. Die dürftige Reduction der Gotteskindschaft auf die Geneigtheit Gottes gegen die Gläubigen ist durchaus unstatthaft; die Geneigtheit ist als bloße Folge der wesentlichen Umgestaltung, der Geburt aus dem Geist, zu denken; Gott liebt die Gläubigen, weil er sie sich angenehm gemacht hat in dem Geliebten [Ephes. 1, 6.]. — Dem εἰς φόβον sollte εἰς ἀγάπην gegenüber stehen, das Abbasprechen ist aber eben als Ausdruck der Liebe zu fassen. — Die Lesart δειλίας ist vielleicht bloß aus der Parallele von 2 Tim. 1, 7. in den Text gekommen, wo πνεῦμα δειλίας dem πνεῦμα δυνάμεως καὶ ἀγάπης entgegen steht. — Πάλιν ist mit εἰς φόβον zu verbinden, die Auslassung des Wortes in einigen unbedeutenden Codd. rührt wohl von der falschen Anknüpfung

an ἐλάβετε her, der zufolge πάλιν auffallend erscheinen mußte, weil das A. T. von keiner factischen Geistesmittheilung spricht. — Das Wort υἱοθεσία braucht nur Paulus [Röm. 8, 23. 9, 4. Galat. 4, 5. Ephes. 1, 5.]. Es bezeichnet Annahme an Kindesstatt, setzt somit ein nicht Kind seyn bei den Angenommenen voraus. Hieraus ist klar, daß der Ausdruck keine Beziehung hat auf die physische Existenz, der zufolge auch alle natürlichen Menschen Kinder Gottes sind, sondern nur aufs innere Leben. In Beziehung auf dasselbe sind die natürlichen Menschen ohne Gott in der Welt, ihm fremd und feind [Ephes. 2, 12.], erst in Christo sind sie zur Kindschaft verordnet [Ephes. 1, 5.]. Ausdruck des Kindesbewußtseyns ist das Abbaschreien, was natürlich nur von dem wahren Ausdruck des innern Lebens zu verstehen ist. — Ἀββᾶ, אַבָּא, chald. Form von אָב. Das ὁ πατήρ ist der hebräische Vocativ, weshalb die Conjectur: ὁ πατήρ, unstatthaft ist. Die Wahl des chaldäischen Wortes ist nicht auf das Gebet Christi [Mr. 14, 36.] zu beziehen, wie Reiche meint, noch mit Winer [zu Galat. 4, 6.] daraus zu erklären, daß bekannte Gebete der Juden so anfingen; sondern aus der Form des Wortes abzuleiten. Abba, wie Papa, ist auch dem lallenden Kinde möglich auszusprechen und charakterisirt deshalb angemessen ächt kindliche Gesinnung und Weise.)

16. In diesem Zustande der Kindschaft durchdringt sich nun das Zeugniß des eignen Geistes mit dem des göttlichen Geistes auf eigenthümliche Weise. Das eigentlich Zeugnißgebende ist in diesem testimonium spiritus der göttliche Geist, der menschliche Geist empfängt mehr das Zeugniß von jenem, nach dem Worte: Geist zeuget, daß Geist Wahrheit ist (1 Joh. 5, 6.), d. h. der Geist braucht für seine Wahrheit keine Zeugnisse außer sich, er hat sie sämmtlich in sich, wie das Licht durch nichts bezeugt wird und werden kann, als durch sich selbst. Wie aber das physische Licht ein Auge, ein Vermögen der Receptivität braucht, um erschaut zu werden, und wie dieses selber Licht ist, so ist auch das geistige Licht, der νοῦς (das menschliche πνεῦμα) das Auge für den göttlichen Geist. Übrigens ward schon bemerkt (zu V. 9.), daß dieses Zeugniß des Geistes nicht bloß ins Gefühl zu setzen ist (1 Joh. 3, 19.), sondern daß die ganze innere und äußere Wirksamkeit desselben zusammengefaßt werden muß, als da ist sein

Troſt, ſein Anregen zum Gebet, ſeine Rüge der Sünde, ſein Treiben zu Werken der Liebe, zum Zeugen vor der Welt u. dergl. m. Auf dieſem unmittelbaren Zeugniß des h. Geiſtes ruht im letzten Grunde alle Überzeugung des Wiedergebornen über Chriſtus und ſein Werk. Denn der Glaube an die Schrift ſelbſt hat ſeine Baſis auf dieſer Erfahrung von der Göttlichkeit des Princips, das ſie verheißt, und das ſich in der Beſchäftigung mit ihr dem Gläubigen einflößt. — Wichtig iſt noch dieſe Stelle als eine der ſchlagendſten, in denen der menſchliche Geiſt als nicht an und für ſich identiſch mit dem Göttlichen dargeſtellt wird *). Allerdings können wir den Unterſchied nicht als einen ſpecifiſchen auffaſſen, als Ebenbild Gottes muß der Menſch in ſeinem Geiſt dem göttlichen verwandt ſeyn (Ap. Geſch. 17, 28. 29.). Aber der menſchliche Geiſt kann befleckt werden von der Sünde (2 Kor. 7, 1.), der göttliche nicht; er kann nur betrübt (Epheſ. 4, 30.) oder verſcheucht werden, aber als das abſolute Princip der Heiligkeit iſt er ſelbſt unbefleckbar. Erſt durch Mittheilung dieſes höchſten Princips alles Lebens wird der Menſch daher Ein Geiſt mit dem Herrn ſelbſt, wie es 1 Kor. 6, 17. heißt. (*Συμμαρτυρεῖν* iſt hier nicht, wie 2, 15., gleichbedeutend mit dem Simplex, vielmehr iſt eben von einem zwiefachen Zeugniß die Rede, das ſich factiſch freilich wieder zu einem verſchmilzt, worin ſich aber eine poſitive und eine negative Seite unterſcheiden läßt.) Übrigens ſind die Ausdrücke *πνεῦμα δουλείας*, *πνεῦμα υἱοθεσίας* nicht ſo zu faſſen, als nehme der Apoſtel ein doppeltes *πνεῦμα*, oder eine zwiefache Form der Wirkſamkeit des Geiſtes an, von denen die eine knechtiſchen, die andere kindlichen Sinn wirke; noch iſt auch *πνεῦμα* ſubjectiviſch in der Bedeutung „Geſinnung" zu faſſen; vielmehr iſt der Gedanke ſo zu verſtehen: wir haben den Einen wahren Geiſt empfangen, dieſer Geiſt läßt uns nicht in dem Stande der Knechtſchaft, oder ruft nicht wieder einen ſolchen Zuſtand hervor, ſondern er erzeugt das Bewußtſeyn der Kindſchaft. Es iſt nemlich der Stand der Knecht-

*) Die Behauptung der Identität des menſchlichen und göttlichen Geiſtes würde dahin führen, daß das Gottesbewußtſeyn der Menſchen das Bewußtſeyn Gottes von ſich ſelber ſey, was durchaus unbibliſch iſt. Chriſtus ſelbſt betet zu dem Gott außer ihm, zu dem Vater im Himmel!

schaft und Furcht nicht verwerflich, sondern nur dem der Kindschaft untergeordnet; ohne Furcht und ohne Gefühl der Knechtschaft ist nur der ganz erstorbene Mensch (7, 9.), mit der Erweckung (7, 10—24.) tritt die Furcht ein, mit der Wiedergeburt 7, 25 ff.) die Liebe.

17. Die Idee der Kindschaft leitet schließlich den Apostel auf den Begriff der δόξα als einer Erbschaft, deren eigentlicher Inhaber zwar der Eingeborne ist, an der aber seine Brüder (V. 29.) Theil haben sollen. Alle jene Herrlichkeit also, die der Herr von Ewigkeit beim Vater hatte, und die er wieder einnahm nach der Rückkehr zum Vater (Joh. 17, 22.), wird auch den Gläubigen zu Theil (Offenb. 3, 21.). Die als bekannt und anerkannt vorausgesetzte Bedingung der Theilnahme an der Herrlichkeit Christi ist aber die vorhergängige Theilnahme an seinen Leiden, d. h. an dem Kampfe mit der Sünde in sich und in der Welt, durch den allein der neue Mensch erwächst zur göttlichen Größe. Eben so werden die Leiden als Bedingung der Theilnahme an der Herrlichkeit dargestellt in den Stellen Kol. 3, 4. 2 Tim. 2, 12. 1 Petr. 4, 13., nicht als müßte gleichsam für die außerordentliche Herrlichkeit auch etwas Außerordentliches erduldet werden, als Aequivalent, sondern in sofern der alte Mensch mit Christo gekreuzigt werden muß, indem nur der neue Mensch für die Aufnahme und den denkbaren Genuß der künftigen Herrlichkeit empfänglich ist und seyn kann. (Vergl. 1 Petr. 4, 1.) Über den Begriff des κληρονόμος vergl. zu Gal. 4, 1 ff. das Nähere. (Εἴπερ hat die Bedeutung si modo, „wenn anders," vergl. zu V. 9. und zu 2 Kor. 5, 3. — Συμπάσχω findet sich noch 1 Kor. 12, 26. — Συνδοξάζεσθαι kommt aber im N. T. nicht weiter vor.)

§. 13. Von der Vollendung der ganzen Schöpfung mit den Kindern Gottes.

(8, 18—39.)

Mit einer sehr schönen freien Wendung leitet der Apostel von der Idee des Mitleidens der Gläubigen mit Christo hinüber zur Schilderung der Herrlichkeit, die ihrer wartet. Diese Herrlichkeit hat darin ihren eigenthümlichen Charakter, daß sie eine Vollendung des Einzelnen mit der Gesammtheit zugleich ist. So moti-

virt die folgende Darstellung, weshalb der Einzelne nicht allein bis zur leiblichen Verklärung gelangen kann; jeder Einzelne ist nemlich nur Theil und Glied des Ganzen, und wie ein Glied des Leibes nicht ohne Störung seiner Harmonie allein vollendet werden kann, so auch nicht der einzelne Gläubige ohne die Gesammtheit. Hienieden bleibt daher der Wandel des Gläubigen stets ein Wandel in der Hoffnung; das Schauen des Gehofften ist nicht für diese Welt. Nur der Herr selbst war von diesem Gesetz ausgenommen, weil er selbst das Ganze war, indem er, wie der Keim den ganzen aus ihm sich entwickelnden Baum, so wesentlich die Totalität des Lebens in sich beschloß, das sich aus ihm entfaltete. Die Leiden erscheinen also hier, (wiewohl sie immer Folge der Sünde bleiben, ohne welche jede Entwicklung ohne Störungen und Zerrüttungen hätte vor sich gehen können,) als ein Segen, als ein Mittel zur Vollendung; wobei sich natürlich von selbst versteht, daß dies nicht von selbst gemachten Leiden, z. B. von falschen eigengewählten asketischen Übungen und Verleugnungen, sondern nur von solchen gilt, die der Herr selbst aufzulegen für gut findet. Wäre nun die Vollendung des Einzelnen hier in unserer Stelle bloß an die Vollendung der ganzen Kirche, oder auch des ganzen menschlichen Geschlechts angeknüpft, so würde man ohne Zweifel weit weniger Schwierigkeiten darin gefunden haben; allein der Apostel dehnt seinen Blick über die gesammte Schöpfung aus, und darin glaubte man nicht selten eine zu kühne Idee zu finden. Man suchte daher, um von den ganz unpassenden Auffassungen zu schweigen, nach denen man bald an Engel, bald an Thiere, bald an Todte dachte (vergl. darüber Reiche's treffliche Mittheilungen in seinem Comm. B. II. S. 215 ff.), den ungeheuren Umfang der Paulinischen Anschauung stufenweise, je nach der größern oder geringern Beschränktheit des eignen Blickes, zu verengen. Bald sollte κτίσις bloß die Christen bedeuten, bald gar nur einen Theil der Christenheit und zwar entweder Juden- oder Heidenchristen; bald wieder sollte der Ausdruck auf das Volk Israel gehen, oder auf die heidnische Obrigkeit; bald ward er auf die ganze Heidenwelt, oder auf die ganze Menschheit ausgedehnt. Je weiter die Beziehung genommen wird, desto näher kommt sie natürlich der Wahrheit, inzwischen reicht auch die wei-

teste unter den angeführten Erklärungen, die von der ganzen Menschheit, nicht aus, sintemal der Apostel die ganze Schöpfung nach allen ihren Theilen mit einem ungeheuern Blick umspannt. Daß er auch die leblose Schöpfung nicht ausgeschlossen gedacht hat, ist von den neuesten Interpreten (von Tholuck, Stier, Rückert, Reiche, Usteri, Schneckenburger*), Köllner) so übereinstimmend und mit so schlagenden Gründen dargethan, daß ich mich der Wiederholung jener Gründe für überhoben halten und auf die bekannten Schriften der genannten Gelehrten, (besonders auf Reiche's ausführliche Erörterung zu dieser Stelle vergl. mit seinen beiden Festprogrammen von 1830 und 1832.) verweisen darf. Inzwischen fordert diese merkwürdige und wichtige Idee von einer zu erwartenden Verklärung der gesammten Schöpfung noch selber eine etwas genauere Betrachtung, für die wir im Folgenden einige Beiträge zu geben wünschen**). Es fragt sich nemlich zuvörderst, in wiefern der Apostel, wenn er von der leblosen und unbewußten Natur reden will, derselben ein Harren, Sehnen und Seufzen nach der Offenbarung der Kinder Gottes zuschreiben könne? Eben weil dies nicht nachweisbar schien, haben selbst Männer, welche an sich der Idee von einer

*) Vergl. Schneckenburger's Beitr. S. 118 ff. und Ullmann's und Umbreit's Studien Jahrg. 1832. H. 4. S. 835 ff. — Von Usteri die 4te Aufl. des Paul. Lehrbegr. Beilage H. In den drei ersten Auflagen erklärt er κτίσις von der Menschheit.

**) Die griechischen Kirchenväter erklärtrn die Stelle fast ohne Ausnahme von der Schöpfung. Die Polemik des Augustinus gegen die Manichäer, für deren hylozoistische Weltansicht natürlich diese Stelle sehr willkommen seyn mußte, veranlaßte ihn, bloß an die außerchristliche Menschheit zu denken, und sein Einfluß im Mittelalter bestimmte viele, dieser Ansicht zu folgen. Erst die Reformatoren kehrten einstimmig zur Beziehung der κτίσις auf die ganze Schöpfung zurück, für die sich selbst Grotius noch entschied. Die Socinianer und Arminianer führten wieder andere Auffassungen herbei, an die sich seit dem vorigen Jahrhundert viele Protestanten anschlossen. Die neuesten Exegeten des Römerbriefs seit Tholuck sind indeß zu der ältesten Erklärung zurückgekehrt, nur irren viele, selbst Tholuck, Reiche, Meyer, de Wette, in dem Umstande ab von der Wahrheit, daß sie ganz willkührlich die außerchristlichen Menschen von der κτίσις ausgeschlossen wissen wollen. Ganz die richtige Erklärung hat Köllner gegeben, wie auch Krabbe (von der Sünde S. 115. 184.).

Verklärung der Natur nicht abgeneigt waren, sie hier nicht finden zu dürfen geglaubt und daher die κτίσις von der Heidenwelt, oder allen vom Christenthum entfernten Menschen erklärt, welche sich sehnen, des Heils in Christo auch theilhaftig zu werden. Oder aber man hat auch bei der Beziehung der κτίσις auf die leblose Natur die Darstellung derselben als einer harrenden, sich sehnenden, bloß als Allegorie gefaßt, wofür sich auch Reiche noch entscheidet. Dieser letztern Ansicht können wir aber in keiner Weise beitreten. Die heil. Schrift faßt durchweg die Natur, in ihrem Verhältniß zur Geisterwelt, wie den menschlichen Leib in seinem Verhältniß zur Seele und dem Geist, als erfüllt und getragen vom lebendigen Hauche jener auf. Wie daher im Einzelnen das geistige Leben entweder zerrüttend oder verklärend auf die Leiblichkeit einwirkt, so auch das Leben der Wiedergebornen als Gesammtheit betrachtet auf die Totalität der Schöpfung. Das bewußte Leben im Menschen ist nur die Blüthe des in der Gesammtschöpfung waltenden Lebens. Beobachten wir nun die bewußtlose Schöpfung genauer, so zeigt sich auch in ihr unverkennbar ein Drang zur Verklärung, ein Sehnen nach Vollendung *). Der ganze Trieb der Pflanze drängt sie, alle ihre Kräfte in der Blüthe und der Frucht zur Vollendung zu bringen, und durch Umstände in der Entwicklung gehemmt, z. B. durch Mangel an Licht, ist ein Trachten aller ihrer Kräfte spürbar, die Hemmungen zu entfernen und den Mangel zu ersetzen, so daß sich eine Pflanze oft durch enge Spalten drängt, um an das Element des Lichts zu kommen und ihre Blüthe zu bringen. Im Thier stellt sich derselbe Drang nach Verklärung dar; was bei der Pflanze die Blüthe ist, ist im Thier der Geschlechtstrieb, in diesem Drange des Lebens, der wieder Leben schafft, will das im Thier beschlossene Leben gleichsam über sich hinaus, kann aber natürlich nichts Besseres produciren, als was es in sich beschließt. In sofern aber das Thier fühlbar von der Sünde der Menschen leidet, spricht sich in

*) Schön sagt Schubert (Handb. der Kosmol. Nürnberg. 1823. S. 5.): „auch in den Dingen der uns umgebenden Körperwelt ist ein Lebenselement, ein Sehnen des Gebundenen, welches, gleich jener Memnonssäule, bewußtlos mittönt, wenn der Strahl von oben es berührt.“ — Der Genfer Naturphilosoph Bonnet stellt das Streben der Natur nach einem vollkommenern Zustande in seiner palingénésie philosophique dar.

ihm das Sehnen und Harren nach Erlösung noch weit bestimmter und erkennbarer aus*); das Auge eines leidenden oder sterbenden Thiers redet eine für jeden gefühlvollen Menschen vernehmliche Sprache; es seufzet und sehnet sich nach Erlösung, oder besser das allgemeine Leben in ihm sehnt sich frei zu werden aus seiner Gebundenheit. Unmöglich also läßt sich das Harren und Sehnen der Creatur als bloße Allegorie auffassen, es ist aber auch nach dem Gesagten kein Grund vorhanden, nur an die außerhalb des christlichen Princips lebenden Menschen zu denken. Allerdings sind dieselben nicht ausgeschlossen zu denken, denn da die Kinder Gottes (V. 19.) nur die durch Christi Geist Wiedergebornen seyn können, so würde, wenn die κτίσις die leblose Schöpfung mit Ausschluß der Menschen bedeuten sollte, von der endlichen Herzuführung der außerchristlichen Welt ganz geschwiegen seyn, ja dieselbe fast in Abrede gestellt werden, was in jeder Beziehung unstatthaft ist. Auch ist völlig unerweislich, daß κτίσις die Schöpfung ohne die Menschen bedeute. Die Kinder Gottes können dagegen wohl von der allgemeinen Schöpfung ausgesondert gedacht werden, und sind hier vom Apostel ausdrücklich ausgeschieden, weil sie gleichsam eine neue, von der alten verschiedene Schöpfung bilden. Wollte man aber sagen, in diesen Kindern Gottes meine eben der Apostel die ganze Menschheit, sofern sie nemlich bestimmt sey, in die Gemeinschaft Christi mit aufgenommen zu werden; so fehlten dabei doch immer die vorchristlichen Menschen, oder wollte man diese auch in die Kinder Gottes eingeschlossen wissen (wogegen aber V. 23. entschieden spricht, indem diesen doch unmöglich die Erstlinge des Geistes zugeschrieben werden können), so müßte doch so viel zugegeben werden, daß die Menschen sofern und soweit sie noch dem alten Leben angehören, auch zur κτίσις gerechnet werden, denn V. 23. wird von den Kindern Gottes dieselbe Sehnsucht ausgesagt, die V.

*) Wie eine geistvolle Naturbetrachtung noch jetzt auf diese apostolische Idee leitet, davon giebt der Briefwechsel Göthe's mit einem Kinde einen Beleg. Bettina schreibt (B. I. S. 38.): „wenn ich einsam Nachts in der freien Natur stehe, da ist's mir, als ob sie ein Geist wäre und mich um Erlösung bäte. Oft habe ich die Empfindung gehabt, als ob die Natur mich jammernd wehmüthig um etwas bäte, daß es mir das Herz durchschnitt, nicht zu verstehen, was sie verlangte."

19. der Creatur zugeschrieben ist. Die Scheidung läßt sich also nicht sowohl äußerlich, als innerlich vollziehen; die κτίσις ist überall, auch im Menschen, selbst im Wiedergebornen, so weit der umbildende Geist Christi ihn noch nicht verwandelt hat; auf keinen Fall aber kann die außerchristliche Menschheit als von der κτίσις ausgeschlossen gedacht werden *). Weit näher läge noch und weit natürlicher würde seyn, wenn man die κτίσις nur von den Menschen, die doch immer nächstes Object der Erlösung sind, mit Ausschluß der leblosen Welt verstände, eine Auffassung unserer Stelle, die überhaupt allein neben der von uns aufgestellten Erklärung in Erwägung kommen kann. Allein 1) spricht dagegen, daß in unserer Stelle unter der κτίσις alle Menschen nicht gemeint seyn können, da die Wiedergebornen als solche (V. 19.) ausdrücklich davon ausgenommen werden, keineswegs aber als Theil der κτίσις behandelt sind. Dann aber 2) würde ja offenbar der einfache Gedanke, daß in den Menschen, die noch ferne sind von den Testamenten der göttlichen Verheißung, eine Sehnsucht nach Erlösung ist, ganz anders ausgedrückt seyn, als unsere Stelle lautet. Endlich 3) ist die Idee von einer Verklärung des Universums gar nicht dem Apostel Paulus allein angehörig, sondern sie geht durch die ganze Schrift hindurch; es ist daher dem Zusammenhange der ganzen Stelle, die von Einzelnen zum Ganzen fortschreitet, durchaus angemessen, daß Paulus nachweist, wie mit der Vollendung der Kirche Christi die Welt selbst ihre Vollendung empfangen wird **). Hiernach müssen wir denn sagen,

---

*) Für die Annahme, daß Paulus in dieser Stelle bloß die bewußtlose Natur, mit Ausschluß der unbekehrten Menschen, unter dem Ausdruck κτίσις verstanden wissen will, scheint die Stelle V. 21. καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις zu sprechen. Allerdings hat der Apostel hier ohne Zweifel das Naturleben in seiner äußersten Erscheinung als bewußtlose, ja als leblose Natur aufgefaßt; aber daraus folgt nicht, daß er nicht die natürlichen Menschen, die μὴ ὄντες (Röm. 4, 17.), aus denen erst wahre Menschen geboren werden sollen, mit den fernsten Bildungen des Naturlebens verwachsen auffaßte. Dafür spricht entschieden das πᾶσα ἡ κτίσις V. 22. und die Art, wie die κτίσις als wollend und sich sehnend beschrieben wird, wozu die Annahme einer bloßen Personification nicht ausreicht.

**) Rosenkranz in seiner Dissertatio de corrupto naturae statu, (Regiom. 1834.) leugnet überall die Störung der Lebensharmonie in der

Paulus stellt Christum und die durch ihn hervorgerufene neue Schöpfung, der gesammten alten Schöpfung sammt den unwiedergebornen Menschen, als der Blüthe dieser Schöpfung entgegen. Diese ganze alte Schöpfung hat Ein Leben in sich, und dieses sehnt sich nach Erlösung von den Banden, in denen es gehalten ist und die seine Verklärung hindern; diese Eine Sehnsucht gestaltet sich nur auf den verschiedenen Stufen des Lebens verschieden und natürlich in den unwiedergebornen Menschen reiner und kräftiger als in Pflanzen und Thieren; in ihnen hat gleichsam die Schöpfung ihren Mund, durch den sie ihrem Gesammtgefühl Luft machen kann. Doch wissen selbst die meisten dieser Menschen nicht, was das Sehnen und Suchen in ihnen eigentlich wolle; sie verstehen die Sprache des Geistes in ihnen nicht; ja unterdrücken sie oft, inzwischen ist sie doch hörbar in ihrem Herzen und was sie selbst nicht verstehen, versteht Gott, der auch unverstandene Gebete erhört*). So entschieden inzwischen der Gegensatz zwischen der alten und neuen Schöpfung ist, so dürfen sie doch wieder nicht als durchaus getrennt gedacht werden. Wie vielmehr der neue Mensch bei aller Geschiedenheit vom alten doch in dem alten ist, so ist auch die neue Schöpfung (Christus und das von ihm ausgehende neue Leben) in der alten Welt. Die alte Schöpfung gleicht daher einer befruchteten Mutter (vergl. zu V. 23.), die eine neue Welt in ihrem Schooße trägt, ein Leben, das nicht sie selbst ist, das auch nicht von ihr stammt, das aber durch die überwältigende Kraft, die ihm einwohnt, ihr Leben, mit dem es verknüpft ist, nach und nach in sich zieht und in seine Natur verwandelt, so daß die Geburt (die Vollendung der neuen

---

bewußtlosen Natur; aber, um von den offenen Erklärungen der h. Schrift darüber ganz zu schweigen, diese Annahme würde, da sich die factisch vorliegenden ungeheuern Disharmonien in der Natur doch nicht wegleugnen lassen, consequent durchgeführt zu Lukrezischen Zweifeln an Gottes Liebe und Weisheit führen. (Vergl. Lucret. de natur. rer. V. 196 ff., wo es heißt: **ausim confirmare, nequaquam nobis divinitus esse paratam naturam rerum, tanta stat praedita culpa.**)

*) Hiernach sagt Luther ganz richtig: „obwohl die Creatur nicht solche Sprache hat wie wir, so hat sie doch eine Sprache, die Gott und der h. Geist höret und verstehet, wie sie seufzet über das Unrecht, das sie von denen Gottlosen, die ihr so mißbrauchen, leiden muß."

Welt) der Mutter Tod (der Untergang der alten) ist. Wie es demnach eine Wiedergeburt des Individuums giebt, so auch eine Wiedergeburt*) des Alls (Mt. 19, 28.), und wie jene sich stufenweise vollendet, so auch diese. Wie nemlich zuerst mit der Sünde das Paradies von der Erde verschwand (1 Mos. 3, 18.), und im Innern des Menschen der νοῦς der Sünde unterworfen ward; so beginnt auch die Herstellung durch Christus zunächst mit der Befreiung des νοῦς (Röm. 7, 25.) und in der Schöpfung mit der Herstellung des Paradieses, bei der Auferstehung der Gerechten, der Repräsentanten des νοῦς für die Gesammtheit (Offenb. 20, 4 ff.). Auf diese Zeit deuten die Weissagungen der Propheten, daß die Wüsten wieder blühen sollen (Jes. 35, 1 ff.), daß Lamm und Löwe zusammen weiden werden (Jes. 11, 6 ff. 35, 9. 65, 25.). Indeß wie im Einzelnen auch nach der Erfahrung der Erlösung das Fleisch noch dem Gesetz der Sünde unterworfen bleibt (vergl. zu 7, 25.), so ist auch mit der Herstellung des Paradieses im Reiche Gottes auf Erden das thierische Leben in der Natur, ja selbst im Menschen (Offenb. 20, 7. 8.) noch nicht ganz überwältigt; wie daher jener der leiblichen Verklärung bedarf, so diese (die ganze Schöpfung) einer totalen Umgestaltung, des Untergangs des alten Himmels und der alten Erde (2 Petr. 3.) und der Geburt eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Jes. 65, 17. Offenb. 20, 11 ff. 21. 22.), bei der allgemeinen Auferstehung. Hier ist das thierische Leben, diese widerwärtige Mittelstufe zwischen Materie und geistbewußtem Leben, ganz überwunden und die verklärte Materie der reine Träger des Geistes geworden (Offenb. 22, 1 ff.). Hiernach ist denn auch klar, daß unter der κτίσις nicht bloß unsere Erde oder unser Sonnensystem, sondern die Totalität alles Geschaffenen (οὐ-

*) Ap. 3, 21. steht damit gleichbedeutend ἀποκατάστασις πάντων, entsprechend dem rabbinischen: חִדּוּשׁ עוֹלָם, renovatio mundi. Luther bezeichnet diese Verklärung der Natur in naivem Ausdruck als Anziehen des Osterrockes Gottes, statt des jetzigen Werkelkleides, dem die Vergleichung des Weltlaufs mit der Schöpfungswoche (1 Mos. 1.) zum Grunde liegt, auf die denn auch ein neuer Sabbath folgen wird. (Vergl. Tholuck's fünfte Beilage zu seiner Schrift von der Sünde und vom Versöhner, wo die Allgemeinheit der Sehnsucht nach einer paradiesischen Zeit nachgewiesen wird.)

ρανὸς καὶ γῆ = הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ, die spirituelle und materielle Welt,) verstanden werden muß. Ob die alte Welt eine Anschauung von der Größe des Weltalls hatte, wie sie uns die Fernröhre geben, kommt dabei in keinen Betracht; der Geist Gottes in den Aposteln verstand explicite, was sie selbst nur implicite nahmen; dachten sie sich das Universum auch kleiner, als wir es zu denken gewohnt sind, so meinten sie doch das All so gut wie wir mit jedem die Gesammtheit bezeichnenden Ausdruck; ebenso wie ein Wassertropfen gemeint wird von jedem, der das Wort ausspricht, er mag nun wissen, daß derselbe eine Welt von Infusorien enthält, oder nicht. Eben so wenig kann aber die Kleinheit der Erde im Verhältniß zum All und den vielen ungeheuren Weltkörpern in demselben von dieser Annahme abhalten, denn entweder läßt sich sagen, daß, wie am menschlichen Organismus kleine Glieder, z. B. das Auge, weit wichtiger sind, als große, z. B. das Bein, so in dem (uns ja noch ganz unbekannten) Gesammtzusammenhange der Weltkörper die Erde eine weit wichtigere Stelle einnimmt, als die größten Fixsterne; oder aber, es ließe sich die Winzigkeit der Erde zugestehen und sagen, der Herr erwähle eben immer das Kleine und mache das, was nichts ist, zu etwas*). Jedenfalls erscheint die Erde durchweg in der h. Schrift nicht als ein elender Rostfleck am großen Uhrwerk der Schöpfung, sondern als der Punkt, wo der große Kampf zwischen Licht und Finsterniß am entscheidendsten geführt wird; deshalb kann auch, was auf der Erde vorgeht, die durchgreifendste Einwirkung auf das Universum haben.

18. Auf die den Gläubigen bevorstehende Herrlichkeit geht der Apostel so vom Vorhergehenden hinüber, daß er zunächst die Leiden in dieser zeitlichen Weltordnung mit denselben in Parallele bringt. Das λογίζομαι γάρ hängt nemlich so mit dem εἴπερ

*) So schön dieser Gedanke, der übrigens nicht mir angehört, erscheint, so muß er doch wohl der andern Alternative bei genauerer Erwägung weichen; Gott erwählt nemlich allerdings für seine erhabensten Zwecke, was vor Menschen Augen klein und verachtet ist, weil die auf die Form, und nicht auf das Wesen sehen, aber doch nicht, was an und für sich klein und verachtet ist. Gott schaut die Dinge ihrem wahren Wesen nach an, und darnach braucht er sie auch; Kleines für kleine Zwecke, Großes für große.

συμπάσχομεν zusammen, daß der vermittelnde Gedanke: „was wir leicht können," zu ergänzen ist. V. 18. enthält dann eine indirecte Ermunterung sich diesen Leiden nicht zu entziehen. Ὁ νῦν καιρός = αἰὼν οὗτος. Vergl. im Comm. Th. I. zu Mt. 12, 32. — Ἄξιος hat hier seine nächste Bedeutung, was die Wage herabzieht, etwas aufwiegt. — Die παθήματα sind nicht bloß physische Leiden, sondern auch die geistigen Leiden, die aus der Sünde anderer hervorgehen; die Folgen der eignen bewußten und ausdrücklichen Sünden sind aber natürlich auszuschließen. Eben deshalb ist auch die δόξα der Inbegriff alles dessen, was innerlich und äußerlich den Menschen beseligt und verklärt. Das beseligende und verklärende Princip ist zwar schon hienieden im Menschen wirksam [Kol. 3, 3. 1 Kor. 12, 12.], aber nur auf verborgene Weise und in stetem Conflict mit der Sünde im alten Menschen; daher ist seine ἀποκάλυψις etwas Zukünftiges.)

19. Wie sehr die Leiden dieser Zeit unfähig sind, mit der künftigen Herrlichkeit verglichen zu werden, das beweist Paulus daraus, daß die Kinder Gottes und ihre Verherrlichung ein Gegenstand der Sehnsucht für das Universum sind. In diesem Gedanken wird die Menschheit zu einer Höhe gehoben, die alle dürftigen menschlichen Muthmaßungen über ihre Entwicklung eben so sehr übersteigt, als die Demüthigungen, welche die Schrift dem natürlichen Menschen angedeihen läßt, dem Unerleuchteten wenig angemessen scheinen. Tiefe und Höhe ermißt das Wort Gottes bis zum Äußersten, und so entsetzlich es ist, wenn menschlicher Hochmuth sich selbst groß machen will, so anbetenswerth ist die Barmherzigkeit Gottes, die den, welchen sie zuerst über alles erniedrigte, dann als demüthig gemachten über alles erhöht. In diesem Sinne, als Centrum, um das sich die Führungen Gottes mit dem Universum bewegen, nennt Paulus die Gläubigen ein Schauspiel der Welt, der Engel und der Menschen." (1 Kor. 4, 9. Vergl. auch darüber zu 1 Kor. 6, 2.) Wie V. 18. die δόξα, so werden nun auch hier die υἱοὶ τ. Θ. als vorhanden betrachtet, aber nicht als das, was sie sind, erkennbar geworden*). Es versteht sich hiernach von selbst, daß nicht solche Glieder der

*) Die Differenz des innern Lebens der Gläubigen mit ihrer von der Welt

Kirche gemeint sind, die ihr nur äußerlich angehören, sondern diejenigen, die als wahrhaft Wiedergeborne Christi Leben in sich tragen. Daher ist es eigentlich auch immer Christus allein, der in den Gläubigen verherrlicht wird, herrscht und regiert, und eben deshalb allein ist der kleinste im Reiche Gottes, als von Gott geboren, größer als der größte, der von Weibern geboren ist, weil Christus sein Leben ist (Galat. 2, 20.). Wie aber Christi Herrlichkeit erst bei der Auferstehung offenbar ward, so auch der Wiedergebornen Herrlichkeit bei ihrer Auferstehung. Diese Offenbarung ersehnt daher die harrende Creatur, im Gefühl, daß jener Herrlichkeit auch die ihrige sey. (*Ἀποκαραδοκία*, das sich im N. T. noch Phil. 1, 20. findet, von *ἀποκαραδοκέω*, *καραδοκέω*, bedeutet exserto capite prospicere, wie das Etymol. magn. sagt: *τῇ κεφαλῇ προβλέπειν*. Daher dringend etwas ersehnen, erharren. [Vergl. Eurip. Rhes. 144. Diod. Sic. XIV. 60.] Die Verbindung mit dem synonymen *ἀπεκδέχεσθαι* steigert hier den Begriff.) Was aber den Hauptbegriff *κτίσις* selbst anlangt, so bezeichnet, (wie schon zu 1, 20. bemerkt ward), der Ausdruck im N. T. vorherrschend das Erschaffene (= *κτίσμα*,), nur 1, 20. geht es auf den Act des Schaffens. Daher bezeichnet es (gewöhnlich mit *ὅλη* oder *πᾶσα* verbunden, aber auch ohne diesen Zusatz, nur nicht ohne den Artikel) *), häufig das Universum, das Weltganze. (So V. 22. Mr. 16, 15. Kol. 1, 15. Ferner Weish. Sal. 19, 6. Judith 16, 14.) Ohne Zweifel könnte nun *κτίσις* tropisch, wie bei den meisten Völkern ähnliche Ausdrücke, so gebraucht werden (z. B. bei den Rabbinen בְּרִיָּה), die Menschen allein bezeichnen; inzwischen kommt es im N. T. nicht so vor. Die Stellen Mr. 16, 15. (die noch Reiche festhält,) Kol. 1, 23. sind anders zu fassen; dort ist *κτίσις* doch nur die Menschheit, sofern dieselbe als Blüthe der Schöpfung überhaupt aufgefaßt wird, wie denn auch *πᾶσα* dabei steht; hier aber ist *κτίσις* local von der

---

nicht verschiedenen Äußerlichkeit stellt unvergleichlich das bekannte Lied dar: „Es glänzet der Christen inwendiges Leben."

*) Doch vergl. man Mr. 10, 6. 13, 19. 2 Petr. 3, 4., wo die Formel *ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως* sich findet; indeß leitet in dieser Formel der Begriff des Anfangs schon nothwendig auf die Totalität, diese bedurfte daher weiter keiner besondern Bezeichnung durch den Artikel.

Ausdehnung der Erde genommen, gleich κόσμος. Inzwischen kommt κτίσις im N. T. von einzelnen geschaffenen Dingen vor, wie Röm. 1, 25. 8, 39. Hebr. 4, 13., und deshalb darf immer die Möglichkeit nicht in Abrede gestellt werden, daß κτίσις die Menschheit heißen könnte. Nur muß man dies in unserer Stelle deshalb leugnen, weil, um von den schon oben angeführten Gründen zu schweigen, V. 22. πᾶσα ἡ κτίσις vorkommt, was unmöglich einen Theil der Schöpfung bezeichnen kann, doch aber darf V. 19. κτίσις nicht in anderm Sinne genommen werden, als V. 22. Der rabbinische Sprachgebrauch aber (über den man die Bemerkungen zu Mr. 16, 15. vergleiche), wornach בְּרִיּוֹת die Heiden bezeichnet, kann deshalb hier nicht zu Hülfe genommen werden, weil sich ja die Heiden nicht allein nach der Offenbarung der Kinder Gottes sehnen, sondern auch die Juden. Demnach kann, wie schon ausgeführt ward, die κτίσις hier nur die Totalität des Universums, als die erste Schöpfung, im Gegensatz gegen die neue in Christo, bezeichnen und zwar, nicht ohne die Menschen, sondern eben mit den außerchristlichen Menschen. Wenn Reiche (B. II. S. 191.) dagegen erinnert, derer, die außer Christo sind, warte das Gericht, diese könnten sich daher nicht sehnen nach der Offenbarung der Kinder Gottes; so ist dies nur von denen wahr, die das Leben in Christo kennen lernten und abwiesen; alle diejenigen aber, zu denen es gar nicht gelangte, die demnach es auch nicht zurückweisen konnten, sind natürlich zu betrachten als die vorchristlichen Glieder der Menschheit. Dieselbe Sehnsucht, welche den Charakter dieser vorchristlichen Menschheit ausmacht, ist daher auch bei ihnen zu denken. Auf den Umstand aber, daß es Menschen giebt, welche das Heil in Christo abweisen, konnte der Apostel hier um so weniger Rücksicht nehmen, da eine bewußtlose Sehnsucht nach Wohlseyn doch auch in ihnen ist, und sie sich nur selbst betrügen, wenn sie hoffen, dasselbe außer Christo zu finden. (Über den eigenthümlichen Gebrauch von κτίσις in Hebr. 9, 11. 1 Petr. 2, 13. werden wir erst bei der Erklärung dieser Stellen handeln.)

20. 21. Als Grund dieser Erwartung der Creatur giebt der Apostel zuvörderst ihre Unterwerfung unter die Vergänglichkeit an, bemerkt aber sodann zugleich, daß dieselbe keine absolute sey und seyn solle, sondern daß auch die Creatur selbst von derselben frei

werden müsse, wie schon die Kinder Gottes (in Hoffnung V. 24.) davon frei geworden seyen. In diesen Versen bilden die *ματαιότης* (oder *φθορά*) und die *δόξα*, welche als *ἀφθαρσία* zu denken ist (1 Kor. 15, 42 ff.), so wie die *ὑποταγή* (oder *δουλεία*) und die *ἐλευθερία*, Gegensätze. Beide parallelen Glieder stehen in nothwendigem Zusammenhange; die Knechtschaft ist so wenig ohne die Vergänglichkeit zu denken, als die Freiheit ohne die Herrlichkeit, ja die eine ist, nothwendig und an sich, auch die andere; weshalb auch am Schluß von V. 21. Freiheit und Herrlichkeit zu dem Einen Begriff der *ἐλευθερία τῆς δόξης* zusammengeschmolzen werden konnte. Ganz unverkennbar leitet nun der Aorist (*ὑπετάγη*) auf einen historischen Vorgang; ursprünglich war auch die *κτίσις* frei, sie hörte aber auf es zu seyn. Daß hiermit auf den Sündenfall und den sich an ihn anknüpfenden Fluch gezielt wird (1 Mos. 3, 17 ff.), leidet keinen Zweifel; wir haben in diesen Versen demnach einen höchst bedeutungsvollen Commentar über die alttestamentliche Hieroglyphe. Wir erkennen daraus, daß der Übergang des Fluchs von der bewußten Creatur zur unbewußten kein willkührlicher ist, sondern ein innerlich nothwendiger. Der Apostel verknüpft nemlich hier beides, das bewußte, wie das unbewußte Leben der Schöpfung so mit einander, daß er denselben Hergang gleichmäßig von beiden aussagt. Das *οὐχ ἑκοῦσα* leitet vorherrschend auf die bewußte oder mindestens belebte Schöpfung hin, während das *καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις* zunächst auf die Endpunkte der Creatur in ihrer bewußtlosen Existenz hinweist, deren Theilnahme an dem großen Befreiungsproceß der Erlösung am spätesten erkannt zu werden pflegt. Das bewußte und unbewußte Leben der Creatur im Ganzen verhält sich aber, wie schon bemerkt wurde, eben so zu einander, wie Seele und Leib im Einzelnen; die Menschheit ist die Trägerin des Weltbewußtseyns in der Schöpfung, wie die Kinder Gottes die Träger des Gottesbewußtseyns, und eben damit, als *καινὴ κτίσις*, der alten entnommen sind. Wie demnach am Menschen der Fall auch der Creatur anfing, so beginnt auch an ihm die Herstellung selbst der Creatur. Der Begriff des Unterworfenwerdens unter die *ματαιότης* oder *φθορά* setzt aber natürlich einen Keim bessern Lebens voraus, der nur durch fremde Gewalt gebunden, in der *δουλεία* gehalten wird. Diese fremde Gewalt ist keine andere,

als die des Fürsten dieser Welt, des Reiches der Finsterniß. Wie das Licht das Leben der Welt ist (Joh. 1. 4.), so ist die Finsterniß der Tod, das zerstörende Element, der Tod ist aber nur die Spitze der φθορά. Die Worte des Apostels sind hiernach nicht auf irgend ein specielles Verderbniß einzuschränken, etwa auf den Mißbrauch der Creatur zum Götzendienst, sondern dieser sammt allen übrigen Folgen der Sünde ist darunter zu verstehen. In sofern indeß in aller Creatur ein Keim edlern Lebens übrig geblieben ist, der die Quelle der Sehnsucht nach Erlösung bildet, in sofern ist auch ein steter Kampf der Natur gegen die ματαιότης und φθορά, und ihren Gipfel, den θάνατος, zu bemerken. Das bezeichnet der Zusatz οὐχ ἑκοῦσα ὑπετάγη. Jeder natürliche Mensch, ja jedes Thier, jede Pflanze ringt über sich hinaus zu kommen, eine Idee zu verwirklichen, in deren Verwirklichung sie ihre ἐλευθερία hat, d. h. das der göttlichen Stimmung vollkommen entsprechende Seyn; aber die ihr Wesen durchziehende Nichtigkeit (הֶבֶל Ps. 39, 6. Pred. 1, 2. 14.), d. h. die mangelnde Lebensfülle, die darin begründete Vergänglichkeit und deren Ende, der Tod, läßt kein geschaffenes Ding sein Ziel erreichen; jedes Individuum der Gattung fängt vielmehr den Kreislauf wieder von neuem an und ringt trostlos wider die Unmöglichkeit, sich zu vollenden. Auch die Geschichte der Menschheit selbst würde nichts weiter seyn, als ein solches trostloses Immerwiederanfangen, wenn nicht das Element der Hoffnung in ihr wäre, und zwar der Hoffnung auf den Wiederbringer alles Verlornen. Durch diesen Lebensquell allein empfängt das Menschenleben Wesen durch den, der die Kraft des unendlichen Lebens besitzt (Hebr. 7, 16.), und von ihr aus auch die ganze Natur. Denn diese ganze ὑποταγή unter die Knechtschaft des Todes ist zwar zur Strafe der Sünde, aber sie ist zugleich auch ein Segen und ein Mittel der Vollendung seiner Werke für Gott; daher sagt der Apostel ὑπετάγη διὰ τὸν ὑποτάξαντα. Daß der ὑποτάξας nur Gott seyn kann, nicht der Teufel, noch Adam, noch Nero (wie Semler meinte, der κτίσις von den Juden verstand, deren Bekehrung Nero aufhalte,) bedarf keines Beweises; 1 Mos. 3, 17 ff., wo Gott den Fluch ausspricht, ist entscheidend dafür. Aber die gewöhnliche Auffassung des διά in der Bedeutung „durch" ist nicht ohne Bedenklichkeit. Allerdings kann διά c. acc. auch vom Mittel ge-

braucht werden (vergl. zu Joh. 6, 57. und Winer's Gr. S. 378.), und man könnte hier diese Auffassung deshalb vorziehen zu müssen glauben, weil ἑκοῦσα vorherging, so daß der Sinn wäre: „nicht durch eignen Willen, sondern durch Gottes Willen." Allein die Bemerkung, daß Gott der Urheber dieser ὑποταγή sey, und nicht der Mensch, ist etwas durchaus müßiges, die in dieser großartigen Entwicklung keinen Platz finden kann. Gott wirkt überhaupt alles und der Mensch nichts, als durch Gott. Es liegt aber in ἑκοῦσα überdies nicht der bloße Wille, sondern die Willigkeit (1 Kor. 9, 17.) angedeutet*); die κτίσις unterwarf sich mit Widerstreben, (nur Buße und Glauben wirken im Menschen die Willigkeit, sich dieser Ordnung zu unterwerfen,) weil sie den Zweck dieser göttlichen Führung nicht erkannte; dieser war aber kein anderer, als die Vollendung der göttlichen Weltpläne, welche nach Eintritt der Sünde nur durch Hingabe der Creatur an den Tod vollendet werden konnten, weshalb Christi Tod alle Folgen des Falles wieder aufhob. Diese Beziehung auf die Pläne der göttlichen Weltregierung soll das διὰ τὸν ὑποτάξαντα ausdrücken; um Gottes willen, zu seiner Ehre und endlichen Verherr-

*) Die Auffassung des οὐχ ἑκοῦσα als Gegensatz nicht wider die Kinder Gottes, sondern wider den natürlichen Menschen, der mit und durch seinen Willen der Eitelkeit unterworfen ward, was bei der bewußtlosen Creatur nicht der Fall sey, ist ganz unstatthaft. Es war bei der ersten Sünde des Menschen keineswegs sein Wille, der Eitelkeit unterworfen zu werden; wohl aber unterwarf er sich mit innerm Widerstreben diesem Fluch, der zum Segen wird, sobald das Widerstreben nachläßt. Daher fängt alle göttliche Predigt mit der Buße an, denn diese dämpft das Widerstreben und läßt willig das Kreuz tragen. Daß aber, wenn dies der Sinn der Worte ist, die Creatur nicht ohne die Menschen gemeint seyn kann, ist klar. Sollte die von uns bestrittene Auffassung des οὐχ ἑκοῦσα haltbar werden, so müßte überdies der ὑποτάξας der Mensch seyn, was doch der Context nicht gestattet. Ganz richtig verstand schon Calvin die Worte, indem er sagt: invita et repugnante natura vim patitur, quidquid detinetur sub corruptione. Das Leben hat einen natürlichen Schauder vor dem Tode, den nur eine höhere Kraft, die der Liebe, überwältigen kann. (Die Worte sind nicht mit Griesbach in Klammern einzuschließen, sondern so zu verbinden: ἡ κτίσις ὑπετάγη οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα ἐπ' ἐλπίδι. Es bildet nemlich ἀλλά keinen Gegensatz gegen οὐχ ἑκοῦσα, sondern mit ἐπ' ἐλπίδι den Gegensatz gegen die ganze Hälfte von V. 20. „Mit Widerstreben ward die Creatur der Vergänglichkeit unterworfen, aber nicht für immer.")

lichung diente selbst diese scheinbare Zerrüttung seiner Schöpfung. Deshalb unterwarf sich derselben auch der eingeborne Sohn Gottes, und alle seine Heiligen mit ihm theilen diese Unterwerfung unter die φθορά und den θάνατος, denn wie der Mensch durch Hochseynwollen fiel, so steht er wieder auf durch die Liebe zur Niedrigkeit, denn Gott wohnet nur bei den Niedrigen.

22. 23. In die allgemeinere Idee der Sehnsucht der κτίσις (V. 19.) wird nun noch die des Schmerzes mit aufgenommen, der seit dem Genuß der Frucht des Erkenntnißbaumes das Erbtheil der Schöpfung ist. Erst in dem νῦν der Erscheinung Christi ist neben der Quelle des Schmerzes auch eine unversiegliche Quelle der Freude eröffnet, auf welche die vorchristliche Welt in Hoffnung schaute, wodurch verhindert ward, daß ihr Schmerz nicht Verzweiflung ward, die aber den Gläubigen des N. T. schon den Genuß gewährt; wiewohl nur einen theilweisen Genuß. Noch näher bestimmt das συνωδίνει die Beschaffenheit des Schmerzes, er wird dem bangen, wehen Schmerz einer Gebärerin verglichen, der die Eigenthümlichkeit hat, daß die Kreisenden zugleich mit dem Schmerz die geheime Wonne empfinden, einem neuen Wesen das Daseyn zu schenken. Diesen Charakter schreibt der Apostel auch den Kämpfen und Leiden der Menschheit und der ganzen Creatur in ihrer tausendjährigen Geburtsarbeit zu. Es bezeichnet daher auf der einen Seite das συνωδίνει allerdings die größte Höhe des Schmerzes, aber auf der andern Seite enthält er auch die Andeutung, daß derselbe den geheimen Trost mit sich führe, nicht zwecklos zu seyn. Die Geburtswehen der Creatur geben einer neuen schönern Welt das Leben! (Der rabbinische Ausdruck חֲבָלִי הַמָּשִׁיחַ zur Bezeichnung der großen Kämpfe vor der Wiederkunft des Herrn, ist aus demselben tiefsinnigen Bilde hergenommen; vergl. darüber zu Mt. 24, 6 ff.). An diesem allgemeinen Ringen nach einem vollkommenen Zustande nehmen auch die Kinder Gottes, so lange sie hier auf Erden wandeln, selbst noch Theil; in ihrer σάρξ tragen sie nemlich die κτίσις noch in sich, und in ihr bleiben sie selbst noch der φθορά unterworfen. Wie daher der Wiedergeborne einen ähnlichen Kampf hat, als der bloß Erweckte (vergl. zu 7, 14 ff.), so hat er auch das Seufzen und Harren der Creatur, aber mit dem Unterschiede, daß er in seinem νοῦς das Gottesbewußtseyn bereits gegenwärtig

hat, und nur sein ἐκδύσασθαι noch auf die ἀπολύτρωσις harrt, die erst eintritt, wenn (nach V. 11.) der sterbliche Leib lebendig*) gemacht wird. (V. 22. ist das συστενάζει, συνωδίνει nicht auf die Kinder Gottes zu beziehen, das gestattet der Übergang zu ἐλπὶς δὲ, ἀλλὰ nicht. Doch aber möchte ich das ὅτι auch nicht als bloße Verdeutlung des Singular ansehen. Am besten ist ohne Zweifel die Lösung sich in die Gesammtheit der einzelnen Bildungen aufzulösen die sie constituiren, und darnach den Sinn der Worte so zu fassen, daß alsdann in der Natur mit einander nach der Freiheit der Kinder Gottes sich sehne. — Das Ganze geht auf die Zeit der Vollendung des Werkes Gottes, und der an sie geknüpften Ausgeburt der Kinder Gottes, auf die das Sehnen der Creatur hinging. — V. 23. finden sich viele verschiedene Lesearten in den Worten ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ κ. τ. λ., welche indeß auf den Gedanken keinen Einfluß haben. Die von Griesbach vorgezogene Lesart ist sehr natürlich, es fragt sich aber eben deshalb, ob sie die ursprüngliche ist. Lachmann will bloß καὶ αὐτοὶ gelesen wissen, und schließt καὶ in Klammern ein. Vielleicht könnte aber Paulus zweimal καὶ αὐτοὶ, ohne daß indeß bei dem zweiten an eine Steigerung, etwa an eine specielle Beziehung auf Paulus oder die Apostel allein zu denken wäre. — Das συναδίνει ist darum, dem gleichsam ein συνωδίνει in Bezug gegenüber stand zu denken ist, gesetzt auf das Seufzen für die eigene Vollendung, welches eine betende Theilnahme an die Vollendung Anderer und des Ganzen nicht ausschließt. Der Ausdruck ἀπολύτρωσις und υἱοθεσία findet sich nur hier, er spricht die Erlösung in ihrer absoluten Vollendung aus (1 Kor. 1, 30.), während der Ausdruck ἅγιος auch ohne den Zusatz πνεύματος gebraucht den Anfang der erlösenden Thätigkeit Christi bezeichnet. Auf den Leib angewendet, enthält die Formel zugleich die Andeutung, daß in demselben auch ein edleres Keim, gleichsam ein Eigenthum, worauf der Tod gebunden, einst durch Christum frei wird.) Charakteristisch ist nun die Bezeichnung der Eigenthümlichkeit der ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος. Sie haben das πνεῦμα empfangen (V. 15.), aber kommen sie doch auf diese Kraft. Der Geist ist nämlich nur das

*) Über die Lesarten, bei welchen auch das Komma zu setzen ist, s. Rec. 2.

Princip, welches jene selbst erzeugt und zugleich die Bürgschaft für sie gewährt. Vollendet ist die *υἱοθεσία* erst mit der leiblichen Verklärung, denn sie ist der Zustand absoluter Vollendung, in dem der Mensch als Mikrokosmus ein reines Abbild des *μακροκόσμος*, der *πᾶσα κτίσις*, ist. Ohne leibliche Verklärung ist aber das menschliche Seyn unvollendet, daher sehnen sich selbst die Seelen unter dem Altar nach des Leibes Vollendung (Offenb. 6, 9.). Als Besitzer des Geistes heißen hier die Gläubigen, von denen die Apostel oder Paulus allein zu scheiden gar kein Grund vorliegt, *τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες*. Über die schon berührte Idee, daß der Wiedergeborne Besitzer des Geistes heißt, so daß dieser ihm unterthan zu seyn scheint, vergl. das Nähere zu 1 Kor. 14, 32. Der Ausdruck *ἀπαρχή* aber (= רֵאשִׁית 3 Mos. 23, 10. 5 Mos. 26, 2.) leitet auf die Vorstellung von einer großen Geisteserne, welche der Menschheit bevorsteht, und deren Primitien der apostolischen Kirche in aller ihrer Herrlichkeit zu Theil wurden. Die Ideen des Frühreifen, wie des Trefflichen, sind gleichmäßig darin festzuhalten, weshalb keineswegs, wie noch Glöckler wieder meint, hier diejenigen zu verstehen sind, die eben ins Christenthum eingetreten sind, und denen bei dem zweiten *ἡμεῖς* die Apostel entgegengestellt seyn sollen. Natürlich leitet aber dieser Ausdruck auf eine Inferiorität des alttestamentlichen Lebens, in dem alles, Wiedergeburt, wie Geistesmittheilung, nur als Vorbild, nicht als Wesen existirte.

24. 25. Durch diese Theilnahme der Wiedergebornen an dem Seufzen der Creatur will der Apostel die Realität der Erlösung nicht geleugnet oder beschränkt wissen, diese ist vielmehr objectiv vollzogen (*ἐσώθημεν*), doch nicht im anschaubaren Besitz derselben, sondern in der Hoffnung. Diese Stelle ist zur Bestimmung des Begriffs der *ἔλπις* vor allen wichtig. Zuvörderst steht sie dem *βλέπειν* (= *διὰ εἴδους περιπατεῖν* 2 Kor. 5, 7.) entgegen, dem als äußerlich vorhanden anschauen können; sodann aber bildet sie eben so sehr den Gegensatz gegen die vollkommene Abwesenheit und Geschiedenheit des Gegenstandes; vielmehr ist sie identisch mit dem innern Besitz des Gehofften, sofern es nemlich geistige Güter sind. Der Mensch kann ewige Dinge nur glauben und hoffen, sofern sie ihm innerlich präsent sind, und deshalb steht die christliche Hoffnung so hoch, sie ist die Tochter der

Erfahrung (Röm. 5, 4.) und läßt als solche nicht zu Schanden werden, und Schwester des Glaubens und der Liebe (1 Kor. 13, 13.). Gute Wünsche, Verlangen, Sehnsucht, alles das ist daher nicht ἐλπις, denn dabei fehlt der innere wesentliche Besitz der Ersehnten. (V. 24. läßt Lachmann das καὶ aus, was auch für den Sinn eher lästig, als förderlich ist. Die Bemerkung Hermann's über den Gebrauch von καὶ [ad Viger. p. 837.] ist hier nicht anwendbar, da τί hier nicht „was," sondern „warum" heißt; καὶ könnte hier daher, wenn man es nicht aus dem Text verweisen will, nur übersetzt werden „dazu, überdies.")

26. 27. Wie wir so haben, was wir nicht sehen (sagt Paulus im Namen der Gläubigen), so vermögen wir auch in jenem Seufzen in uns (V. 23.) zu bitten, was wir nicht wissen, nemlich durch den uns leitenden Geist. Auch in der Schöpfung ist es allein der sie erfüllende allgemeine Geist, der sich sehnet nach dem ewigen Magnet, in den Gläubigen aber ist es jener höhere Geist, der die Kindschaft wirkt (V. 16.). Dieser Geist unterstützt die menschliche Schwäche und leitet sie richtig in der dunkeln Sehnsucht, welche ihr nicht gestattet, die empfundenen Bedürfnisse in dem Gefäß bestimmter Bitten vor Gott zu bringen. Die στεναγμοὶ ἀλάλητοι sind (mit Beziehung auf V. 23.) also vom Geiste selbst angeregt; sie heißen ἀλάλητοι *), in sofern der Mensch nur aussprechen kann, was er weiß und begreift, in diesem Fall weiß er aber nur, daß ihm etwas fehlt, aber nicht, was ihm fehlt. Das allgemeine Wissen, daß die ἀπολύτρωσις σώματος fehlt, reicht natürlich nicht aus, der Apostel meint, daß das specielle Bedürfniß in jedem Moment, (was durch das καθὸ δεῖ bezeichnet wird,) und die Art, wie es gestillt werden kann, dem Gläubigen verborgen ist; nur eine unaussprechlich geheime Sehnsucht durchzieht sein Wesen, ein Zug zu seinem ewigen Ursprung, der sich in Seufzern Luft verschafft. Die apostolischen Worte sind aus so tiefer Erfahrung geschlossen, daß sie ihre Wahrheit an jedem Herzen bethätigen, das diese Sehnsucht je empfand; sie giebt sich aber vorzugsweise da kund, wo das süße

*) Ἀλάλητος ist nicht von ἀνεκλάλητος (1 Petr. 1, 8.) oder ἀνεκδιήγητος (2 Kor. 9, 15.) zu unterscheiden; es bezeichnet das Unausgesprochene, weil es unaussprechlich (für immer oder für einmal) ist.

Gefühl, wie es die erste Liebe begleitet, entwich, und nun der Kampf mit dem Bösewicht (1 Joh. 2, 13.) beginnt. Da empfindet die Seele oft Angst, ohne sich irgend einer bestimmten Sünde bewußt zu seyn, und seufzet in ihrer Angst nach Erlösung *). (In dem συναντιλαμβάνεσθαι [vergl. Lc. 18, 40.] ist das σύν nicht von der Mitwirkung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen zu verstehen; der göttliche Geist wirkt nicht neben dem menschlichen, sonden auf und durch ihn. Aber wieder nicht so, daß er ihn vernichtet, sondern, daß er ihn heiligt und verklärt. Das Wort steht für das einfache ἀντιλαμβάνεσθαι in der Bedeutung adjuvare, opem ferre. — Die Lesart ἀσθενείᾳ wird theils durch die Codd. A B C D und viele andere kritische Autoritäten, theils durch ihren innern Werth, als die vorzuziehende markirt. Lachmann hat sie auch nach seinen Grundsätzen mit Recht in den Text aufgenommen. — In dem τὸ γὰρ τί κ. τ. λ. geht das τό auf den ganzen Satz. — Ἐντυγχάνειν ὑπέρ τινος sich für Jemand verwenden, κατά τινος [11, 2.] wider Jemand wirken, beten. Zunächst heißt das Verbum „mit Jemand zusammenkommen;" so nur Ap. Gesch. 25, 24. Die Composition mit ὑπέρ, wie sie unsere Stelle hat, kommt nicht weiter vor. Jene Formel mit ὑπέρ τινος wird Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25. auch vom Sohne gesagt. Die Vertretung des Sohnes ist nun natürlich von der des Geistes eben so verschieden, als die Wirksamkeit des Sohnes und Geistes überhaupt sich unterscheiden. Jene ist versühnend, diese heiligend und vollendend. Die Worte des Apostels sind demnach auch so zu verstehen, daß der Geist, was er bitten lehrt, auch selbst erfüllt und schafft. Das Vertreten des Geistes heißt nicht bloß, wie de Wette will, „er lehrt uns recht beten;" vielmehr liegt darin der Gedanke, daß nichts Menschliches als solches vor Gott gilt; nur Gott selbst kann Gotte genügen; so der Sohn im Werke der Erlösung, wie der Geist im Werke der Heiligung. Als das göttliche Princip wirkt er natürlich auch

*) Merkwürdig verfehlt ist Meyer's Auffassung dieser Stelle; er meint nemlich, es sey nicht von dem Seufzen der Menschen die Rede, welche der Geist anregt, sondern vom Seufzen des Geistes selbst. Als wenn Seufzen ein Prädicat Gottes seyn könnte und gar von unaussprechlichen Seufzern in irgend welchem Sinne bei Gott die Rede seyn dürfte.

immer Gottes Willen gemäß [κατὰ Θεόν], der als der Kenner der Tiefen des Herzens die geheimsten Wünsche der Menschen zu erkennen weiß. In diesem Verhältniß des Geistes zu Gott erscheint ganz dasselbe, was wir im Verhältniß des Sohnes zum Vater und der Gebete, die der erstere anregt, bemerkten [Joh. 16, 23 f.]. Alle wahren Lebenserregungen, im Menschen, somit auch die Gebete, haben in Gott selbst ihren Grund, und haben nur darin ihre Erfüllung*); ob die Anregung auf Sohn oder Geist zurückgeführt wird, hängt von den Beziehungen auf das Werk des einen oder andern ab. — In dem Ausdruck φρόνημα τοῦ πνεύματος ist das πνεῦμα nicht vom göttlichen oder heiligen Geist, sondern vom menschlichen zu verstehen. Das φρόνημα kann nur vom Menschen gesagt werden, nie von Gott. Dann aber ist zu ἐντυγχάνει entweder der göttliche Geist zu ergänzen, oder, was angemessener scheint, man sagt, Paulus unterscheidet hier nicht deutlich den göttlichen und menschlichen Geist, da beide sich innigst durchdrungen und vermählt haben.)

28. 29. Das Harren auf die Erlösung des Leibes (V. 23.), so wie alle Leiden (V. 18.), halten aber so wenig die Vollendung der Kinder Gottes auf, daß sie gerade bei den Erwählten, die als solche Gott lieben, ein Mittel sind, sie zu vollenden, denn eben diese ihre Vollendung und Verähnlichung in das Bild Christi ist Gottes Vorherbestimmung, und deshalb unwandelbar fest. (V. 28. geht πάντα vorzugsweise auf die Leiden; diese erbittern, oder schrecken ab, alle die Gott nicht lieben, fördern aber die ihn Liebenden. Das εἰς ἀγαθόν bezeichnet eben diese innere Ausreifung. — Ganz der Pauliniſchen Lehre widersprechend ist die Auffassung des συνεργεῖν in dem Sinne, daß mehrere im

---

*) Ganz richtig sagt Augustin (tract. VI. in Joan.) non spiritus S. in semetipso apud semetipsum in illa trinitate gemit, sed in nobis gemit, quia gemere nos fecit. Diese, in der Erfahrung eines Jeden unter den Wiedergebornen sich kund gebende Beobachtung, spricht selbst die außerchristliche Welt in ihren tiefern Gliedern aus, wie die trefflichen Stellen des Dschelaleddin beweisen, die Tholuck zu dieser Stelle beigebracht hat, in deren einer es heißt:

Sagst du: Herr komm! selber heißt das: hie mein Kind!
Deine Gluth und Seufzer Gottes Boten sind.

Werke der Heiligung zusammenwirkten: 1) Gott, 2) der Mensch selbst, 3) die Leiden und überhaupt alle Umstände. Nach Paulus wirkt der Mensch nichts, Gott alles, und zwar auch durch die Umstände. Das *συνεργεῖ* ist daher, wie oben [V. 22.] *συστενάζει*, so zu fassen, daß es den Begriff des *πάντα* auflöst: „zur Förderung der Vollendung des Menschen muß nach Gottes Willen alles mit einander zusammenwirken, aber so, daß er die Grundursache aller dieser Wirkungen ist." — Nicht auf guten Vorsätzen, oder auf Treue begründet Paulus die Gewißheit der Vollendung, sondern auf Gottes Gnadenwahl, die selbst erst die treulose Gesinnung des Menschen zur treuen umschafft. — Christus, das Urbild der Heiligkeit, ist dabei Vorbild, dem Gott die Gläubigen ähnlich gestaltet. — *Σύμμορφος* findet sich noch Phil. 3, 21., und zwar da nur von der Leiblichkeit, die auch hier [nach V. 23.] nicht ausgeschlossen zu denken ist. — Der Rathschluß der Liebe will die wiedergeborne Menschheit zu einer großen Gottesfamilie vereinigen, in der Christus der *πρωτότοκος* ist. Offenb. 1, 6. heißt Christus *πρωτότοκος τῶν νεκρῶν*, als zuerst aus den Todten lebendig geworden, eben so Kol. 1, 18. Hier ist aber von der Auferstehung nicht zunächst und ausdrücklich die Rede, der Ausdruck ist daher in weiterm Sinne zu nehmen, nemlich wie בְּכוֹר, als der zuerst vollendete und zugleich als der vorzügliche in jedem Sinne. So findet es sich auch Kol. 1, 15. Hebr. 1, 6. Mit *μονογενής* ist aber *πρωτότοκος* keineswegs gleichbedeutend; es bezieht sich nemlich nicht, wie jener Ausdruck, auf die göttliche Natur des Erlösers allein, sondern auf den ganzen historischen Christus, mit dem daher die Menschen auch verglichen werden können. Den Ehrennamen „Brüder" giebt übrigens auch Christus selbst den Seinen Mt. 12, 50. Mr. 3, 35. Joh. 20, 17. Vergl. auch Hebr. 2, 11. 12. Ps. 22, 23. — Die Ausdrücke in diesen Versen, welche sich auf die Lehre von der Gnadenwahl beziehen, als *κατὰ πρόθεσιν κλητοί, προγινώσκειν, προορίζειν*, werden bei Röm. 9. ihre nähere Entwicklung finden. Ich bemerke hier bloß vorläufig, daß nach Paulinischer Lehre eine praedestinatio sanctorum im eigentlichen Sinne des Wortes statt hat, d. h. Gott weiß nicht voraus, daß sie durch eigne Entscheidung heilig seyn werden, sondern er schafft auch diese Entscheidung selbst in ihnen. In dem *προγινώσκειν* ist nur mehr die Seite des gött-

lichen Wissens, in προορίζειν die des Wollens allein hervorgehoben, welche beide in der πρόθεσις verbunden auftreten. Jedoch scheint hier kein Unterschied zwischen προέγνω und προώρισε statt zu finden, wie denn auch Ap. Gesch. 2, 23. 1 Petr. 1, 2. Röm. 11, 2. πρόγνωσις geradezu für den göttlichen Willen steht. In unserm Verse bildet nur συμμόρφους τῆς εἰκόνος κ. τ. λ. den Fortschritt im Gedanken.

30. Schon zu 5, 19. ward auf die Bedeutung dieser Stelle für die Lehre von der obedientia Christi activa aufmerksam gemacht *). Der Umstand, daß hier Θεός das Subject ist und nicht Christus, hat darauf gar keinen Einfluß; das ganze Werk Christi ist Gottes Werk durch den Sohn, und was hier von Gott gesagt wird, gilt daher eben so gut auch von Christo, weil Gott es durch ihn vollzogen hat. Das wesentliche Moment in der Lehre von der obedientia activa ist aber dieses, daß die Wirksamkeit Christi nicht bloß eine negative, sondern eben so sehr auch eine positive sey. Christus tilgt nicht bloß die Sünde der Menschen und überläßt ihnen nun, die Heiligkeit selber zu produciren, sondern er hat diese durch sein heiliges Leben gleichfalls hervorgebracht für sich und alle die Seinigen, so daß beides im Werke der Wiedergeburt, die Vernichtung des Alten und die Schöpfung des Neuen, gleichmäßig Christi Werk ist, und beides bereits in seinem Erdenleben vollendet wurde, weshalb es den einzelnen Gläubigen nur zunächst angerechnet und dann stufenweise mitgetheilt wird. Eben dies ist aber in unserer Stelle durch das ἐδικαίωσε καὶ ἐδόξασε aufs Bestimmteste ausgesprochen. Schon in dem erstern Ausdruck liegt die reale Mittheilung der δικαιοσύνη Χριστοῦ angedeutet (vergl. zu Röm. 3, 21.), in dem ἐδόξασε aber sogar die ganze Heiligung und Vollendung derselben ausgesprochen, die Paulus oben (V. 23.) von sich und den Seinen geleugnet hatte, nemlich als in ihrem factischen Besitz befindlich. Wie demnach in Adam die ganze natürliche Menschheit ruhte, und die ganze Geschichte nur eine Entfaltung des in ihm

*) Vergl. hierzu die wichtige Parallele 2 Kor. 5, 14 ff., in der ebenfalls alles für alle als in Christo bereits ein für alle Mal vollendet aufgefaßt wird.

Gegebenen ist; so ist auch Christus, der reale Träger der ganzen Kirche, der neuen Schöpfung, der geheiligten Menschheit, indem er eben so sehr, als er durch seine versöhnende Kraft das Alte vernichtet, auch das Neue schafft und sein heiliges Bild in jeder gläubigen Seele niederlegt. Erst nach dieser Auffassung wird klar, wie der Glaube das Ein und Alles im Christenleben ist; der Christ hat weder vor noch nach der Bekehrung irgend eine eigene selbstständige Heiligkeit zu erzeugen, sondern er hat stets nur den Strom der auf ihn einwirkenden Lebenskräfte Christi aufzunehmen, und dieses Aufnehmen ist eben der Glaube. Gerade so hat der Baum, wenn die Entwicklung des Keimes begann, nur Wasser, Luft und Licht einzusaugen, um sich von innen heraus zu entfalten, und alles Ziehen eines unverständigen Gärtners an den Zweigen, alles Arbeiten an den Augen, um Blüthen hervorzulocken, kann nur seine Entwicklung stören, nie aber fördern. Und doch ist diese höchste Passivität zugleich die höchste Activität, indem Christus nicht außer dem Menschen, sondern eben in der innersten geheimsten Tiefe seines Selbst wirkt, und da den Willen mit seiner ganzen activen Kraft durchströmt. Nur bleibt sich der Gläubige dieser activen Kraft stets als einer geschenkten bewußt, und kann so bei höchster Vollendung die tiefste Demuth bewahren; nicht Er wirkt, sondern Christus lebet und wirket in ihm (Galat. 2, 20.). — Hiernach leuchtet auch hinlänglich ein, wie unsere Stelle eben in den Aoristen ihre wesentliche Bedeutung hat, weshalb jeder Versuch, diese zu alteriren, durchaus abgewiesen werden muß. Nicht Futura sollen sie seyn, denn mit dem Worte: „es ist vollbracht!" hatte der Herr negativ und positiv seine ganze Kirche sammt der κτίσις für alle Äonen vollendet; kein Sterblicher konnte auch nur das Geringste hinzuthun; alles, was sich in den einzelnen Gliedern der Kirche darstellt nach dem Lauf der Jahrhunderte, ist bloß Entwicklung des in ihm schon Gegebenen; die Kirche und jeder Einzelne in ihr, sammt der κτίσις, die ihre nothwendige Basis bildet, sind „Gottes Werk, geschaffen in Christo Jesu" (Ephes. 2, 10.); die Erlösung ist eine neue, verklärte Schöpfung, und das Schöpfungsprärogativ ist und bleibt Gottes allein. Auf diesen Gedanken leitet der Zusammenhang gebieterisch, denn eben die Gewißheit des Heils, die nichts Irdisches trüben kann, will

Paulus beweisen. Eine wahre Gewißheit hat aber nur die göttliche That. Das Heil wäre das Ungewisseste alles Ungewissen, wenn es nicht auf der objectiven That Gottes in Christo, sondern auf der schwankenden Subjectivität des Menschen beruhte. Nur nach dieser seiner Objectivität ist das Evangelium eine wahre frohe Botschaft, die nichts aufzuheben vermag; selbst der Unglaube kann sie nur abweisen. (Vergl. über δοξάζειν die Bemerkungen zu Joh. 17, 4.)

31—34. Dieser kolossale und tiefsinnige Gedanke, den in der That nur göttliche Kraft erzeugen und den Menschen offenbaren konnte, begeistert den Apostel zu einem Dithyrambus des Glaubens, der auch, rein formell betrachtet, dem Erhabensten an die Seite gesetzt werden muß, was menschliche Sprache je erzeugt hat; weshalb auch Longinus wohl hauptsächlich mit um dieser Stelle willen den Apostel den größten Rednern an die Seite stellt*). Die absolute Macht Gottes läßt alle irdische verschwinden: „ist Gott für den Menschen, was kann ihm entgegen seyn?" Gottes größtmögliche Liebesthat ist aber die Hingabe seines Sohnes, darin liegt alles andere, was gedacht und erwünscht werden kann, beschlossen. (V. 32. weist ἴδιος auf die bloß recipirten Kinder Gottes hin [8, 19.]. Das οὐκ ἐφείσατο ist mit Rücksicht auf 1 Mos. 22, 12. gewählt, indem die Geschichte Isaak's typisch aufgefaßt wird. — Für τὰ πάντα lesen D F G bloß πάντα, was ich vorziehen möchte, es faßt den Begriff absoluter, während τὰ πάντα auf V. 30. zurückweist. In sofern indeß in den dort aufgezählten Momenten, besonders in dem δοξάζειν, absolut alles beschlossen ist, kommt es auf denselben Gedanken zurück. — V. 33 ff. ziehe ich mit Augustin die durchgehende Fragform vor; die Lebhaftigkeit der Rede gewinnt dadurch sehr. — Ἐγκαλέω = κατηγορέω, vergl. Ap. Gesch. 19, 38. 23, 28. 26, 2. — Über ἐκλεκτός vergl. zu Röm. 9. — Über εἶναι ἐν δεξιᾷ vergl. im Comm. Th. II. S. 488. 3. Aufl. Über die ἐντεύξις vergl. zu V. 26. Von Christo gebraucht, bezeichnet die Vertretung die fortgehende Mittheilung seiner versöhnenden und erlösenden Kraft an die Menschen; sie ist, wie alles von Christo Ausgehende,

*) Erasmus bemerkt von dieser Stelle ganz richtig: quid usquam Cicero dixit grandiloquentius!

nicht bloß verbal, sondern auch real zu faſſen. Vergl. zu Hebr. 7, 25. 9, 24. das Nähere.)

35—39. Wie Gott und Chriſtus ſich in ihrer Wirkſamkeit nicht widerſprechen oder ändern können, ſondern wie ſie durchaus und ſtets für die Chriſten ſind; ſo kann auch nichts Irdiſches die Gläubigen von ihnen abziehen. Nur der Menſch hat das traurige Prärogativ, ſich ſelbſt von dem ewigen Erbarmer abziehen zu können durch Unglauben, die Mutter aller Sünde. (Vergl. zu Joh. 16, 9.) Zwar iſt die ganze Welt mit allen ihren Kräften, ihren Lockungen und ihren Drohungen wider den Gläubigen; aber was iſt die Welt wider Gott, der mit ihren Kräften im Himmel und auf Erden macht, was er will! (V. 36. Die parenthetiſche Citation beſchreibt die ſtete Lebensgefahr der Chriſten, ſie iſt aus Pſ. 44, 23. entnommen. Der Ausdruck *πρόβατα σφαγῆς* beſchreibt die Geringachtung der Widerſacher, welche die Chriſten als dem Tode geweiht anſahen. — V. 37. *ὑπερνικᾶν* findet ſich im N. T. nur hier. Die Präpoſition verſtärkt die Bedeutung; Joſephus braucht *ὑπεραγαπᾶν*, *ὑπερισχύειν* und ähnliche Ausdrücke ebenfalls als Verſtärkungen der Simplicia. — Die Lesart *διὰ τὸν ἀγαπήσαντα* hat bedeutende Autoritäten, namentlich D E F G, inzwiſchen giebt der Genitiv unverkennbar einen treffendern Gedanken, indem dadurch beſtimmter die Kraft auf Gott, als den Urheber, zurückgeführt wird. — Die fernſten Gegenſätze werden zuſammen geſtellt, um den Begriff der Allheit rhetoriſch zu bezeichnen. Das Allgemeine iſt die Idee des Geſchaffenen [der *κτίσις* V. 39.], welches dem Göttlichen als dem Ewigen gegenüberſteht. Keine Creatur kann etwas Anderes thun, als was Gott will, denn er hält ſie alle in ſeiner Hand; Gott will aber die Heiligen durch die Leiden nicht verderben, ſondern vollenden, folglich muß alle Creatur dazu dienen, die Heiligen zu ihrem Ziel zu bringen. — Was den Text anlangt, ſo wird in einigen Codd. *ἐξουσίαι* hinzugefügt, in andern, denen der text. rec. folgt, *δυνάμεις* vor *ἐνεστῶτα* und *μέλλοντα* geſtellt. Die letztere Lesart hat offenbar bloß in dem Wunſch ihren Grund, die *δυνάμεις* unmittelbar an die *ἄγγελοι* und *ἀρχαί* anzureihen, von denen ſie durch *ἐνεστῶτα* und *μέλλοντα* getrennt zu ſeyn ſchienen. Der Zuſatz von *ἐξουσίαι* iſt dagegen aus den Stellen 1 Kor. 15, 24. Epheſ. 6, 12. Kol. 2, 15. abzuleiten. [Bei dieſen Stellen vergl.

man das Nähere über die verschiedenen Engelstufen.] — Es ist keineswegs durchaus nöthig, unter den Engeln böse zu denken, weil sie sonst nicht vom Evangelium könnten abziehen wollen, denn Galat. 1, 8. setzt Paulus auch den Fall, daß ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium predigen könne. Alle Sätze sind hier in größter Allgemeinheit zu nehmen, und dürfen nicht näher bestimmt werden, wie Leben und Tod, Höhe und Tiefe; die unbestimmten Ausdrücke sollen alles Denkbare bezeichnen, und umschreiben nur rhetorisch den Begriff der Allheit. — Ἐνεστῶτα = πάροντα, das Gegenwärtige, findet sich auch Galat. 1, 4. 1 Kor. 7, 26.)

Fünfter Abschnitt.

(9, 1—11, 36.)

Das Verhältniß Israels und der Heidenwelt zu dem neuen Heilswege.

Nach dieser ausführlichen Darlegung des neuen Heilsweges (Cap. 3—6.) und nach der Schilderung des durch denselben bedingten Entwicklungsganges des Einzelnen, wie des Ganzen (Cap. 7, 8.), hätte der Apostel Paulus den dogmatischen Theil seines Briefes füglich schließen können. Indeß hatte der Triumphgesang, mit dem er jene Darlegung beendigte, seine Empfindung für sein Volk, dem alle Herrlichkeit in Christo Jesu zunächst verheißen und bestimmt war, mächtig aufgeregt. Gerade dieses sein Volk nemlich, der Israel Gottes, ging der göttlichen Verheißungen, als sie erfüllt wurden, verlustig, und den Heiden wurden sie vertrauet. Diese unerwartete Begebenheit, dieses eigenthümliche Verhältniß der beiden großen Hälften der Menschheit zu dem neuen Heilswege Gottes, die ihre Stellungen zu den Testamenten Gottes umtauschten, indem Japheth in Sem's Hütten zu wohnen kam (1 Mos. 9, 27.), hält noch seinen Griffel zurück, und bevor Paulus sich dem Schlusse des Briefes naht, spricht er sich noch zuvörderst in geheimnißvollen Worten über die Gnadenwahl Gottes aus (9, 1—29.), um hierauf darzuthun, wie nicht Gott seinen Verheißungen untreu geworden sey, sondern wie die Juden eigenwillig die Gerechtigkeit aus dem Gesetz festgehalten und die aus dem Glauben verschmäht hätten, welche Gott ihnen er-

öffnet habe (9, 30—10, 21.). Endlich aber weist er hinaus in eine Zeit, da der im Volke Israel übrig gebliebene heilige Saame werde wieder eingepfropft werden in den Ölbaum und so ganz Israel selig werden; was ihn denn veranlaßt, mit einem Preise der Liebe, der Weisheit und des Erkenntnisses Gottes zu schließen (11, 1—36.).

§. 14. Von der Gnadenwahl.

(9, 1—29.)

Das neunte Capitel unseres Briefes gehört zu jenen Stellen der h. Schrift, in denen sich das Unermeßliche ihres Inhalts und das Kolossale ihrer Ideen besonders anschaulich zu Tage legt*). Es ist daher seit Augustin's Zeit ein Angelpunkt gewesen, um den sich die in der Kirche vorhandenen Hauptrichtungen bewegten, und ein solcher ist es heute noch. Während die katholische Kirche sich an diesem Felsen stieß, fiel sie einer Pelagianisirenden Grundansicht anheim und erfährt täglich alle die verderblichen Folgen, welche diese zu begleiten pflegen; in der evangelischen Kirche der Gegenwart dagegen ist man bei dem Bestreben, sich den Inhalt dieses Capitels anzueignen, bald rechts in den Abgrund der absoluten Prädestination der Bösen zum Bösen gefallen, bald in den Schlund der allgemeinen

---

*) Luther sagt sehr wahr über die Lecture dieses Abschnittes: „Ohne Leiden, Kreuz und Todesnoth kann man von der Vorsehung (Gnadenwahl) nicht ohne Schaden und heimlichen Zorn gegen Gott handeln. Darum muß Adam zuvor wohl todt seyn, ehe er dies Ding leide und den starken Wein trinke. Darum siehe dich vor, daß du nicht Wein trinkest, wenn du noch ein Säugling bist. Eine jegliche Lehre hat ihre Zeit, Maaß und Alter." Ein herrliches Zeugniß von der Weisheit des großen Reformators! — Über die folgende Untersuchung vergl. man noch die Abhandlung über Röm. 9. von Steudel in der Tüb. Zeitschrift 1836. H. 1. S. 1—95. und von Hausstedt in Pelt's theol. Mitarb. H. 3. — Ebendaselbst findet sich noch von Meyer ein Aufsatz über den Gedankengang in Röm. 9—11. Rückert giebt außer seinem Commentar noch eine besondere Abhandlung über den Lehrgehalt von Röm. 9. in dem ersten Heft seines Magazins für Exegese. Rückert findet in diesem Abschnitte die strenge Prädestinationslehre vorgetragen.

Wiederbringung gerathen *), von denen die erstere bald zur Verzweiflung, bald zur Sicherheit führt, während die letztere, als Schriftlehre öffentlich verkündet, nothwendig sittliche Indifferenz zur Folge haben muß. Die symbolischen Bücher inzwischen der Lutherischen Kirche, besonders der Concordienformel, wie unter den reformirten Bekenntnissen vor allen die confessio marchica**), haben im Wesentlichen bereits die richtigen biblischen Bestimmungen gegeben, denen auch manche Ausleger in der Hauptsache treu blieben ***). Die Ursache, daß man nichts desto weniger so häufig und nach verschiedenen Seiten davon abgewichen ist, war vermuthlich einmal eine innere, der Mangel an wahrer Erfahrung der Gnade, und sodann eine äußere, nemlich die Auffassung einzelner Stellen, ohne ihren Zusammenhang mit andern und der Schriftlehre im Ganzen. Der Mangel an Erfahrung führt zum Pelagianismus, die Vertheidiger der absoluten Prädestination der Bösen zum Bösen fassen das neunte Capitel unseres Briefes ohne das elfte, die Vertreter der Wiederbringung das elfte ohne das neunte auf. Zur Vermeidung jeder Einseitigkeit suchen wir uns daher des Zusammenhangs in diesem ganzen wichtigen Abschnitt, in ihm selbst und mit dem Ganzen des Briefes und der Schriftlehre, zuvörderst bewußt zu werden, bevor wir die Einzelheiten in demselben näher erwägen.

---

*) Schleiermacher's Lehre über die Gnadenwahl (in der Zeitschrift von ihm, de Wette und Lücke, Heft 2.) ist dadurch eine ganz anticalvinische geworden, daß er die Wiederbringung aller Dinge behauptet. Auch Glöckler, Benecke und Köllner nehmen die Apokatastasis an. Reiche bezweifelt gar die objective Wahrheit des vom Apostel Vorgetragenen.

**) Vergl. in Augusti's corpus libr. symb. (Elberfeldi 1827.) pag. 382 ff.

***) Dahin gehören vor allen Flatt und Beck (in der pneumatisch-hermeneutischen Entwicklung des neunten Capitels im Römerbriefe, Stuttgardt, 1833.) unter den neuern Interpreten; nur würde Beck's sehr viel Treffliches enthaltende Schrift noch gar sehr gewonnen haben, wenn er Cap. 10. und 11. zugleich mit erklärt hätte. Tholuck (dem mein verehrter College, Herr Prof. Höfling, in der Beleuchtung des Daumerischen Sendschreibens, Nürnberg, 1832., im Wesentlichen folgt,) hält auch den Mittelweg und beleuchtet einzelne Punkte sehr schön; aber über die entscheidenden Stellen 11, 25. 32. hat er sich nicht bestimmt genug ausgelassen, auch Cap. 9. zu wenig in Verbindung mit Cap. 10. 11. aufgefaßt, als daß er ganz befriedigen könnte.

Der fünfte Abschnitt (Cap. 9—11.) des dogmatischen Theils unseres Briefes correspondirt ganz genau mit dem ersten Abschnitt desselben (1, 18—3, 20.). In diesem ersten Abschnitt hatte der Apostel das Verhältniß von Juden und Heiden zum ersten Heilswege (zum Gesetz) betrachtet, im fünften erwägt er das Verhältniß von Juden und Heiden zum neuen Heilswege (dem Evangelium). Keineswegs ist also im neunten Capitel eine Wiederaufnahme des bis 3, 20. behandelten zu sehen, der Apostel spricht vielmehr von etwas ganz Anderem, wohl aber ist zwischen beiden Abschnitten eine nahe Verwandschaft des Inhalts, weil nemlich das Verhältniß der Juden und Heiden zu beiden Ökonomien Gottes sehr ähnlich war. Zum Gesetz nemlich verhielten sie sich so, daß erstlich die Heiden der Masse nach es aufs gröblichste übertraten und dadurch in einen Abgrund von Elend versanken; einige Heiden indeß erfüllten das Gesetz (nach der Relativität ihrer Erkenntniß davon) wirklich. Beide Theile waren durch dieses entgegengesetzte Verhalten empfänglich für das Evangelium, den neuen Heilsweg, geworden. Jene groben Gesetzesübertreter empfanden die entsetzlichen Folgen der Sünde, die überaus sündig geworden war in ihnen, und so konnte die Gnade bei ihnen übermächtig werden; die bessern Heiden hatten bei ihrem edeln Streben den wahren Segen des Gesetzes, die Erkenntniß der Sünde (Röm. 3, 20.), ebenfalls empfangen und konnten deshalb auch das Evangelium als Heilmittel ergreifen. Bei einem kleinen Theile der Juden fand zweitens dasselbe statt, aber die Mehrzahl derselben verhielt sich so zum Gesetz, daß sie es äußerlich erfüllte, innerlich aber übertrat, was zwar bei einzelnen Heiden auch vorkommen mogte (vergl. zu 2, 1 ff.), aber ein höchst seltener Fall war. Dadurch entstand die traurige Folge, daß das Gesetz an Israel seinen Segen nicht wirken, d. h. keine Erkenntniß der Sünde erzeugen konnte, sie hielten sich trotzig für gerecht, und waren doch so sündig wie die versunkensten Heiden, wenn gleich nicht äußerlich, so doch innerlich. Nach diesem Verhältniß zum Gesetz mußte sich nun natürlich die Stellung zum neuen Heilswege des Evangeliums richten. Die dem Glauben der Masse nach unzugänglichen Juden mußten es abweisen, nur jene wenigen ergriffen den dargebotenen Weg des Heils; die Heidenwelt dagegen war gerade der Masse nach für das Heil in Christo

empfänglich, so daß sich die Wahrheit des Wortes (Offenb. 3, 15. 16.) „o daß du kalt oder warm wärest, weil du aber lau bist, will ich dich ausspeien aus meinem Munde," an Juden und Heiden bestätigte. Die Heiden waren als grobe Gesetzesübertreter kalt, als treue Gesetzeserfüller warm, in beiden Beziehungen empfänglich für die Gnade, aber die Juden standen der Masse nach zwischen beiden, trachteten heuchlerisch nach Gesetzeserfüllung, aber ohne innern Haß wider die Sünde und ohne Feuer der reinen göttlichen Liebe. So fiel Israel aus seinem Ruf und die Heidenwelt trat in denselben ein. Dadurch war nun eine ganz eigne Verwicklung herbeigeführt; die Menschen schienen mächtiger als Gott, was Gott verheißen hatte, wußten sie aufzuheben durch ihre Sünde. Daß dem aber nicht so sey, sondern daß Gott vielmehr stets Recht behalte in seinen Wegen, das ist die große Aufgabe des Apostels in diesem Abschnitte, weshalb er auch 11, 33. schließt, „o, welch' eine Tiefe der Barmherzigkeit, der Weisheit und der Erkenntniß Gottes!" Er zeigt nemlich, daß die Verheißung Gottes von Anfang an, nicht auf das Israel des Fleisches, sondern auf das des Geistes gegangen sey (9, 7 ff.; vergl. *) mit 2, 28 f.), an diesem habe die Verheißung aber auch bereits ihre Erfüllung gefunden, nemlich an dem Israel Gottes unter Juden und Heiden. Es sey daher nur ein scheinbarer Widerspruch (9, 30 ff.), wenn die die Gerechtigkeit nicht suchenden Heiden sie erhalten hätten, und die die Gerechtigkeit suchenden Juden sie nicht empfingen; denn das Gerechtigkeitsstreben der Juden sey bloß ein vor Menschen scheinbares gewesen, vor Gott aber ein wahres Übertreten des Gesetzes, und umgekehrt, das scheinbare nicht Suchen der Gerechtigkeit bei manchen Heiden vor menschlichen Augen, sey innerlich ein Gesetzeserfüllen gewesen. Demnach sey in den göttlichen Führungen eine genaue Consequenz, die sich eben so sehr durch das Aufnehmen der wahren geistigen Kinder Abraham's als durch das Verwerfen der bloß fleischlichen Nachkommen desselben offenbare, und welche sich unter andern besonders auch

*) Vergl. auch 5 Mos. 32, 5., wo es von den abtrünnigen Israeliten heißt: sie sind Schandflecken, und nicht seine Kinder.

darin ans Licht stelle, daß die Heiden, wenn sie aus ihrem Glaubensstande fallen würden (11, 17 ff.), selber wieder des Evangeliums verlustig gehen könnten, (was sich in der orientalischen Kirche theilweise schon bewahrheitet hat,) und daß eben so für die Juden möglich sey, wieder in ihren Ruf einzutreten, wenn sie für den Glauben empfänglich würden; ja, der Apostel verkündet ausdrücklich, daß, rücksichtlich Israels, eine allgemeine Bekehrung wirklich bevorstehe (11, 25.). Der Gedankenzusammenhang liegt bis hierher ganz klar vor, und daraus folgt nothwendig, daß der Apostel weder durch die Gnade Gottes des Menschen freie Selbstbestimmung aufheben will, noch durch diese auch die Allgenugsamkeit der Gnade, sondern daß er beides mit einander festzustellen beabsichtigt. Der Wechsel in den Gnadenerweisungen Gottes erscheint stets abhängig von der Treue oder Untreue, womit die Menschen das, was sie an Erkenntniß von göttlichen Dingen besaßen, anwendeten (Ezech. 33, 12 ff.). Inzwischen würde dieser einfache Gedankenzusammenhang auch gewiß nicht so häufig, als es geschehen ist, verkannt seyn, wenn nicht 9, 14—29. eine Abhandlung dazwischen träte, die auf ein ganz anderes Resultat zu leiten scheint, nemlich die Erklärung Pauli: „Gott erbarme sich, welches er wolle, und er verstocke, welchen er wolle." Diese Erklärung, für sich betrachtet, konnte nemlich begreiflicher Weise auf die absolute Prädestinationslehre leiten, wenn man die Lehre von der ewigen Verdammniß festhielt, oder aber auch eben so leicht für die Wiederbringung benutzt werden, welche sie nicht festhält, indem dann die Erbarmung und die Verstockung nur als frühere und als spätere Erwählung sich darstellt. Diese letztere Auffassung gewinnt durch den Schluß der Argumentation (11, 23 ff.) eine sehr scheinbare Begründung, (während die Prädestination der Bösen geradezu dadurch widerlegt wird, und nur so lange einen Schein behält, als man 9, 14 ff. ohne Zusammenhang mit Cap. 11. betrachtet,) in welchem nur von der endlichen Annahme Aller, mit keinem Wort aber von der Verdammniß Einiger die Rede zu seyn scheint, so daß die ganze Rede in den großen Gedanken ausgeht: *συνέκλεισεν ὁ Θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ* (11, 32.), wodurch der frühere oder spätere Ungehorsam und der damit nothwendig verknüpfte Unglaube eben so sehr allen zugeschrieben wird, als

die frühere oder spätere Erfahrung des göttlichen Erbarmens. Wie demnach Cap. 1—3. die Allgemeinheit der Sünde lehrt, so schiene Cap. 9—11. die Allgemeinheit der Erlösung auszuführen, so daß sich beide Abschnitte auch in dieser Hinsicht entsprechen würden. Allein können wir freilich in den Paulinischen Schriften (außer 2 Thess. 1, 9.) keine entscheidende Stelle aufweisen, welche die ewige Verdammung ausspräche*), ja müssen wir zugestehen, daß sich in denselben Ausdrücke finden (1 Kor. 15, 28.), die eher auf das Gegentheil hinzuleiten scheinen; so enthält doch das N. T. in den außerpaulinischen Schriften, und namentlich in den Reden Christi selbst (Mt. 25, 41 ff.), und zwar nicht blos in parabolischer Rede (vergl. Mt. 12, 32. 26, 24. Joh. 17, 12.), so entscheidende Stellen für diese Behauptung, daß wir sehr bedenklich werden müssen, den Apostel Paulus in Conflict mit denselben zu setzen. Allerdings soll der Exeget nur den wahren Sinn der betreffenden Stelle ermitteln und sich durch Widerspruch mit andern in seiner Operation nicht irre machen lassen; indeß ziemt es sich doch wohl, daß der Exeget bedenklich werde, ob seine Operation auch den rechten Sinn der Worte gefunden habe, wenn ein offener Dissensus mit andern Schriftstellen sich ergiebt; und so eben ist es hier. Wenn ein Zusammenhang der Stelle bei der Annahme der Wiederbringung sich zwar herstellen läßt, so folgt daraus noch nicht, daß er sich nicht nachweisen lasse ohne diese Annahme; und ist dies der Fall, so muß unzweifelhaft der letztere Sinn vorgezogen werden als der wahre, vom Apostel beabsichtigte, indem jedenfalls zugegeben werden muß, daß Paulus fern ist die Lehre von der ewigen Verdammniß zu bekämpfen, wenn er sie gleich nicht besonders hervorhebt, oder die Lehre von der Wiederbringung unumwunden zu predigen. Zum Nachweis der Möglichkeit einer solchen Erklärung unserer Stelle, wodurch sowohl das Eine als das Andere der bezeichneten Extreme vermieden wird, dürfte nachfolgende Betrachtung dienen.

---

*) Wie implicite in der Stelle 9, 3. die Lehre von der ewigen Verdammung ausgesprochen liege, darüber vergl. man die Erklärung. Röm. 2, 8. 9. 16. ist die Ewigkeit der Strafen der Gottlosen nicht ausdrücklich markirt; eben so wenig 1 Kor. 5, 13. 11, 32.

Das Schwierige und Dunkle in dem ganzen uns vorliegenden Abschnitte mindert sich, wenn man zunächst sich bewußt wird, daß derselbe durchaus nichts Eigenthümliches enthält; dieselben Ideen, welche in ihm den Leser so sehr frappiren, finden sich überall im A. wie im N. T. auch ausgesprochen. Nur ihre Gedrängtheit, ihre kühne und gewaltige Aussprache läßt sie hier als etwas Unerhörtes ansehen. Zwei Reihen scheinbar widersprechender Darstellungen des Verhältnisses des Menschen zu Gott ziehen sich von Anfang bis zu Ende durch die ganze h. Schrift hin. Nach der einen Reihe scheint alles vom Menschen abzuhangen, seine Stellung auf Erden sowohl, als seine ewige in jener Welt. Schon im A. T. werden dem Menschen Gesetze vorgelegt und mit denselben Segen und Fluch; hält er sie, so hat er hier und dort Heil und Frieden zu erwarten, hält er sie nicht, so das Gegentheil. Der Mensch wird daher als verantwortlich für jede That und die Entwicklung seines ganzen Lebens dargestellt; er erscheint ganz und gar als der Herr seines Geschickes. Im N. T. liegt eine ähnliche Reihe von Ausdrucksweisen vor; Taufe und Glauben werden den Menschen angeboten, es ist ihre Sache, sie anzunehmen oder nicht anzunehmen; die höchsten Befehle werden als Imperative an sie gerichtet: ihr sollt vollkommen seyn! ihr sollt heilig seyn! Von den Unbußfertigen, Ungläubigen heißt es: ihr habt nicht gewollt! Der Herr ruft selbst in tiefstem Kummer, der Schöpfer mit Thränen vor seinem Geschöpf: wie oft habe ich euch versammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein versammelt, aber ihr habt nicht gewollt! (Mt. 23, 37. Lc. 13, 34.) Mit dieser Auffassung scheint aber eine andere Reihe von Darstellungen der Schrift einen vollkommenen Widerspruch zu bilden *). Es heißt ausdrücklich, Gott schaffet das Wollen und Vollbringen im Menschen nach seinem Wohlgefallen (Phil. 2, 13.), während unmittelbar vorher die Worte gehen: schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern. Christus selbst spricht: alles, was mir mein Vater giebt,

*) Vergl. meine Äußerungen in den frühern Bänden des Commentars, namentlich B. I. zu Mt. 13, 10—17. 36—43. 25, 34—36. B. II. zu Mt. 27, 3—10.

das kommt zu mir, es kann Niemand zu mir kommen, es sey denn, daß ihn ziehe der Vater (Joh. 6, 37. 44.); Niemand kann zu mir kommen, es sey ihm denn gegeben vom Vater (Joh. 6, 65.), und ohne mich könnt ihr nichts thun (Joh. 15, 5.). Ferner heißt es: ein Mensch kann ihm nichts nehmen (also auch nicht Treue oder Untreue), es werde ihm denn gegeben vom Himmel (Joh. 3, 27.). Hiernach scheint nicht mehr der Mensch Herr seines Geschickes, sondern der allmächtige Gott, der alles in allem wirket. Deshalb bekennen auch alle Heiligen, den Apostel Paulus an der Spitze: durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, alles, auch die Treue, der Glaube, das Annehmen dar Gnade, ist Gottes Werk im Menschen, so wenig es des Menschen Werk ist, daß er empfangen und geboren wird im Mutterleibe, so wenig ist das Glaubensleben sein Werk; der Gläubige ist Gottes Werk, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken (Ephes. 2, 10.). Wer sich rühmt, der rühme sich allein des Herrn! (2 Kor. 10, 17.) Doch auf der Seite des Guten wird diese Allwirksamkeit des Herrn, wie sie die Schrift ausspricht, noch leichter zugestanden und anerkannt. Wer den Pelagianischen Standpunkt verlassen hat, begreift leicht, daß die Guten nicht neben Gott gut sind, so daß er bloß von außen her von ihren guten Gedanken, Entschließungen, Werken weiß, sondern daß, da Niemand gut ist als der einige Gott, er selbst das Gute in ihnen ist und wirkt, was er von ihnen weiß. Wenn das Verhältniß aber ein solches ist, so leuchtet ferner leicht ein, daß der Mensch nicht einiges Gute für sich behalten könne, wenn auch das Meiste Gottes sey, als z. B. das freie Fortsetzen des von Gott begonnenen Werks der Wiedergeburt (denn was Gott beginnt, kann auch nur Gott fortsetzen), oder das Glauben an die Gnade, das Erfassen, das Ergreifen derselben*), denn gerade dies Ergreifen ist die Hauptsache im ganzen Bekehrungswerke, und somit behielte Gott nur das Nebensächliche, oder wenigstens würde sich der Mensch darnach mit Gott zu gleichen Theilen in der Production des neuen

*) Man vergleiche die nachstehenden Stellen, in denen Bekehrung, Glaube, Treue, ausdrücklich auf Gott zurückgeführt wird und dem Menschen nichts Eignes bleibt. Jerem. 31, 18. Hebr. 12, 2. Lc. 22, 32. 1 Kor. 4, 7. 2 Thess. 3, 2. 1 Joh. 5, 4.

Menschen theilen, was ebenfalls völlig unstatthaft ist. Gott schafft Anfang, Mittel und Ende im Bekehrungswerke, er giebt die Gnade und macht, daß der Mensch sie im Anfang ergreifen und am Ende noch festhalten kann; kurz alles ist Gottes, nichts des Menschen an sich. Inzwischen wenn man auch die Wirksamkeit Gottes im Menschen in ihrer ganzen Strenge festhält, so läßt sich doch damit die erste Reihe von Aussprüchen, die alles auf den Menschen zurückzuführen schien, recht wohl vereinigen, sobald man auf der Seite des Guten bleibt. Denn Gottes Wirkung hebt ja die Freiheit nicht auf, sondern vollendet sie; Gott wirkt in den Guten und Heiligen nicht außer ihrem Willen, sondern in demselben und erfüllt ihn mit jener Energie einer höhern Welt, die sie in sich empfinden. Er kann daher in ihnen Wollen und Vollbringen schaffen, ohne daß sie aufhören frei zu seyn, ja sie werden erst durch solche Wirksamkeit wahrhaft frei, denn so lange sie noch etwas anderes wollen können, als was Gott wirkt, haben sie nicht die libertas, sondern höchstens (wie Adam vor dem Falle) die libera voluntas, oder (wie bei den gefallenen Menschen, in denen eine vorherrschende Neigung zu dem, was Gott nicht will, vorhanden ist) das liberum arbitrium. Die ganze Welt der guten Engel daher, wie die der vollendeten Gerechten*), wollen und vermögen nichts aus sich, sondern alles durch Gott, und doch sind sie frei, ja unter den Geschöpfen allein frei; denn er wirkt in ihnen als in solchen, die er zur Selbstständigkeit und Freiheit bestimmt hat. Auch die imperativischen Anreden an die Menschen: seyd vollkommen u. dergl., begreifen sich, ungeachtet der Mensch sich nicht vollkommen machen kann, sondern Gott, doch bei den Guten wohl, denn dieser göttliche Befehl ist eben das Schöpferwort, wodurch sie vollkommen werden, nach dem tiefsinnigen Worte Augustin's: da quod

*) Inzwischen hat kein erschaffenes Wesen diese Freiheit als eine anerschaffene, sie ist erst das Resultat der Befestigung im Kampf gegen die Sünde. Man darf daher auch nicht sagen, Gott hätte alle bewußten Geister gleich so schaffen können, daß ihnen unmöglich gewesen wäre zu sündigen. Dem Geschöpf mußte die Möglichkeit der Abweichung von dem durch Gott eingepflanzten Gesetze des Lebens bleiben, um das Beharren darin nicht als etwas bloß Mechanisches zu besitzen.

jubes, et jube quod vis. Die ganze Last der Schwierigkeit fällt somit auf die Seite des Bösen. Gott ist selbst substantiell das Gute, er will und schafft nur das Gute, daher ist begreiflich, wie er in den Guten, von denen er weiß, auch alles Gute wirkt. Aber er ist absolut geschieden vom Bösen, das überdies nichts Substantielles ist, er kann es seiner heiligen Natur nach nicht wollen*), und doch sagt die Schrift nicht nur, daß Gott nach seinem ewigen Vorherwissen alles Böse weiß, sie sagt auch, daß er es wirkt. Schon das erste wäre genug, denn das Wissen Gottes kann von seinem Wirken nicht geschieden gedacht werden, nach der Einheit der Wirksamkeit aller seiner Eigenschaften; aber die Schrift fügt auch noch die ausdrückliche Erklärung hinzu, Gott wirkt das Böse; so hier, und so auch an andern Stellen. In den Weissagungen des A. T. ist das göttliche Wissen von dem Bösen, von 1 Mos. 9, 27. an, entschieden genug ausgesprochen. Japheth soll wohnen in den Hütten Sem's, also werden Sem's Nachkommen aus ihrem Rufe fallen. Ferner ist 5 Mos. 31, 16. 17. 20. 21. und 5 Mos. 28. 29. 30. der Fall des Volkes Israel aufs bestimmteste geweissagt und eben so angedeutet (ganz wie Röm. 11.), daß Israel nach diesem Fall sich bekehren und den Segen empfangen werde. Das Leiden des Messias ist aufs klarste vorhergesagt, darin liegt das Wissen von denen, durch die er leiden wird, mit ausgesprochen. (Vergl. Ps. 94, 11. 1 Kor. 3, 20.) Eben so wußte Jesus, wer ihn verrathen würde (Joh. 6, 64 ff.), und erwählte den Judas doch unter seine Jünger; er wußte der Fall des Petrus vorher,

*) Bei sehr Vielen erschwert die Auffassung dieses ganzen Lehrkreises ihre Unklarheit über die Grundbegriffe gut und böse. Das Gute kann allerdings in einer niedrigern Form ein Verhältniß bezeichnen, aber eben nur wo von einer bloß gesetzlichen Gerechtigkeit die Rede ist. In seinem wahren höchsten Sinn ist es substantiell zu nehmen, Gottes Wesen allein ist gut und wo Gutes ist, da ist Gott. Daher kann Niemand das Gute erzeugen, es muß ihm mitgetheilt werden. Das Böse ist dagegen nicht substantiell (Manichäismus), aber auch nicht ohne Realität (ein bloßes μὴ ὄν), sondern ein real (innerlich und dann auch äußerlich) gestörtes Verhältniß. Alle Kräfte der Bösen sind daher der Substanz nach gut, aber ihre Anwendung ist verkehrt. Hiernach kann Gott in und bei allem Bösen thätig seyn, und doch vom Bösen als solchem durchaus geschieden bleiben.

er warnte ihn und er geschah, wie Jesus voraus gesehen und gesagt. In Folge dieses absoluten Wissens Gottes vom Bösen heißt es denn auch: ich schaffe das Licht, ich schaffe die Finsterniß, ich gebe Frieden und schaffe das Böse (Jes. 45, 7.), und ist auch ein Unglück in der Stadt, das der Herr nicht thue? (Amos 3, 6.) Er verstocket Pharao, er erwecket Nebucadnezar, kurz, er schaffet, was er will, Gutes wie Böses. Die Rede, dies seyen orientalische Phrasen, ist natürlich zur Lösung dieser Schwierigkeit unanwendbar; und eben so wenig wird Jemand diesen und vielen ähnlichen Stellen ins Angesicht behaupten wollen, Gott wisse die freien Handlungen der Menschen nicht vorher, oder wenn auch die guten, da das Gute Wesen habe, so doch nicht die bösen, da das Böse das Un-Wesen sey. Die Weltgeschichte bildet sich eben so sehr durch die bösen als durch die guten Thaten, wie z. B. die Kreuzigung des Sohnes Gottes, die durch lauter freie Thaten bewirkt ward, der Wendepunkt der alten und neuen Welt ist; weiß also Gott etwas nicht, so ist überall kein wahres Vorherwissen Gottes anzunehmen und somit auch kein persönlicher Gott. Es bleibt also nichts, da auch die Scheidung des Vorherwissens und Vorherbestimmens vor einer gründlichern Betrachtungsweise, wie schon bemerkt wurde, nicht haltbar ist, als den Gedanken der h. Schrift zu nehmen, wie sie ihn giebt, und zu untersuchen, wie sie ihn verstanden haben will. Daß sie damit nicht meinen kann, daß Gott das Böse als Böses gewollt und in den Creaturen selbst erzeugt habe, das ergiebt sich aus unzähligen Stellen und aus ihrem ganzen Geist so unwiderleglich, daß selbst alle ältern Vertheidiger der strengen Prädestinationslehre, Augustin, Gottschalk, Calvin, es nicht zu behaupten wagten; diese sagten nur, daß, nachdem durch Adam's Fall, der ohne Gottes Vorherbestimmung erfolgte, die Menschheit eine massa perditionis geworden sey, Gott aus dieser durch einen absoluten Gnadenrathschluß vermittelst der gratia irresistibilis einige zur Seligkeit auserwählt, und (wie Gottschalk und Calvin hinzufügten) durch einen Rathschluß der Verwerfung die andern zur Verdammniß bestimmt habe. Erst die spätern Supralapsarier gingen so weit, auch den Fall Adam's selbst prädestinirt seyn zu lassen, worin sie freilich, die Lehre von einer gratia irresistibilis einmal angenommen, nur consequenter waren als Augustin und

seine Nachfolger; ja den Fall des Teufels und seiner Engel selbst hätten sie nach ihren Principien aus Gottes Rathschluß, nicht aus Mißbrauch des freien Willens, ableiten müssen. So gewiß wir also als Lehre der Schrift ansehen können, daß Gott nicht das Böse als Böses wirkt, sondern daß es eben das traurige Prärogativ des Geschöpfes ist, nach dem ihm anerschaffenen freien Willen das Böse erzeugen zu können; ebenso gewiß kann doch das Böse als Erscheinung nicht von der göttlichen Thätigkeit ausgeschlossen werden. Das abstracte Böse erscheint nie in der Geschichte, vielmehr treten stets nur böse Persönlichkeiten mit ihren bösen Thaten in derselben auf; diese sind aber mit der Welt des Guten in nothwendiger Verbindung, denn in allen bösen Wesen, selbst im Teufel und seinen Engeln, sind und bleiben die Kräfte selbst, mit denen sie wirken, Gottes, zugleich leitet er die Form, in der, und die Umstände, unter welchen sie zur Erscheinung kommen sollen *). Nach dieser Thätigkeit Gottes am Bösen heißt er in der Schrift der Urheber des Bösen selbst, als historische Erscheinung betrachtet; und dasselbe wollten die alten Dogmatiker **) durch den Kanon ausdrücken: Deus concurrit ad materiale, non ad formale actionis malae. Allerdings bleibt auch nach dieser Auffassungsweise ein großes, vielleicht stets unlösbares Problem, nemlich die Fähigkeit geschaffener Wesen wider Gottes Willen handeln zu können ***). Inzwi-

*) Ohne diese unendlich tröstliche Lehre müßte sich der Mensch, auf den feindselige Elemente einstürmen, ihrer wilden Macht hoffnungslos Preis gegeben glauben. Man denke sich die Märtyrer der ersten Kirche, der gräßlichen Bosheit ihrer Verfolger gegenüber; was hätte ihnen Muth geben können, wenn nicht die gewisse Überzeugung sie aufrecht erhalten hätte, daß Gott nach seiner Weisheit eben diesen Weg zu ihrer Vollendung und Seligkeit selbst geordnet habe, also solche Bildungen des Bösen hervorrufe, als welchen sie sich gegenüber sahen.

**) Auch die neueste Wissenschaft hat nichts angemesseneres über das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Allmacht aufstellen können, als die alte Lehre vom concursus enthält. Nur darf dieselbe nicht so aufgefaßt werden, wie wenn halb Gott, halb der Mensch die freie That zu Stande brächte, sondern so, daß Gott ganz allein der Schöpfer des ganzen Menschen und jeder That ist, wie der Erhalter.

***) Die Behauptung, die Möglichkeit einer Sache sey schon der Keim

schen müssen wir von dieser Fähigkeit als einem Axiom ausgehen, wie wir die Schöpfung der Welt aus Nichts als Axiom setzen, ohne zu verkennen, daß das Wie der Existenz der Welt aus Gott und durch Gott deshalb nicht aufgehört hat ein Problem zu seyn. Die verschiedenen Ausdrucksweisen der Schrift über das Verhältniß freier Wesen zu Gott erklären sich aber nach dem Gesagten genügend, und damit ist auch die Schwierigkeit unserer Stelle im Wesentlichen gelöst. Wir vermeiden die Prädestination der Bösen zum Bösen, wie die Wiederbringung aller Dinge, und behaupten dagegen eine Gnadenwahl der Heiligen *), der zufolge Gott nicht nur weiß, welche heilig und selig werden, sondern auch schafft, daß sie heilig und selig seyn können, ohne ihre freie Selbstbestimmung aufzuheben. Dies ist, wie die confessio marchica sehr treffend sagt, „der allertröstlichsten Artikel einer;" denn da kein Mensch weiß vom göttlichen Wissen, und Gott Niemanden von der Seligkeit ausschließt (1 Joh. 2, 2. 1 Tim. 2, 4.), wiewohl er weiß, wer sich selbst ausschließt, so kann und darf jeder sich für erwählt halten. Schaden kann dieser Glaube erwählt zu seyn nur dem, der innerlich so unlauter ist, zu wähnen, selig seyn zu können, ohne heilig zu werden; dagegen kann keiner vollendet werden ohne diesen Glauben, denn worauf sollte er seine Seligkeit wohl sicher gründen können, wenn er sie auf des unwandelbaren Gottes Rathschluß nicht stützen zu können wähnt? Ihm bliebe nur, sie auf sich, seinen Willen, seine Treue zu gründen, ein Fundament, das unter allen denkbaren das unsicherste ist. Doch aber fassen wir diese Gnadenwahl keineswegs

---

ihrer selbst, habe also Gott die Menschen mit der Möglichkeit der Sünde geschaffen, so habe er ihnen den Keim der Sünde anerschaffen, ist deshalb unstatthaft, weil nur bei dem substantiell Realen von einem Keim die Rede seyn kann, das Böse aber nicht substantiell real ist. Das Böse ist die Abweichung des geschaffenen Willens von dem göttlichen Willen; diese begann durch eine freie That, die selbst der Anfang einer ganz neuen Reihe war, aber den Grund für sich allein in sich selber trug.

*) Obgleich daher der Mensch frei ist, so ist doch unmöglich, daß alle böse werden und Gottes Heilswegen widerstreben; wäre dies möglich, so wäre der Mensch mächtiger als Gott (vergl. das Wort Christi Mt. 24, 24. 1 Kor. 10, 13.), er könnte Gottes Pläne vernichten.

als eine gratia irresistibilis, die die ganze Prädestinationslehre mit ihren äußersten Consequenzen nothwendig nach sich zieht; sondern, wie wir dem Heiligen und Seligen zwar nicht das Geringste zugestehen an Eignem, wodurch er heilig und selig geworden wäre, wie er vielmehr bloß ein Werk Gottes ist, so behält der Mensch doch auf jeder Stufe seiner irdischen Entwicklung die negative Fähigkeit der Gnade zu widerstehen, er kann immer noch abfallen. Alles Verdienst ist daher ebenso sehr nur Gottes, wie alle Schuld allein des Menschen ist *). Doch liegt auch die ganze Entwicklung und Gestaltung des Bösen in der Weltgeschichte in sofern in Gottes Hand, als er macht, daß der Böse eben so böse ist, wie er es ist; das Böseseyn selbst ist dagegen lediglich die Folge seines gemißbrauchten freien Willens. Nach dieser biblischen Auffassungsweise ist die Geschichte keine starre Nothwendigkeit, keine fatalistisch-physische Evolution, aber auch erscheint die Menschheit ihr zufolge nicht als eine Anzahl kleiner Götter, von denen jeder aus sich macht, wozu er eben Lust hat. Vielmehr ist in Gott eben so sehr alles nothwendig, als im Menschen alles frei ist, nicht in bloßer Voraussetzung, sondern in lebendiger Wahrheit, und nur so haben die Ideen der Schuld und des Gerichts ihre tiefe und furchtbare Bedeutung. Alles Böse

*) Das Nichtwiderstehen gegen die Gnade bei den Heiligen ist nicht gleichbedeutend mit dem Annehmen der Gnade. Jenes ist das rein negative, dieses ist positiv, und setzt eine Energie des Willens voraus, die erst Gott im Menschen wirkt. Der Mensch kann daher Gottes Werk hindern, aber er kann es nicht befördern, ähnlich wie der Mensch im Stande ist, die Bildungen in der Welt zu zerstören, ohne auch nur einen Grashalm schaffen zu können. Hiernach ist es auch nicht inconsequent, wenn die Bibel lehrt, der Mensch könne für das Werk der Wiedergeburt durchaus nichts Positives thun, und ihn doch auffordert zu beten; denn das Gebet ist eben das Nichtwiderstreben, die werdende empfängliche Gemüthsstellung des Menschen, die erforderlich ist, um die Wirkungen der Gnade in sich aufzunehmen. Es versteht sich übrigens von selbst, daß in keinem Moment des menschlichen Daseyns und in keinem denkbaren menschlichen Acte das Negative und Positive durchaus geschieden werden könne; sie durchdringen sich vielmehr stets. Inzwischen läßt sich doch eine Vorherrschaft des einen oder des andern deutlich unterscheiden; im natürlichen Menschen herrscht die positive Thätigkeit vor, im Werke der Wiedergeburt muß die Receptivität vorwalten, um dem göttlichen Geiste die Positivität zu überlassen.

wird in Gottes Hand zur Folie und zum Förderungsmittel des Guten, und doch entbrennt sein Zorn mit Recht dagegen, weil es nur aus der Bosheit des Geschöpfs geboren ist, das seine Strafe von der Gerechtigkeit erhält. Daß diese Strafe eine ewige seyn kann, liegt nicht in Gott, sondern im Geschöpf, das, so wie es einmal dem göttlichen Willen widerstreben kann, auch stets in dem Widerstreben zu verharren vermag *). Die Lehre von der Wiederbringung erscheint inconsequent, wenn sie für eine Zeit die Möglichkeit des Widerstrebens annimmt, und ganz willkührlich irgend wo aufhören läßt; das Widerstreben des Bösen kann auf jedem Punct als fortgesetzt betrachtet werden. Da sie überdies die Realität der Sünde nicht leugnet, gewinnt sie durch die Annahme einer endlichen Zurückführung aller Bösen wenig, denn wenn Gott voraus wußte, daß ein Wesen Jahrtausende böse seyn werde, und er schuf es doch, so ließe sich mit Recht sagen, da das Böse so furchtbar ist, daß besser scheint gar nicht geboren zu seyn, als auch nur einmal mit dem Wink seines Auges gesündigt zu haben, hätte Gott solche Wesen lieber nicht schaffen sollen. In sich consequent ist nur die Lehre, welche die Realität des Bösen leugnet, aber sie hat eine Consequenz, die auf einem πρῶτον ψεῦδος beruht, nach dessen Annahme alles einerlei ist. Aus der Realität des Bösen und der Annahme des einen Problems der Fähigkeit des Geschöpfs Gotte zu widerstreben, folgt die Bibellehre ganz folgerecht, und bleiben göttliche und menschliche Interessen gleich sehr bewahrt. Zugleich ergiebt sich für unsere Stelle nach den so eben dargelegten Principien folgender einfacher Zusammenhang: mit tiefem Schmerz sehe ich den Unglauben Israels, aber Gottes Wort ist durch denselben nicht

*) Nach der Theorie von der Nichtrealität der Sünde, und der Erhaltung nur der Gattung, nicht aber der Individuen, könnte man sagen, es gäbe weder eine Wiederbringung, noch eine ewige Verdammung. Die durchaus böse Gewordenen gingen als die Vernichtigten im Tode gänzlich unter, wie die dürren Blätter vom Baume abfallen; nur die Geheiligten lebten bleibend fort. Es bedarf indeß keines Beweises, daß die Bibel fern davon ist, nur einigen Menschen ewige persönliche Fortdauer zuzugestehen; zu geschweigen, daß auch nach dieser Voraussetzung der Schmerz Pauli (9, 1 ff.) unmotivirt seyn würde, „wer untergeht, der wäre von der Sünde los" (6, 7.) und nicht weiter zu beklagen.

zu Schanden gemacht, der Allwissende und Allmächtige läßt vielmehr Gutes und Böses nach seinem Willen zur Erscheinung kommen, wie er denn auch den Abfall der Juden und die Erwählung der Heiden längst in den Weissagungen des A. T. vorhergesagt hat (Cap. 9.). Nichts desto weniger ist dieser Abfall selbst lediglich die Schuld der Juden, indem sie der Gnade widerstrebend, ihre Gerechtigkeit statt der Glaubensgerechtigkeit Gottes festhalten (Cap. 10.). Doch hat Gott in dem abgefallenen Volke selbst noch einen heiligen Saamen aufbewahrt, und an diesem wird sich die einstige Erfüllung der göttlichen Verheißungen endlich verwirklichen (Cap. 11.).

Erwägen wir nun hiernach den Kreis der Ausdrücke, wodurch der Apostel Paulus seine Lehre von der Erwählung darlegt; so zeigt sich, daß die menschliche Zeitanschauung von früher und später, die in Gott nicht gedacht werden kann, darin aufgenommen ist. *Προείδω* (Ap. Gesch. 2, 31. Gal. 3, 8.), *προγινώσκω* (Röm. 8, 29, 11, 2. 1 Petr. 1, 20.), *προορίζω* (Ap. Gesch. 4, 28. Röm. 8, 29. 30. 1 Kor. 2, 7. Ephes. 1, 5. 11.), *προτίθημι* (Ephes. 1, 9.) und die Substantive *πρόγνωσις* (Ap. Gesch. 2, 23. 1 Petr. 1, 2.), und *πρόθεσις* (Röm. 8, 28. 9, 11. Ephes. 1, 11. 3, 11. 2 Tim. 1, 9.) drücken das Wissen und Wollen Gottes aus, bevor noch das Gewußte in die Erscheinung tritt. Da alle Ausdrucksweisen der Schrift über Gott nicht um seinetwillen, sondern um des Menschen willen gewählt sind, so haben diese Formeln auch nur für ihn ihre volle Wahrheit. Für den menschlichen Standpunkt weiß Gott in der That voraus, obgleich für ihn selbst alles in ewiger Gegenwart dasteht. Sodann lassen sich in den angeführten Ausdrücken deutlich zwei Classen unterscheiden, erstlich solche, die das Wissen oder Erkennen ausdrücken, sodann solche, die auf das Wollen gehen. Das Wollen, könnte man sagen, hat zwar immer das Wissen dessen, was man will, zur Voraussetzung, aber das Wissen braucht nicht immer mit dem Wollen des Gewußten verbunden zu seyn. Gott weiß das Böse als solches, nicht bloß als Erscheinung, er weiß, was an der bösen That das Böse ist, kurz er hat den Gedanken oder das Wissen vom Bösen; aber nicht das Wollen. So richtig inzwischen dies ist, so hat das doch keine Beziehung auf den Paulinischen Sprachgebrauch. Der Apostel

spricht stets nur vom Wissen der bösen Erscheinung, diese will er aber so gut, als er sie weiß, und sie kommt einzig und allein deshalb zur Erscheinung, weil Gott sie will. Die Pelagianische Unterscheidung daher von praevisio und praedestinatio müssen wir auf der Seite des Guten (nur auf der Seite des Bösen hat sie eine gewisse Wahrheit) ganz und gar zurückweisen, sie kann in keiner Weise zur Lösung der Schwierigkeiten in den apostolischen Schriften gebraucht werden. Gottes Vorherwissen ist für Paulus stets ein Vorherwirken oder Bestimmen, wie das Vorherbestimmen nie ohne das Vorherwissen ist. Diese Vorherbestimmung hebt nun, wie oben schon ausgeführt ward, den freien Willen nicht auf, sondern setzt ihn voraus. Gott schafft und wirkt in den freien Wesen eben als in Freien, wie in den Unfreien als in Unfreien. Eine besondere Äußerung der göttlichen *πρόθεσις* ist nun das *ἐκλέγειν* (Joh. 15, 16. 19. Ap. Gesch. 13, 17. 1 Kor. 1, 27. 28. Ephes. 1, 4.), dem *ἀφορίζειν* gleich steht (Galat. 1, 15.), oder die *ἐκλογή* (Röm. 11, 5. 7. 1 Thess. 1, 4.), auch *πρόθεσις κατ' ἐκλογήν* = *πρόθεσις ἐκλέγουσα* (Röm. 9, 11.), wodurch die *ἐκλεκτοί* (Mt. 20, 16. 22, 14. Röm. 8, 33. Kol. 3, 12. öftr. vergl. im Comm. B. I. S. 802. 887 ff. 3. Aufl.) bestimmt werden, und welche sich durch die *κλῆσις* dem menschlichen Bewußtseyn manifestirt (Röm. 11, 29. 1 Kor. 1, 26. Ephes. 1, 18. 4, 1. 2 Thess. 1, 11. Hebr. 3, 1.). Diese Auswahl der Heiligen und Seligen (denn nur auf die Seligkeit geht nach der Absicht Pauli die *ἐκλογή*, wie sogleich näher gezeigt werden soll, nicht auf untergeordnete Vorzüge), ist aber keine zwingende; die Möglichkeit des Widerstrebens bleibt stets bei jedem Erwählten, nur vor Gott findet nach seiner Allwissenheit weder diese, noch überall irgend eine Möglichkeit statt (Mt. 24, 24.). Und eben so wenig hat die *ἐκλογή* die positive Verwerfung der Nichterwählten bei sich. Menschlich betrachtet sind sie auch erwählt, denn Gott will die Seligkeit aller, da sie aber diesem göttlichen Wollen widerstreben, was Gott weiß, sind sie vor ihm Nichterwählte oder Verworfene, nicht durch einen Rathschluß der Verwerfung, sondern durch ihre Verwerfung des allgemeinen Rathschlusses der Gnade.

Nach diesen Bemerkungen werden wir nun die Einzelheiten in Erwägung ziehen können mit Aussicht auf einen glücklichen

Ausgang aus dem Labyrinthe der apostolischen Rede, die (wie Joh. 6.) ausdrücklich dazu eingerichtet zu seyn scheint, die Kirche Christi zu sichten.

1. 2. Mit sehr ernster Betheuerung spricht Paulus seinen Kummer über den Unglauben seines Volks aus; daß er aber dabei die Formeln *ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι* braucht, leitet auf die Besorgniß, daß Jemand diese Empfindungen in ihm nicht voraussetzen mögte. Daß dies bei den feindseligen Judaisten der Fall war, ist klar, wir haben aber keinen Grund, diese gerade in Rom zu suchen; die allgemeinen Empfindungen des Apostels influirten nur unwillkührlich auf seine unmittelbar vorliegenden Ideen, was er um so weniger Veranlassung hatte, zu verhindern, da er erwarten mußte, daß von diesen seinen Widersachern doch bald auch in Rom ihm werde entgegengewirkt werden. (Allerdings hat Tholuck recht, wenn er *ἐν Χριστῷ, ἐν πνεύματι ἁγίῳ* nicht als Schwurformeln gelten lassen will; vielmehr ist dabei *ὧν* zu ergänzen, aber er übersieht, daß das Schwuráhnliche doch in den starken Betheuerungen liegt, die durch das *ἐν Χριστῷ* so geschärft werden, daß sie einem Schwur an Bedeutung nahe kommen. Zur Einschließung der Worte: *συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου*, in Parentheſen, wie sie Griesbach erscheinen, ist gar kein Grund vorhanden. Lachmann hat sie richtig mit dem Folgenden verbunden. — V. 2. ist *ὀδύνη* der stärkere Ausdruck, Kummer, Seelenschmerz.)

3. Zum Beweise, wie groß sein Schmerz ist, spricht der Apostel aus: *ηὐχόμην αὐτὸς ἐγὼ ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου.* Die ganze Stelle verliert ihre Bedeutung und ihren tiefen Ernst, wenn man annimmt, Paulus wisse, daß endlich doch alle einzelnen Individuen des jüdischen Volks, ja der Menschheit, selig werden würden. Indirect liegt daher in diesen Worten ein starker Beweis für seine Überzeugung, daß es eine ewige Verdammniß gebe; wie er 2 Thess. 1, 8. 9. ausdrücklich sagt: „die dem Evangelium nicht gehorsam sind, werden Pein leiden, nemlich das ewige Verderben, vom Angesicht des Herrn." (Vergl. Joh. 3, 36.) Nur so haben die Worte Sinn, daß er statt seiner Brüder (*ὑπέρ* = *ἀντί*, nicht bloß zu ihrem Besten, vergl. zu Röm. 5, 8. 12 ff.) von Christo verstoßen und also ewig unselig seyn mögte. Unmöglich ist zwar dieser Wunsch, denn we-

der gestattet die Liebe unselig zu seyn (vielmehr wo wahre Liebe ist, da ist auch Seligkeit), noch kann ein Bruder statt des andern leiden (Ps. 49, 8.); das vermag nur Christus, weil er der Repräsentant aller ist *). Aber eben die überströmende Liebe Christi, die in Pauli Herzen ausgegossen war, läßt ihn also rufen, wie derselbe Geist Christi schon Moses sagen hieß: vergieb ihnen ihre Sünde, wo nicht, so tilge mich aus deinem Buch (2 Mos. 32, 32. 33.), wobei auch nach dem Sinne der ganzen Stelle sicher nicht ergänzt werden darf: „für eine Zeitlang," sondern „für immer." Die Worte sind also zu fassen, als Fürbitte Pauli bei Christo **), der konnte, was er bloß zu wünschen vermogte, und in der Form eines Wunsches von und für sich ausspricht. Verfehlt ist Meyer's Ansicht (in Pelt's theol. Mitarb. H. 3. S. 71 f.), wornach in dem Imperfectum das bloß Momentane des Aufsteigens dieses Wunsches angezeigt seyn soll. Das Im-

*) Wollte man die objective Möglichkeit behaupten, seine Seele für einen andern zum Anathema zu geben, so würde das consequent zu der Gichtelschen Lehre vom Melchisedekianischen Priesterthum führen, der zufolge der Christus in uns eben so soll für die Sünden leiden können, wie Jesus litt. Offenbar widerspricht aber diese Lehre der Allgenugsamkeit des Verdienstes Christi, der mit seinem einigen Opfer alle vollendet hat, die geheiliget werden (Hebr. 10, 14.). Allerdings gießt Christus seine Liebe in die Herzen der Gläubigen aus, und sie übernehmen willig, was auch die Sünde in den Menschen für zeitliche Leiden für sie mit sich bringe; aber eine Aufnahme der Sündenlast und ihrer ewigen Folgen von Andern auf sich, ist, außer bei der Person Jesu, bei allen Menschen undenkbar. Die Vertheidiger der sogenannten reinen Liebe, Fenelon und die Gujon, berufen sich auch oft auf diese Stelle; indeß wenn die Lehre von der reinen Liebe mehr sagen soll, als daß man Gott nicht bloß um seiner Gaben willen lieben solle, so kann sie auch keinen Anspruch darauf machen, für biblisch zu gelten. Übrigens bleibt Bengel's Wort wohl zu beachten, de mensura amoris in Mose et Paulo non facile est existimare; non capit hoc anima non valde provecta. — (Stellen, wie Ephes. 3, 13. Kol. 1, 24. 1 Thess. 3, 10., die unserer verwandt scheinen, sind anders zu erklären, wie bei der Interpretation derselben gezeigt werden wird.)

**) Bei Mystikern älterer und neuerer Zeit finden sich nicht selten ähnliche Aussprüche, die als aus ihrer überwallenden Liebe geboren zu betrachten sind. So sagt Angelus Silesius im cherubinischen Wandersmann Num. 28.

Kein Tod ist seliger als in dem Herrn sterben,
Und um das ew'ge Gut mit Leib und Seel' verderben.

perfect hat hier, wie schon Winer (S. 259 in der Gramm.) richtig bemerkt, nicht erzählende Bedeutung, sondern es steht, wie oft, für den Conjunctiv: „ich wünschte, mögte wünschen." (*Ἀνάθεμα*, ursprünglich gleich *ἀνάθημα*, welche Form später, und so auch im N. T. [Lc. 21, 5.], für Weihgeschenke, Göttergeschenke gebraucht, während *ἀνάθεμα* das in bösem Sinn den Göttern geweihte, d. h. verfluchte [wie sacer], bedeutet. In heidnischem Sprachgebrauch entspricht es dem *κάθαρμα*, *περίψημα*, *περικάθαρμα* [1 Kor. 4, 13.], d. h. einem Opfer für eine Gesammtheit, einem Menschen, auf den in einem Nationalunglück, z. B. einer Pest, die dem Leiden angeblich zum Grunde liegende Gesammtschuld als auf das Opfer gelegt wird. Diese Bedeutung wäre hier anwendbar bei der Lesart *ὑπὸ*, die D E G vertreten; aber *ἀπό*, das aus kritischen Gründen den Vorzug verdient, gestattet die Anwendung dieses Sprachgebrauchs nicht. Hiernach ist die Vergleichung des hebräischen חֵרֶם angemessener, wo denn der Begriff der Verstoßung, Ausschließung, Verbannung gewonnen wird. Daß hierbei der Bann nicht als äußere Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft, oder vom physischen Tode zu nehmen ist, bedarf keiner Erinnerung; die Tiefe des Gedankens leitet auf die geistige, ewige Ausschließung aus der Gemeinschaft Christi und seines Lebens, in der Paulus die Seligkeit [vergl. 8, 33 ff.] allein gefunden hatte. — Man kann, wie in einer ähnlichen hyperbolischen Stelle Galat. 4, 15. dabei steht, *εἰ δυνατόν* ergänzen.)

4. Um die Tiefe des Falls Israels recht anschaulich zu machen, hebt Paulus alle seine Prärogative hervor, deren Ausübung aber an den Gehorsam geknüpft waren (5 Mos. 28.), und welche, wie einer durch eigne Schuld gestürzten Königsfamilie ihr Thron, so auch dem Volke von Gott aufbewahrt werden, bis sich die gesetzte Bedingung, der gläubige Gehorsam, in ihm verwirklicht haben wird (11, 29.). Unter allen Vorzügen stellt er den heiligen Namen *Ἰσραηλῖται* oben an, der die Theokraten als Gotteskämpfer charakterisiren sollte (2 Kor. 11, 22. Phil. 3, 5.). Sie aber siegten zur Zeit Christi nicht in dem Kampf, wie einst Jakob (1 Mos. 32, 29.), sondern sie fielen. — Die *υἱοθεσία* kam dem Volke zu, als dem Vorbilde des wahren Israels des N. T., an sich betrachtet nemlich war Israel noch in der Knechtschaft (8, 14.), doch heißt das Volk schon in Hoffnung Gottes

erstgeborner Sohn (2 Mos. 4, 22. Jerem. 2, 3.). — Die δόξα kann hier nicht wohl die allgemeine Herrlichkeit Israels bedeuten, deren unpassend unter den Specialitäten Erwähnung geschähe, noch ist die Annahme eines Hendiadyoin statthaft, da offenbar der Apostel beabsichtigt, die großen Prärogative Israels einzeln aufzuzählen, weshalb sich καί immer wiederholt. Am besten ist ohne Zweifel כְּבוֹד יי zu vergleichen (vergl. zu Joh. 1, 1.), und an die Wolken und Feuersäule zu denken, welche als Symbol der göttlichen Gegenwart das Volk durch die Wüste leitete. — Da die διαθῆκαι von der νομοθεσία unterschieden werden, hat man an die Bündnisse Gottes mit den Patriarchen Abraham und Jakob zu denken. Die λατρεία specialisirt die νομοθεσία in Bezug auf die einzelnen theokratischen Institutionen des Tempeldienstes. — Die ἐπαγγελίαι sind alle Verheißungen, besonders die messianischen. — Die πατέρες bezeichnen vorzugsweise die Patriarchen, die ersten Stammväter des Geschlechts, auf deren Besitz die Israeliten stolz waren, durch deren Segen sie gesegnet waren. — Die Lesart ἐξ ὧν würde das Folgende bloß an πατέρες anschließen, καὶ ἐξ ὧν zählt die physische Abstammung Christi mit unter die Vorzüge des Volkes auf. Die kritischen Autoritäten sind entschieden für καί, nur F G lassen es aus, wie auch das folgende τό.

5. In der Auffassung der berühmten Doxologie haben bis auf die neueste Zeit die Ausleger sich gesondert nach ihren dogmatischen Ansichten über die Person Christi. Alle, welche die Gottheit Christi behaupteten, erklärten auch die Stelle von ihm, alle, welche sie leugneten, bezogen sie auf den Vater. Nur Glöckler vertheidigt die Beziehung auf Gott, wiewohl er die göttliche Würde Christi nicht leugnet, sondern entschieden bekennt. Diese Unpartheilichkeit ist an sich löblich, und man muß gestehen, durch den Verlust einer Beweisstelle leidet das wichtige Dogma von der göttlichen Natur Christi nicht; dazu kommt, daß das christliche Alterthum diese Stelle als eigentliche Beweisstelle sehr wenig gebrauchte, indem es besorgte, daß aus derselben mögte zu viel bewiesen werden, nemlich die Sabellianische Indifferenz der Personen *). Ich würde mich daher auch ohne Bedenken für

*) Vergl. in Reiche's Comm. B. II. S. 268. die Note.

Glöckler's Ansicht entschieden haben, wenn seine Gründe triftiger wären. Er faßt nemlich die Worte ὁ ὢν bis ἀμήν zusammen, und betrachtet die erste Hälfte als Subject mit ergänztem ἐστι oder ἔστω, und die zweite als Prädicat. In den Zusammenhang sollen die Worte so hineingehen, daß Paulus Gott wegen der vielen den Juden erzeigten Gnadenbeweise preist; da diese den Apostel aber eben, weil sie dem Volke Israel verloren gegangen waren, bekümmert hatten, meint Glöckler, diese Danksagung sey anzusehen wie ein kurzes Lächeln, das auf dem Antlitz des Betrübten durch die Erinnerung an schönere Augenblicke des Lebens hervorgerufen wird. Diese Wendung ist offenbar gezwungen, und weit einfacher ist zu sagen, Paulus will der menschlichen Natur Christi die göttliche gegenüber stellen. Die Bemerkung, daß bei der Beziehung auf Christus der Satz in zwei Theile zerfalle, in eine Apposition und in eine Lobpreisung, während bei der Beziehung auf Gott dies nicht der Fall sey, ist durchaus bedeutungslos; es bleiben also nur die zwei Momente, daß 1) εὐλογητός nicht von Christus vorkomme (vergl. Lc. 1, 68. Mr. 14, 61. 2 Kor. 11, 31. Röm. 1, 25. Ephes. 1, 3. 1 Petr. 1, 3.), sondern nur von Gott *), und 2) daß ὁ ἐπὶ πάντων Θεός nur vom Vater gesagt werden könne. Der erstern dieser beiden Bemerkungen kann aber deshalb kein Gewicht beigelegt werden, da das Wahre darin nur dieses ist, daß εὐλογητός von keinem bloßen Menschen, keinem Geschöpf, gesagt werden kann, in sofern aber Christus Gott aus Gott ist, in sofern kammt ihm dieses göttliche Prädicat eben so gut wie alle übrigen zu, und es muß deshalb als bloßer Zufall betrachtet werden, daß es ihm nicht in mehrern Stellen beigelegt ist. Nicht unwichtig ist dagegen die zweite Bemerkung, welche überhaupt die einzige ist, die den Aus-

*) Mt. 21, 9. Lc. 19, 38. ist zwar εὐλογημένος von Christo gesagt, aber in einer Citation des A. T. Da sich indeß überhaupt, außer 2 Tim. 4, 18., keine förmlichen Doxologien auf Christus im N. T. finden (vergl. indeß Röm. 16, 27. Offenb. 5, 12. 7, 10.), so erklärt sich der Mangel an Stellen, in denen εὐλογητός auf Christus geht, sehr einfach. Daß aber förmliche Doxologien auf Christus fast ganz fehlen, kann nach Stellen, wie Joh. 5, 23., nur zufällig seyn. (Die Doxologie 2 Petr. 3, 18. kann wegen der Angefochtenheit dieses Briefes nicht wohl geltend gemacht werden.)

leger in der Auffassung dieser Doxologie schwankend machen kann. Der Ausdruck nemlich ἐπὶ πάντων Θεός kommt nicht nur nicht von Christo vor, (wenn bloß das wäre, so dürfte darauf kein Gewicht gelegt werden, denn es brauchen ja nicht alle Namen oft vorzukommen,) sondern er scheint ihm auch nicht gegeben werden zu können. Denn ungeachtet der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, bleibt dieser doch immer der ungezeugte, also Gott über alles, und der Sohn der gezeugte. Ließe sich also dieser Name nicht ungezwungen mit der biblischen Lehre vom Sohne Gottes vereinigen, so müßten wir doch die Beziehung der Doxologie auf Christum aufgeben, obgleich sonst alles sie empfiehlt, da die Auslassung von Θεός höchst unbedeutende kritische Autoritäten, nemlich bloß einige Citationen der KVV. für sich hat, und die Umstellung des Wortes Θεὸς ἐπὶ πάντων auf den Sinn keinen Einfluß ausübt. Betrachten wir nun aber den Namen ἐπὶ πάντων Θεός näher, so ist anerkannt, daß wir πάντων nicht als Masculinum nehmen können, etwa mit ergänztem ἀνθρώπων oder gar Θεῶν (wie wenn es hieße Herr aller Herren, Gott aller Götter 5 Mos. 10, 17.), denn auf Heiden wird hier keine Rücksicht genommen, sondern nur als Neutrum, so daß unsere Stelle den Worten Röm. 10, 12. und Ap. Gesch. 10, 36. parallel steht, wo es heißt: οὗτός ἐστι πάντων κύριος. Erwägt man nun, daß Joh. 1, 1 ff. dem Logos sowohl der Name Θεός beigelegt, als die Abhängigkeit des Universums von ihm behauptet wird, so ist nicht abzusehen, weshalb der Sohn nicht ἐπὶ πάντων Θεός heißen könnte. Der Ausdruck wäre ja nur dann unpassend, wenn der Vater mit unter dem πάντα begriffen wäre; es versteht sich indeß von selbst, daß das nicht der Fall ist, wie Paulus 1 Kor. 15, 27. sagt: ὅταν δὲ εἴπῃ, ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον, ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. Ich nehme daher mit Tholuck, Rückert*) und andern neuern Erklärern, die Stelle in gewöhnlicher Weise in Beziehung auf Christus. Unter

*) Die Bemerkung dieser Gelehrten, εὐλογητός auf Gott bezogen, müsse nach dem Sprachgebrauch des A. und N. T. stets voranstehen, ist ohne Bedeutung. Mit Recht bemerkt Köllner, die Stellung der Worte sey überall keine mechanische, sondern werde in jedem Verhältniß bedingt durch Zusammenhang und Tendenz des Redenden.

den seit Erasmus aufgezählten verschiedenen Interpunctionen empfiehlt sich noch die am meisten, wornach man ὁ ὢν ἐπὶ πάντων allein an Christus anschließt, und die letzten Worte als Doxologie auf den Vater nimmt. Allein die Doxologie steht dann ohne Beziehung da, und das ἐπὶ πάντων hat auch keine rechte Haltung; sie kann sich daher nur denen empfehlen, die einmal unüberwindlichen Anstoß an dem Namen ἐπὶ πάντων Θεός für Christus nehmen. (Die Conjectur ὦν für ὢν ist an sich zwar scharfsinnig, entbehrt aber aller kritischen Begründung durch Handschriften.)

6—9. Nach dieser Einleitung läßt nun der Apostel die Argumentation selbst folgen. Er beweist nemlich zuerst, wie der Fall der Israeliten aus ihrem Ruf durchaus nicht Gottes Wort und die in demselben enthaltenen Verheißungen aufhöbe, indem unter den Nachkommen Abraham's, auf welche sich dieselben von Anfang an beziehen sollten, nicht die leiblichen, sondern die geistlichen zu verstehen wären. Er hätte sagar sagen können, das Wort Gottes werde durch den Fall Israels bestätigt, denn nach den 9, 24 ff. beigebrachten Citationen des A. T., war in demselben der Fall selbst schon vorausgesagt. Die Idee von einem geistigen Israel, welche Paulus auch schon Röm. 2, 28. 29. ausgeführt hatte, begründet er auf die Stelle 1 Mos. 21, 11., wo Isaak als das σπέρμα bezeichnet wird, dem die Verheißung gebührt, und auf 1 Mos. 18, 10. 14., in der die Worte der Verheißung selbst enthalten sind. Isaak ist nemlich als Gegensatz des Ismael zu denken, der sogar früher als jener geboren ward, ohne doch der Erbe zu seyn; demnach ist nicht auf die physische Abstammung Gewicht zu legen, sondern auf die geistige Verwandschaft mit dem Glaubensleben Abraham's. (Vergl. die ausführliche Behandlung dieses Gegensatzes zwischen Isaak und Ismael zu Galat. 4, 22 ff. Hebr. 11, 1. 9.) Zunächst soll nun allerdings diese Beweisführung nur darthun, daß Gottes Wort fest bleibt, allein die Meinung, als gehe die Ansicht des Apostels nicht positiv dahin, Isaak als Vorbild der Gläubigen, und somit Seligen, Ismael als Vorbild der Ungläubigen, und somit Unseligen, darzustellen, ist nichts desto weniger gewiß falsch. Paulus spricht den Gedanken hier zwar nicht aus, aber er schlummert in der Tiefe seiner Seele, wie Gal. 4, 22. zeigt, und aus den folgenden Deductionen in unserm Capitel klar hervorgeht. Nur

ist daraus nicht zu folgern, daß Paulus deshalb, weil er Ismael als vorbildlichen Repräsentanten der ungläubigen, d. i. nicht erwählten Hälfte der Menschheit betrachtet, ihn selbst und alle seine Nachkommen für factisch verdammt gehalten habe; vielmehr müssen wir für Ismael und alle Ismaeliten eben so die Möglichkeit festhalten, nach dem Sinne des Apostels aufzuhören das zu seyn, was sie sind, und also überzugehen in die geistige Kindschaft, als für Israel die Möglichkeit anzunehmen ist, der geistigen Kindschaft sich zu entäußern. Paulus will also hier keinen Aufschluß über die Heimlichkeiten des göttlichen Gerichts geben, ob Ismael persönlich selig geworden sey oder nicht, sondern er will nur seine in der Schrift hervortretende geistige Stellung als Symbol aufgefaßt wissen*). (V. 6. Die Formel οὐχ οἷον ὅτι ist elliptisch für: οὐ τοῖόν ἐστι, οἷόν ἐστιν ὅτι, in dem Sinn: damit soll aber nicht das gesagt seyn, oder, daraus folgt aber nicht. [Vergl. Winer's Gr. S. 282.] Lobeck. ad Phryn. p. 427. bringt ähnliche Sprachformen aus spätern Schriftstellern bei, eine ganz analoge Wendung findet sich aber nirgends. Ähnlich ist der Gebrauch von ὡς ὅτι in 2 Kor. 11, 21. 2 Thess. 2, 2. — Λόγος Θεοῦ geht auf die Gesammtheit des A. T., welches durch die Vernichtung eines höchst wichtigen Theils, der Verheißungen, ganz und gar unsicher werden würde. — Ἐκπίπτειν = נָפַל, Gegensatz von μένειν, hinfallen, Kraft, Bedeutung verlieren, hier in Beziehung auf die Erfüllung, also unerfüllt bleiben. — Ἰσραήλ bezeichnet das Volk, nicht die Person des Patriarchen, aber einmal nach seiner physischen Existenz, sodann nach seinem geistlichen Charakter. Den letztern kann jemand haben, dem die leibliche Abstammung fehlt, und umgekehrt. — V. 7. Eben so ist σπέρμα = זֶרַע einmal die physische soboles, dann die geistliche, jene ist = τέκνα τῆς σαρκός, diese = τέκνα τοῦ πνεύμα-

*) Wie der sanfte, sich dem Opfertode willig hingebende, Isaak das Evangelium in seiner Eigenthümlichkeit symbolisirt, so Ismael, der wilde Mensch, dessen Hand wider Jedermann ist (1 Mos. 16, 12.), die Eigenthümlichkeit des Islam, der aus dem von ihm stammenden Volke sich gebar. Wie nemlich schon im Keim der Charakter der sich aus ihm entwickelnden Pflanze liegt, so in den Stammvätern der Völker die Eigenthümlichkeit, welche sich in diesen ausprägt.

τος oder Θεοῦ. — Dieselbe Unterscheidung zwischen σπέρμα und τέκνα findet sich Joh. 8, 37. 38. — Καλεῖσθαι hat hier, wie häufig im A. T. [vergl. im Comm. zu Lc. 1, 32.] die Bedeutung des Seyns mit dem Nebenbegriff des Anerkanntwerdens in dem Seyn; keineswegs ist es, wie Tholuck will, = ἐκλέγειν. — Die Citation V. 9. ist aus 1 Mos. 10, 18. und 14. frei nach dem Gedächtniß componirt. — Das ἐλεύσομαι bezieht sich gleichsam auf das Nachsehen der eingetroffenen Erfüllung. — Über die Formel κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον = כָּעֵת חַיָּה, vergl. Fritzsche's Sendschr. S. 15. In den LXX. findet sie sich statt des gewöhnlichen εἰς τ. κ. τ., zugleich mit εἰς ὥρας, mir ist mit Reiche sehr wahrscheinlich, daß diese letztere Formel ursprünglich allein im Text der LXX. stand und erst aus Röm. 9, 9. das κατὰ τ. κ. τ. hinzugefügt ward. Der Ausdruck bezeichnet „jetzt über's Jahr," indem das Jahr als ein untergehendes und sich wieder erzeugendes gedacht wird.)

10—13. Noch entscheidender war aber in der heiligen Patriarchengeschichte das Verhältniß des Jakob und Esau für den Grundsatz, daß es nicht auf die leibliche Abstammung ankomme. Ismael war nemlich der Sohn einer Magd, deshalb ließ sich eher begreifen, wie der Sohn der wahren Gemahlin ihr vorgezogen ward, Jakob und Esau waren aber beide Söhne der Freien, ja Zwillinge, und doch ward gleich bei ihrer Geburt, also ohne Rücksicht auf irgend eine That, ihre verschiedene Stellung aus göttlicher Vorherbestimmung angegeben, nach den Stellen 1 Mos. 25, 22. Mal. 1, 3. Hier entspricht demnach wieder Jakob dem Isaak, Esau dem Ismael. Alle Versuche, den schroffen Gedanken zu mildern und Esau nicht als den Repräsentanten der Verworfenen anzusehen, müssen wir, als der Intention Pauli widerstrebend, zurückweisen, so wohl gemeint sie auch seyn mögen; um so mehr, da Esau auch sonst in der Schrift (Hebr. 12, 17.) als solcher erscheint. Der Apostel nimmt hier schon den Hauptgedanken, den er gleich im Folgenden von V. 14. an weiter ausführt, mit in seine Argumentation auf, daß Gott wie die guten, so auch die bösen Bildungen in der Weltgeschichte hervorrufe, (zwar nicht als Böse, aber als diese bestimmten bösen Bildungen,) und deshalb durch die letztere seine Zwecke und Pläne der Weltregierung, die in seinen Verheißungen kund geworden seyen, nicht

aufgehoben würden. (V. 10. ist elliptisch, nicht anakoluthisch gebildet; da Rebekka genannt wird, ist am natürlichsten Sarah zu ergänzen, in dem Sinne: nicht allein Sarah beweist dies, sondern auch Rebekka. Die andern Ergänzungen, welche man versucht hat, sind gewaltsam. — *Κοίτη*, Lager, euphemistisch für Beischlaf; daher *κ. ἔχειν* von der Frau, aus jemandes Beischlaf schwanger seyn, *κ. διδόναι*, vom Manne. — V. 11. weist das *πράσσειν ἀγαθόν* offenbar auf Jakob, das *κακόν* auf Esau hin, so daß der Sinn ist: obgleich sie weder Gutes noch Böses gethan hatten, redete Gott von ihnen, als hätten sie es gethan. Man kann daher nur gezwungen die *πρόθεσις κατ' ἐκλογήν*, welche durch die nicht vorhandenen Werke nicht bedingt werden konnte, sondern allein in dem heiligen Willen dessen ruhte [*μένειν* = עָמַד unabänderlich feststehen], der berief, wen er wollte, [nemlich Jakob allein, nicht Esau,] mit Beck bloß auf das Erstgeburtsrecht beziehen, oder mit Tholuck auf die Besitznahme des theokratischen Landes. Nach Pauli Ansicht hing nemlich an der Erstgeburt und der Theokratie für Esau die Erwählung für's ewige Leben; wie er daher ausführt, daß der Ismael ausgestoßen werden mußte [Galat. 4.], so ist ihm auch Esau der Verworfene und Vorbild für alle Verworfenen überhaupt. — V. 12. ändert es nichts an dem Wesentlichen des Gedankens, wenn man, wie Tholuck thut, *μείζων* und *ἐλάσσων* von den Völkern versteht, die aus Jakob und Esau hervorgingen, denn diese theilen nach dem Sinne Pauli und der Schrift den Charakter der Väter, zwar nicht in allen Individuen, aber der Masse nach. Das *δουλεύειν* braucht aber nicht von politischem Dienen verstanden zu werden, sondern es ist auf die geistige Abhängigkeit zu beziehen, in die Esau durch die Verschleuderung des Erstgeburtsrechts kam, indem der Gnadenstrom sich nun auf Jakob wandte. — V. 13. alle Versicherungen, daß *μισεῖν* hier nicht hassen, sondern weniger lieben, weniger Vortheile gewähren, bedeute, können das exegetische Gewissen nicht beruhigen, welches nicht übersehen läßt, daß Paulus gerade absichtlich einen sehr starken abstoßenden Ausdruck aus der Schriftstelle entnahm. Daß bei Maleachi zunächst von Äußerlichkeiten die Rede ist, beweist nichts dagegen, denn diese sind eben als Äußerungen des göttlichen Zornes zu fassen.)

14. Nur nach dieser strengen Auffassungsweise hat die Frage

Sinn: μὴ ἀδικία παρὰ τῷ Θεῷ; und paßt die durchdringende Antwort. V. 15. Nach den mildernden Ausdeutungen der V. 6—13. läge gar kein Anlaß zu solchen Gedanken vor. Der Exeget kann daher dem stringenten Zusammenhange durchaus nicht ausweichen. Nur freilich darf er auch den Grundsatz nicht vergessen: scriptura scripturae interpres, und da mögte doch Mancher fragen, dem nach den obigen Bemerkungen (zu 9, 1.) wohl klar geworden ist, daß Gott nicht Unrecht thut, wenn er den Bösen haßt, da er ja nicht gemacht hat, daß er böse ist, sondern nur, daß seine Bosheit eben in solcher Gestalt zur Erscheinung kommt, wie es für ihn selbst, wie für das Ganze am heilsamsten ist, wie denn die Stellen, worin die allgemeine Gnade behauptet ist, mit dieser Lehre von der πρόθεσις κατ' ἐκλογήν vereinigt werden können? Schon zu 9, 1., wo von der zwiefachen Darstellungsweise der Schrift die Rede war, der zufolge bald alles im Werke der Erneuerung auf Gott, bald alles auf den Menschen zurückgeführt wird, fand auch dieser Punkt eine kurze Erwähnung; indeß drängt er sich im Folgenden bei jedem Verse zu stark auf, als daß nicht eine erneute Betrachtung Bedürfniß seyn sollte. In den bestimmtesten Worten spricht die Schrift aus, daß Gott will, daß allen Menschen geholfen werde, und alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen (Ezech. 33, 11. 1 Tim. 2, 4. Tit. 2, 11. 2 Petr. 3, 9.). Diese Allgemeinheit der Gnade scheint aber durch die πρόθεσις κατ' ἐκλογήν aufgehoben zu werden? Allein offenbar wäre dies nur dann der Fall, wenn wir die der Gnade widerstrebende Thätigkeit des Menschen auch von Gott ableiteten, wie die strenge Prädestinationslehre thut; dann beriefe Gott den nicht erwählten gleichsam zum Spott, um ihn desto schneller und sicherer zu Schanden zu machen; eine Vorstellung, die nur als eine der auffallendsten Verirrungen des menschlichen Geistes bezeichnet werden kann, die je offenbar geworden ist. Läßt man dagegen das Widerstreben gegen die Gnade sammt allem Bösen dem Menschen als sein trauriges Eigenthum, so vereinigen sich die beiden Ausdrucksweisen folgendermaßen ganz einfach. Gottes allumfassende Liebe schließt keinen vom Heil aus, wer sich ausschließt, ist selbst der Urheber davon; aber Gott zwingt auch keinen zum Heil, und weiß zugleich nach seiner Allwissenheit, wer sich ausschließt, so wie er nach seiner Allmacht alle Formen sündlicher Entwick-

lung schafft. Nach dieser letztern Beziehung heißt daher sein Wille eine πρόθεσις κατ' ἐκλογήν, nach jener erstern ist Gottes Gnade allgemein. Wenn daher Gott nach seinen Eigenschaften der Allwissenheit und Allmacht allerdings vorher weiß, daß und welche der Gnade widerstreben, und sie in bestimmten Bildungen in der Geschichte auftreten läßt, so weiß er sie doch nur als solche, die durch Mißbrauch ihres freien Willens böse geworden und geblieben sind; sollten also Wesen mit der Möglichkeit, Gotte zu widerstreben, existiren, so konnte sich das Verhältniß Gottes zu denen, bei welchen diese Möglichkeit Wirklichkeit ward, nicht anders gestalten, als die Bibel es darstellt.

15. 16. Paulus beantwortet die Frage nicht direct, sondern mit Berufung auf Gottes Wort in der Stelle 2 Mos. 33, 19. Sie ist nemlich in sich selbst widersprechend und kann bloß von der menschlichen Blindheit oder Frechheit aufgeworfen werden. V. 20. findet sie daher auch ihre verdiente Rüge. Gottes Wille ist die ewige Norm des Rechts (5 Mos. 32, 4.), wie kann daher bei ihm ein Unrecht seyn, es giebt kein abstractes Recht, dem Gott selbst unterworfen wäre, sondern sein freier heiliger Wille ist allein die Norm des Rechts für die Creatur. Es ist aber nur eine scheinbare Erleichterung, wenn in der citirten Stelle bloß von der göttlichen Erbarmung die Rede ist; denn nach der Intention Pauli müssen wir doch ergänzen: und er verstockt, wen er will (V. 18.). Die Worte passen nur in den Zusammenhang, wenn ihr Sinn ist: Gottes Wille ist absolut, er thut, was er will, und Niemand kann ihn zur Rechenschaft ziehen und sagen, was machest du*)? Es versteht sich von selbst, daß in Gott der Wille nicht willkührlich ist, sondern stets mit der Liebe und Weisheit vereinigt wirkt, aber da der Mensch Gottes Wege nicht zu erkennen vermag, hat er sich seinem Willen demüthig unterzuordnen. (V. 15. ist zwischen ἐλεεῖν und οἰκτείρειν, חָנַן und רחם kein Unterschied zu suchen; beide bilden bloß den Gegensatz des Verdienstes [ἐξ ἔργων V. 11.]. Allerdings beziehen sie sich aber auf die Erwählung zur Seligkeit, nicht auf Beweisung außerordentlicher Liebes-

*) Es bedarf keines Beweises, daß die Ansicht, Paulus wolle hier die pharisäische Lehre vom Fatum widerlegen, wie sie nach Origenes und Chrysostomus besonders Heumann ausgeführt hat, ganz und gar unstatthaft ist.

gaben, wie Tholuck meint; der nächste Zusammenhang der Stelle im Grundtext kann uns hier nicht leiten, Paulus faßt diese wie die folgenden Stellen nach erweitertem Gesichtspunkte auf, wir müssen ihm daher auf seinen Standpunkt folgen. — V. 16. ist θέλειν und das stärkere τρέχειν, das nicht gerade auf das Laufen in der Rennbahn bezogen zu werden braucht, Bezeichnung der positiven menschlichen Thätigkeit; diese hat im Verhältniß zu Gott keine Statt. Jedes, auch das geringste, Gute im Menschen ist allein Gottes *). Damit ist aber nicht gesagt, daß der Mensch nicht eine negative widerstrebende Thätigkeit wider Gott ausüben könne. Dem zufolge sagt die Schrift stets: ihr habt nicht gewollt, ihr seyd untreu, ungehorsam gewesen, dagegen aber: Gott hat in euch das Wollen, die Treue, den Gehorsam gewirkt.)

17. Obgleich V. 15. nur von der gnadenreichen Thätigkeit Gottes die Rede war, ist doch das Beispiel gerade vom Gegentheil hergenommen, wodurch klar wird, daß Paulus dieses auch dort (V. 15.) ergänzt haben will. In der Stelle 2 Mos. 9, 15. 16. drückt sich die Schrift so über Pharao und sein Widerstreben wider Moses, den Gesandten Gottes, aus, daß Gott selbst als Urheber dieser sündlichen Erscheinung bezeichnet wird **). Alle Versuche, diesen Gedanken wegzuschaffen, sind durchaus unexegetisch. Nach der offenbaren Tendenz Pauli sind die Begriffe des ἐξήγειρα und ὅπως ἐνδείξωμαι nicht abgeschwächt zu verstehen, sondern in der vollen Kraft ihres Inhalts. Es folgt aus dieser kräftigen Auffassung keineswegs, daß Paulus meint, Gott habe den Pharao durch positive Einwirkung böse gemacht, sondern nur,

---

*) Ganz verfehlt ist Glöckler's Ansicht von dieser Stelle. Er übersetzt: „es geht nicht nach des Menschen Wollen und Laufen, d. h. nicht folgsam und gehorsam dem menschlichen Wollen und Laufen, aber auch nicht gegen dasselbe. Paulus handelt von der Ursächlichkeit des geistigen Lebens, und diese soll dem Menschen abgesprochen und Gotte allein zugeschrieben werden.

**) Glöckler versteht das ἐξεγείρειν von der Thronbesteigung Pharao's und will ἐνδείξωμαι passivisch verstehen; damit ich offenbar gemacht werde an dir hinsichtlich meiner Macht. Das erstere ist durchaus unstatthaft und verdient keine Widerlegung, das zweite mildert den Gedanken nicht, wie Glöckler zu meinen scheint. Überdies herrscht die mediale Form entschieden vor im Sprachgebrauch des N. T., und es ist gar kein Grund, hier davon abzugehen.

daß er den Bösen, allen Gnadenwirkungen, die auch an ihn in reichem Maße ergingen, aus freiem Willen Widerstrebenden, eben zu dieser Zeit, unter diesen Umständen, in solcher Form zur Erscheinung kommen ließ, daß durch das Böse in ihm selbst wieder das Reich des Guten und Gottes Ehre gefördert werden mußte *). Eben so, will Paulus sagen, muß auch Israels Abfall Gottes Namen verherrlichen, denn Gott hat auch ihn eben in dieser Form zur Erscheinung gebracht. (Paulus hat die LXX., die den Gedanken milder ausgedrückt hatten, absichtlich geschärft. Er übersetzt das הֶעֱמַדְתִּיךָ durch ἐξήγειρα, während die LXX. haben: ἕνεκεν τούτου διετηρήθης, wornach der Gedanke heraustritt, daß Pharao selbst sich böse gemacht hatte. Die Paulinische Übersetzung entspricht aber dem Grundtext vollkommen. Die Auffassung „stehen lassen, bleiben lassen," wofür sich Tholuck entscheidet, ist zwar an sich möglich, aber erstlich nicht die nächste des Hiphils von עָמַד, sodann gegen den Sinn und die Intention des Schriftstellers, wie die folgenden VV. klar zeigen, und auch von Reiche, Köllner, Glöckler richtig anerkannt ist. — Das ὅπως ist ganz eigentlich τελικῶς zu fassen, in der Absicht, damit

*) Gräßlich ist, wenn Gomarus und andere Supralapsarier sagen, wen Gott verdammen will, in dem schafft er erst die Sünde, um den in Sünde Gestürzten mit Recht zu verdammen. Nach dem apostolischen Gedanken aber ist das ἐγείρειν der Bösen selber ein Act der Liebe Gottes; nicht bloß für die Glieder des Reiches Gottes und die Frommen, sondern auch für die Bösen selbst. Denn das Böse ist in ihnen, ohne daß Gott es gemacht hat; wenn er aber macht, daß das Verborgene in concreter Erscheinung sichtbar wird; so ist dies gerade das kräftigste Mittel, um die Bösen selbst von ihrem Zustande zu überzeugen und sie wo möglich zu bekehren. (Vergl. zu 11, 8.) Wollte man aber einwenden, vor Menschen wohl, die immer hoffen können, daß sich der Böse noch bekehre, aber nicht vor Gott, der nach seiner Allwissenheit weiß, wer sich nicht bekehrt; bei solchen, die sich nicht bekehren, werde gerade durch jeden Bekehrungsversuch die Schuld erhöht; so wäre zu antworten: daß es allerdings der Fluch des Bösen ist, selbst das Gute sich zum Schaden zu wenden, daß aber Gott, wenn er die Möglichkeit der Sünde wollte, eben damit auch die Möglichkeit des Beharrens in ihr und des Mißbrauchs der Gnade setzte. Als letztes Problem bleibt also immer nur die Thatsache stehen: wie konnte Gott Wesen mit der Möglichkeit, ihm, dem Allmächtigen, zu widerstreben, schaffen? Hier kann der Mensch nur schweigen und sagen: Gott that's; was Gott thut, ist wohl gethan!

Pharao ein Denkmal der strafenden Gerechtigkeit Gottes würde, beförderte dieser die Erscheinung des in jenem vorhandenen Bösen in dieser bestimmten Gestalt. Die letzten Worte der Citation, die auf den Hauptgedanken nicht influiren, stimmen mit den LXX., nur haben sie ἰσχύν für δύναμιν. Mit ausdrücklichem Bedacht hat daher Paulus das ἐξήγειρα nach dem Bedürfniß seiner Argumentation geändert, ein Umstand, der jede Milderung des Gedankens ausschließt.)

18. Den früher unausgesprochen gelassenen Gegensatz läßt nun der Apostel in Folge der letzten Citation nach seiner kühnen Weise einen Gedanken bis an die Grenze seiner Wahrheit zu verfolgen, hier klar heraustreten: Gott verstockt auch, sagt er, wen er will. Das θέλειν Gottes ist hier natürlich wieder nicht von blinder Willkühr zu verstehen, die überall in Gott nicht gedacht werden kann, sondern von seinem durch Weisheit und Liebe geleiteten Wollen. Aber der Begriff des σκληρύνειν (dem πωρόω von πῶρος, callo obducere, obdurare, 11, 8. Joh. 12, 40. gleich steht), an sich scheint auf Gott nicht anwendbar zu seyn? Allerdings steht gewöhnlich σκληρύνεσθαι oder σκληρύνειν ἑαυτόν, (Ap. Gesch. 19, 9. Hebr. 3, 8. 13. 15. 4, 7. und so auch bisweilen im A. T. und in den Apokryphen 2 Mos. 7, 22. 8, 19. Ps. 94, 8. Sirach 30, 11.) nur hier, wie 11, 8., ist es auf den Willen Gottes zurückgeführt. Im A. T. findet es sich aber öfterer (2 Sam. 16, 10. 1 Kön. 22, 22. Jes. 63, 17. 5 Mos. 2, 30. Ps. 105, 25.), חִזֵּק, הִקְשָׁה, wieder von der positiven göttlichen Thätigkeit gegen die Bösen gebraucht. Die Bemerkung, es stehe (wie μισεῖν V. 13.) bloß = οὐκ ἐλεεῖν, wie Ernesti und Schleusner wollten, reicht offenbar nicht aus. Sie beriefen sich auf Hiob 39, 16., wo es vom Storche heißt: ἀποσκληρύνει τὰ τέκνα ἑαυτῆς, d. h. er vernachlässigt seine Jungen. Aber es wäre ein eben so schwieriger Gedanke, wenn es hieße: Gott vernachlässigt eines seiner Geschöpfe. Nicht unrichtig dagegen ist auf der Seite des Bösen die Berufung auf die göttliche Präscienz, nur darf dieselbe nicht auch auf das Gute ausgedehnt werden, so daß der Sinn wäre: Gott erbarmt sich dessen, von dem er vorausgesehen, daß er sich frei zum Guten bestimmen würde, und verstockt den, von welchem er das Gegentheil vorausgesehen. Denn das sich zum Guten Bestimmen des Guten ist selbst Gottes Werk

in ihm, nicht aber ist das Widerstreben des Bösen Gottes Werk. Inzwischen verwirrt diese Berufung auf die Präscienz, wenn sie auch auf der Seite des Bösen nicht unrichtig ist, doch mehr, als sie erklärt, indem sie den göttlichen Willen abhängig erscheinen läßt vom menschlichen, während der Apostel hier gerade die Absolutheit des göttlichen Wollens anschaulich zu machen beabsichtigt. Am besten wird daher seyn, auf den Inhalt des Begriffs der Verstockung näher einzugehen. Zuvörderst ist die Verstockung nicht der Anfang des Böseseyns, sie setzt vielmehr den Anfang desselben voraus. Paulus sagt folglich nicht: Gott erregt die Anfänge des Bösen im Menschen, diese Erregungen betrachtet er als vorhanden, einmal wegen der Erbsünde, dann wegen der eignen Untreue, welche die vorhandene Sündhaftigkeit nicht unterdrückt, sondern herrschen läßt. Sodann ist die Verstockung auch nicht Steigerung der Sünde, sondern in sofern sie partiell ist, ist sie vielmehr ein Mittel, ihre Steigerung zu hemmen; ihr Wesen ist nemlich die Entziehung der Empfänglichkeit für die Wirkungen der Gnade, Gott läßt nun unter gewissen Umständen den Menschen unempfänglich werden, um seine Schuld zu mildern; hätte der Mensch offene Augen des Geistes, wüßte er, was ihm geboten wird, und widerstrebte doch, so wäre er weit strafbarer, als er ohne diese Empfänglichkeit ist. So kann man von den Zeitgenossen des Noah sagen, Gott hatte sie verhärtet, verstockt, daß sie Noah's Predigt (2 Petr. 2, 5.) nicht folgten, doch waren sie nicht ewig verworfen (1 Petr. 3, 18.) eben wegen dieser Verhärtung. Endlich aber ist die totale Verstockung eine Äußerung der bloßen Strafgerechtigkeit, wenn die Sünde des Menschen die Intensivität erreicht hat, in der sie die Sünde wider den h. Geist heißt. Nach diesem Inhalt des Begriffs ist in keiner Hinsicht etwas gegen den Satz ὃν θέλει, σκληρύνει einzuwenden. Das göttliche, durch Weisheit und Liebe moderirte Wollen wendet die Verstockung nur da, und in dem Grade an, sey es partielle, oder totale, wo seine Heiligkeit es fordert, daß sie angewendet werde. Gott macht den Verstockten nicht böse oder böser, er läßt nur das Böse, was in ihm ist, und welches seine Entwicklung vollziehen muß, so und nicht anders zur Erscheinung kommen; dies aber, wie Calvin sagt, nicht bloß permittendo, sondern auch intus et extra operando.

19—21. Jenen unverständigen Frager von V. 14. läßt der Apostel nun wieder auftreten *), um in dieser Wirksamkeit Gottes auch in den Bildungen des Bösen eine Entschuldigung für sich zu finden. Paulus schlägt diesen Hochmuth nieder mit der Berufung auf den absoluten Charakter Gottes, dessen Wegen sich das Geschöpf unbedingt unterwerfen muß, auch da, wo es sie nicht versteht. Das Gleichniß vom Töpfer und seinem Verhältniß zum Thon, den er bildet, drückt diese Abhängigkeit aufs schlagendste aus. Nur derselbe Unverstand, der jene Frage thun läßt, könnte aber das Gleichniß so verstehen, als wolle Paulus Gott in allen Beziehungen einem menschlichen Bildner gleich stellen. Der Unterschied zwischen beiden, der hier durchaus nicht geleugnet werden soll, zu dessen besonderer Hervorhebung der Apostel nur eben jetzt keine Veranlassung hatte, ist nemlich dieser: der Mensch bildet, was er will, nach seinem schwachen, oft unheiligen, liebloſen Willen, Gott bildet nach seinem allmächtigen, aber stets auch heiligen, liebevollen Willen. Dem zufolge kann er wohl Wesen mit verschiedenen Anlagen schaffen, und dem einen reichere, dem andern geringere Anlagen ertheilen, und darnach ihren verschiedenen Beruf zu größerer oder geringerer Wirksamkeit bestimmen; aber er kann nicht das eine böse und das andere gut erschaffen, weil sein heiliger Wille das Böse überall nicht produciren kann. Hier aber fragt sich, ob nicht in unserer Stelle das σκεῦος εἰς τιμήν und εἰς ἀτιμίαν eben nur diese verschiedenen Grade der Berufung bezeichnet, die Gott nach freier Bestimmung

*) Die ganze Weise, wie Paulus hier die Einwendungen des Juden darlegt, verräth eine gewisse Familiarität, wie wir sie in würdiger naiver Weise oft im A. T., namentlich im Hiob, antreffen, wo Gott selbst am Schluß des Buchs die Wahrheit darin anerkennt. Inzwischen gestaltet sich diese Familiarität da, wo der Adel der Gesinnung fehlt, als Frechheit, und zu den Schattenseiten des jüdischen Charakters in seiner Entartung gehört daher eben auch diese. Das Bewußtseyn der göttlichen Erwählung, die objectiv ganz gegründet war, theilte statt demüthiger Beugung über solche unverdiente Gnade, manchen jüdischen Individuen eine freche Unverschämtheit, ein Pochen auf seine Rechte selbst gegen Gott mit, wie sich dergleichen sonst in keinem Volke findet; diese Richtung will Paulus zunächst brechen, daher eben diese Form seiner Beweisführung, die übrigens nicht ins falsche Extrem übertrieben ist, sondern die Grenze der Wahrheit bewahrt.

austheilt, ohne daß diese Ausdrücke eine Beziehung haben auf die Sittlichkeit und das Glaubensleben, so wie auf die dadurch bedingte Seligkeit? Man könnte erstlich das Gleichniß dafür anführen, indem doch kein Töpfer durchaus unbrauchbare Gefäße macht, sondern nur solche, die zu edlerem und weniger edlem Gebrauche bestimmt sind. Sodann spricht scheinbar dafür der Umstand, daß im folgenden die σκεύη ἐλέους und ὀργῆς*) von denen der Ehre und Unehre so unterschieden werden könnten, daß nicht die Gefäße der Ehre nothwendig auch Gefäße der Barmherzigkeit, und die der Unehre Gefäße des Zornes werden, sondern je nach dem Gebrauch oder Mißbrauch des freien Willens die Gefäße der Ehre (also die Juden) solche des Zorns, und die Gefäße der Unehre (also die Heiden) Gefäße der Barmherzigkeit seyn können. Darin könnte denn für die Juden die Mahnung liegen: glaubt nicht, daß ihr Gefäße der Ehre nothwendig müßt Gefäße der Barmherzigkeit seyn und bleiben, ihr könnt Gefäße des Zorns, und die Heiden, die Gefäße der Unehre, können Gefäße der Barmherzigkeit werden! Unleugbar entsteht so ein sehr schöner Sinn, und wir müssen unbedenklich zugeben, daß Paulus diesen Gedankengang verfolgt haben könnte, aber seine Argumentation im Ganzen gestattet doch die Annahme nicht, daß er hier wirklich eben dies habe aussprechen wollen. Denn wie sollte er plötzlich auf die Erörterung über die verschiedene Austheilung der Gaben gekommen seyn? Die Worte von V. 19. an beziehen sich ja auf den Gedanken V. 18., in diesem bezieht sich aber ἐλεεῖν und σκληρύνειν bloß auf sittliche Zustände, nicht auf Gnadengaben, und eben darauf leiten die VV. 24—29. wieder. Mit keinem Worte ist die Unterscheidung von σκεύη τιμῆς und ἀτιμίας und den σκεύη ἐλέους und ὀργῆς angedeutet, beide entsprechen sich vielmehr nach der Intention Pauli durchaus; gerade wie in der Parallele 2 Tim. 2, 20. auch die hölzernen und irdenen Gefäße nicht die geringer Ausgestatteten, sondern die Bösen bezeichnen. Gefäße Gottes heißen diese noch in sofern, als Gott auch

*) Der Ausdruck σκεύη ὀργῆς scheint nach dem כְּלֵי זַעְמוֹ Jes. 13, 5. gebildet zu seyn, obgleich die Bedeutung desselben in der alttestamentlichen Stelle etwas von derjenigen abweicht, in der Paulus ihn anwendet.

sie für seine Zwecke zu benutzen weiß; das Gleichniß vom Töpfer behält demnach auch so seine Bedeutung*), Gott läßt das Auftreten der Bösen nicht nur zu, sondern er macht auch, daß sie werden, wie sie sind, obgleich er nicht das Böse an ihnen schafft. (V. 19. ist ἀνθέστηκε nicht, wie Tholuck meint, nach dem Hebräischen für den Optativ des Aorist gesetzt, sondern ist zu fassen: wer hat je seinem Willen widerstehen können. — V. 20. fehlt μενοῦνγε in DEFG. In A steht es nach ἄνθρωπε. Es ist aber sicher nur wegen der Schwierigkeit ausgelassen; es findet sich im N. T. nur noch Lc. 11, 28., und ist, als zugebende und zugleich als beschränkende Partikel zu fassen: „allerdings mögte es so scheinen." [Vergl. Hermann ad Viger. p. 541., der es übersetzt: quin imo, enim vero.] — Über das Bild vom Töpfer vergl. Hiob 10, 8. Jes. 45, 9. Sirach 36, 7. Weish. 15, 7. Besonders scheint aber wohl Jerem. Cap. 18. dem Apostel bei diesem Vergleich vorgeschwebt zu haben. — V. 21. ist πηλός der bloße Stoff des Thons, φύραμα die zur Arbeit zubereitete Thonmasse, der Teig.)

---

*) Glöckler will ohne Grund hier kein Gleichniß anerkennen, sondern einen bloßen Schluß vom Kleinern aufs Größere: kann nicht einmal ein Gefäß den Töpfer fragen, wie viel weniger der Mensch Gott? Offenbar paßt das nicht, denn man kann ja antworten, es ist eben des Menschen, daß er vermag, was das todte Gefäß nicht kann. Die Parallelen des A. T. sprechen hinlänglich dafür, daß es ein Gleichniß seyn soll. Aber schon zu Mt. 13, 1. ward erinnert, daß kein Gleichniß nach allen Beziehungen hin passen darf, sonst wäre es identisch mit dem, was durch das Gleichniß erläutert werden soll. — Rückert und Usteri wollen hier einen Fehler im Beweise finden; die gegebene Darlegung des Zusammenhanges wird aber anschaulich gemacht haben, daß der Beweis ganz stringent geführt ist, wenn man dem Apostel nur nicht die Behauptung aufbürdet, daß Gott das Böse selbst schaffe. Wollte man aber sagen: warum antwortet Paulus dann nicht lieber auf die Frage: τί ἔτι μέμφεται; geradezu: weil du das Böse selbst schaffest, und Gott nur die Art, wie es zur Erscheinung kommt, bestimmt? — so dient zur Antwort, daß der Apostel diese Bemerkung in der That von 9, 30 ff. an ausführlich giebt, sich aber hier nicht aus seinem nächsten Ideengange herauswerfen lassen will, der ihm deshalb von der höchsten Wichtigkeit war, weil dadurch den Juden ans Herz gelegt ward, daß sie vor allem erst ihre Ansprüche an Gott aufzugeben hätten, bevor von einer Theilnahme am Reiche Gottes die Rede seyn könne, denn eben dies Anspruchmachen hinderte durchaus das demüthige Annehmen der Gnade von Seiten der Juden.

22. 23. Hiernach konnte nun die verschiedene Beziehung angegeben werden, in der die Erscheinung der Bösen, wie der Guten, in der Weltgeschichte zu Gottes Plänen stehe; an diesen soll sich eben so seine Gnade, wie an jenen seine Macht und seine Gerechtigkeit offenbaren. Der Zweckbedeutung des ἵνα kann und darf hier daher nichts entzogen, und die Wendung θέλων ἐνδείξασθαι καὶ γνωρίσαι muß dem ἵνα gleichbedeutend geachtet werden. Auf der Seite des Guten ist das göttliche Wirken ein durchaus allseitiges, wiewohl nicht zwingendes, deshalb heißt es (V. 23.): Θεὸς προητοίμασεν σκεύη ἐλέους εἰς δόξαν. Hiernach bezeichnet das προητοίμασεν das göttliche Wissen sowohl, als Wirken und Schaffen des Guten, nach Anfang, Mittel und Ende. Von den Bösen aber will Paulus nicht gesagt haben, daß Gott das Böse in ihnen schaffe, sondern nur die Gestaltung des Bösen; daher braucht er von ihnen nicht προετοιμάζειν, und setzt überdies statt des Activs die mediale Form κατηρτισμένα *), wodurch die Production des Bösen selbst auf die Seite des Geschöpfes gelegt wird. (V. 22. Einige unbedeutende Codd. lassen εἰ δέ oder bloß δέ weg, zur Erleichterung der Construction; offenbar sind die Worte ächt, aber der Satz ist anakoluthisch. Die gewöhnlichen Ergänzungen τί ἐροῦμεν oder τί μέμφεται sind deshalb nicht passend, weil sie bloß auf die Frage V. 19. wieder zurückgehen; besser nimmt man an, daß auf das εἰ δὲ κ. τ. λ. im Nachsatz, der nun mit der Wendung καὶ ἵνα γνωρίσῃ ausweicht aus der angefangenen Construction, hätte fol-

*) Reiche und Andere wollen auch hier ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ergänzt haben; stände es im Text, so ließe es sich ebenfalls von der Wirkung Gottes bei dem Bösen als Erscheinung erklären. Da es indeß nicht steht, so kann ich jene Ergänzung nicht als in der Intention Pauli begründet ansehen, sondern glaube vielmehr, daß angenommen werden muß, der Apostel habe dadurch auf die Differenz in dem Verhältnisse Gottes zum Guten und Bösen hindeuten wollen, daß er so verschiedene Bezeichnungen dafür gebraucht. Hierfür entscheide ich mich in diesem Fall um so mehr, (wiewohl ich sonst als exegetischen Kanon für die Interpretation dieser Stelle festhalte, alle Ausdrücke in ihrer ganzen Strenge zu nehmen,) als das ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ zu der Hervorhebung der göttlichen Thätigkeit nicht paßt. Es hat der Gedanke etwas nicht bloß Unpassendes, sondern geradezu Widersprechendes: Gott trägt mit vieler Langmuth, was er selbst bereitet hat.

gen sollen: *οὕτως καὶ γνωρίζει κ. τ. λ.* oder *γνωρίζει καὶ κ. τ. λ.* Dies ist jedenfalls natürlicher als Meyer's höchst gezwungene Annahme, wornach am Schluß von V. 23. eine Aposiopese statt finden soll. Die Art, wie sich V. 24. an V. 23. anschließt, paßt zu dieser Auffassung durchaus nicht. — *Τὸ δυνατόν* = *ἡ δύναμις*, mit dem Nebenbegriff der strafenden Macht. — Das *φέρειν ἐν μακροθυμίᾳ* kann nur auf das Reifwerden der Bösen im Bösen gehen. Gott trägt die Bösen in ihrer Bosheit, bis sie sich selbst in einer bösen Frucht in ihrem Charakter offenbar werden, entweder um so noch zur Buße geleitet zu werden, oder dem Verderben gänzlich anheim zu fallen. Nach der Intention Pauli ist die *ἀπώλεια* hier eben so die *αἰώνιος* (2 Thess. 1, 9.), wie die *δόξα* = *ζωὴ αἰώνιος* genommen werden muß. — *Σκεῦος ἐλέους* = *σκεῦος ἐκλογῆς* Ap. Gesch. 9, 15. Die Wahl des Ausdrucks rührt hier zunächst von dem gebrauchten Bilde des Töpfers her. Im Hebräischen hat überdies כְּלִי die weitere Bedeutung: Werkzeug, Mittel. Vergl. Jes. 13, 5. Jer. 50, 25.)

24—26. Die so eben entwickelten Principien legen sich auch offen in der Schrift zu Tage. Die Stellen Hos. 2, 25. 1, 10. commentiren das *ὃν θέλει ἐλεεῖ* (V. 18.). In der Berufung der Heiden verwirklichten sich diese Weissagungen, dieselbe hebt also so wenig Gottes Wort auf, daß sie es erfüllt (V. 6.), Gottes Weissagungen, als Aussprüche des Allwissenden und Allmächtigen, müssen sich erfüllen, und zwar nicht so, daß der freie Wille der Geschöpfe aufgehoben wird, sondern eben durch denselben. (V. 24. löst das *οὓς* den bildlichen Ausdruck *σκεύη* auf in den eigentlichen der Menschen. — Das *οὐ μόνον — ἀλλὰ καί* ist ein schonender Ausdruck, Paulus hätte sagen können, wenige Juden und viele Heiden; von den letztern ist auch in den ersten Citationen allein die Rede, doch so, daß auch der Fall Israels darin schon angedeutet ist. Denn nach Analogie von Jesaias Söhnen [Jes. 7 ff.] tragen auch Hoseas Töchter einen typischen Charakter, namentlich bildet die *οὐκ ἠγαπημένη* [לֹא רֻחָמָה] das Reich Israel vor. Paulus faßt den Namen weiter und versteht alle Heiden, zu deren Standpunkt dieses Reich herabgesunken war, darunter [1 Petr. 2, 10.]. Die Übersetzung schließt sich übrigens in der ersten Citation nicht genau an den Grundtext an, aber da die Abweichung

auf den Gedanken keinen Einfluß hat, ist sie nur von dem aus dem Gedächtnißcitiren abzuleiten.)

27—29. Die folgenden Citate Jes. 10, 22. 23. Jes. 1, 9. commentiren die zweite Hälfte von V. 18., welcher den Mittelpunkt der ganzen apostolischen Argumentation bildet, nemlich die Worte: *ὃν δὲ θέλει σκληρύνει.* Nach diesen Weissagungen erscheint das Volk Israel der Masse nach verworfen und nur ein heiliger Rest soll übrig bleiben für spätere Zeiten. Die Verstoßung der Juden hebt daher Gottes Wort nicht auf (V. 6.), sie bestätigt es vielmehr. (Paulus hätte noch viele ähnliche Weissagungen anführen können, z. B. Jes. 6, 13. Amos 9, 9. Zachar. 13, 9. Zeph. 3, 12. Er wählt aber eben diese, weil sie neben der Verwerfung [die übrigens in der ersten Stelle nur indirect und negativ ausgedrückt ist] auch des heiligen Restes Erwähnung thun. Paulus stellt der zahllosen Masse der fleischlichen, ungläubigen Israeliten die kleine Schaar der wahren Gotteskämpfer entgegen. Ist gleich die Zahl der Kinder Israel als der Sand am Meere, so wird doch nur der Rest selig werden. Israel hat seinen alten und neuen Menschen, der alte muß getödtet und abgestreift werden. Gottes wunderbare Führung liegt in den gräßlichen Strafgerichten, die über das Volk ergingen, indem diejenigen dem Untergange entkommen, welche das *κατάλειμμα* = שְׁאֵרִית, שְׁאָר als *σπέρμα* für die Zukunft, bilden konnten, ein Gedanke, der schon auf Cap. 11. hinweist. — V. 28. Die Worte des Citats folgen genau den LXX. bis auf *ἐπὶ τῆς γῆς*, wofür jene lesen: *ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ.* Jenen Ausdruck wählte wohl Paulus, weil er bestimmter die Allgemeinheit des Strafgerichts ausspricht. Die Stelle schildert das über die Israeliten ergehende Gericht Gottes, welches mit der Erscheinung Christi [die, wie so oft, zugleich als die letzte Zeit gedacht wird,] über sie begann; da sollten sie die Früchte wahrer Buße gebracht haben, aber es fanden sich keine bei ihnen. Im Grundtext heißt das Citat aber genau übersetzt: „den festgestellten Beschluß führt Gott mit Gerechtigkeit aus, denn Gott wird einen entscheidenden Beschluß im ganzen Lande machen, d. i. vollziehen." Bei den Participien ist demnach *Θεός ἐστι* zu ergänzen, *λόγος* aber entspricht dem כָּלָיוֹן, Vollendung, Beschließung; Wort, d. i. Wille Gottes. Das *συντελεῖν* steht für שָׁטַף, eigentlich ausströmen, dann füllen, erfüllen. Eigen-

thümlich ist das *συντέμνειν* gebraucht, wofür im Hebräischen חָרַץ steht. Dieses Verbum bedeutet schneiden, abschneiden, dann entscheiden. Die Begriffe entscheiden und abkürzen, beschleunigen, berühren sich aber, und den letztern hat der Apostel nach den LXX. besonders hervorgehoben. Die Worte sind demnach der Gestaltung des Textes in unserer Stelle zufolge so zu übertragen: „Gott vollzieht eilig seinen Beschluß, denn einen rasch vollzogenen Beschluß wird er machen über das Land." — V. 29. stimmt ganz mit den LXX. Das hebräische: כִּמְעַט שָׂרִיד, „Rest wie wenig, d. i. ein kleiner Rest," haben die LXX. *σπέρμα* übertragen, um anzudeuten, daß sich aus diesem Rest, als aus dem Saamenkorne, das Volk gleichsam verjüngen sollte. Durch diesen Rest ward dem Ganzen das Leben erhalten*), ohne denselben wäre ganz Israel dem Verderben verfallen und dann freilich Gottes Verheißung aufgehoben; aber eben diesen heiligen Saamen wußte Gottes Allmacht und Erbarmen stets im Volke Israel zu erhalten.)

§. 15. Israels Schuld.

(9, 30—10, 21.)

Eben so entschieden, als der Apostel bisher die göttliche Thätigkeit allein in Erwägung gezogen hatte, eben so bestimmt stellt er nun die menschliche Seite heraus. Obgleich die Juden nicht ohne Gottes Wissen und Willen aus dem Rufe fielen, so ist die Schuld doch einzig und allein die ihrige; ungeachtet aller Warnungen Gottes im A. T. (denn jede Weissagung ist zugleich eine That, und, wenn sie auf Sünde sich bezieht, zugleich für den Menschen eine Warnung vor der That, wie des Erlösers Wort an Petrus: ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen,) **) widerstrebten die Juden doch dem lang-

*) Ähnlich wie Abraham bei Sodoms Zerstörung flehte, Gott mögte die Städte nicht zerstören, um der Gerechten darin. Inzwischen muß die Lebenskraft der Heiligen immer in einigem Verhältniß zu den zu erhaltenden Massen stehend gedacht werden. Zehn können eine Stadt erhalten, aber nicht ein Volk.

**) Treffend ist in dieser Hinsicht die von Beck (a. a. O. S. 104.) angeführte Bemerkung Bacon's: prophetia historiae genus est, quandoquidem

ersehnten Messias, als er kam, ja sie schlugen ihn ans Kreuz, (was 9, 33 angedeutet ist,) weil er nicht so war, wie sie ihn sich gedacht hatten. Vor dem babylonischen Exil war das Volk der Abgötterei und groben Sünden anheimgefallen; schon damals ward es der Masse nach verstoßen, nur ein kleines σπέρμα kehrte zurück ins heilige Land, und aus ihm verjüngte sich dasselbe. Von Abgötterei und heidnischen Lastern erschien es nun im Ganzen geheilt, aber es fiel jetzt in den entgegengesetzten Irrthum, in hochmüthige Eigengerechtigkeit. Diese ward ein eben so großes Hinderniß, Christum zu ergreifen, als der erste Zustand, (vergl. Röm. 1, 18—3, 20., wo diese beiden Formen sündlicher Verkehrtheit, als die allgemein menschlichen, beschrieben sind,) denn nur demüthige Buße macht für die Aufnahme Christi und seiner Kraft tüchtig. Zu dieser bequemt sich aber ein dünkelvoller Eigengerechter noch schwerer, als ein grober Sünder, weshalb der Erlöser Zöllnern und Hurern eher das Himmelreich zuspricht, als jenen. (Mt. 21, 31.)

30. 31. In einem Oxymoron spricht Paulus den Gedanken aus, daß die versunkenen, um keine Gerechtigkeit sich kümmernden Heiden dieselbe (als sie ihnen in Christo angeboten ward als Gnadengeschenk) ergriffen; während die der Gerechtigkeit nachjagenden Juden sie nicht erreichten. Diese Worte commentiren 9, 16. authentisch; alles θέλειν und τρέχειν der Juden half zu nichts, indem sie die fleischlichen Sünden und Götzendienst ängstlich mieden, fielen sie in desto größere geistige Sünden, in Dünkel, Härte, Liebllosigkeit, und so ward der zweite Betrug ärger als der erste, sie kamen nur weiter von dem Ziele, das sie erjagten. Indem

---

historia divina ea polleat supra humanam praerogativa, ut narratio factum praecedere non minus, quam sequi possit. Alle Weissagungen sind nichtig ohne die Voraussetzung der Paulinischen Lehre von der Prädestination; der Mensch macht nicht, daß sie sich erfüllen, sondern Gott durch den Menschen, und zwar eben durch seine freie That. Daher ist es keine Täuschung, wenn Gott warnt vor der Sünde, und sie doch geschehen muß; denn Gott weiß dieselbe eben als freie That des Geschöpfes; wohl aber steigert sie die Schuld des Sünders. Immer aber soll nach Gottes umfassender Gnade die sündige That zur Buße und Wiedergeburt leiten, wie die Geschichte Petri zu Tage legt; deshalb darf auch der Böse nicht ausgerottet werden. (Vergl. zu Mt. 13, 30.)

Gott aber der Heiden Sünde durch Sünde strafte, so daß sie überaus sündig wurden, kamen diese in den Stand wahrer Buße, wurden sehnsüchtig nach Hülfe von oben und konnten nun Christum im Glauben ergreifen. So kommt also alles auf Gottes ἐλεεῖν, nicht auf das menschliche τρέχειν an. Positiv kann der Mensch nicht das Geringste von Gutem erzeugen, er muß daher stets passiv, nie activ gegen Gott sich stellen; nur negativ kann er das Böse produciren, dessen Wesen ist Gottes Willen widerstreben. Keine Sünde ist daher so groß und schwer zu heilen, als die der Eigengerechtigkeit, denn sie ist die Liebelosigkeit, die Liebe allein aber ist des Gesetzes Erfüllung, denn Gott ist die Liebe, und das Geschöpf kann nur rein lieben durch Gottes Kraft. (Glöckler will das τί οὖν ἐροῦμεν an V. 22. angeschlossen wissen, so daß alles Dazwischenliegende noch Vordersatz wäre; offenbar höchst unpassend. Die Frage ist auch nicht als Subsumtion der ganzen vorhergehenden Beweisführung von V. 6. an zu betrachten und zu übersetzen: „was sollen wir nun nach diesem allem sagen?" So nehmen es Koppe, Rückert, Beck, de Wette, und lassen mit ὅτι ἔθνη κ. τ. λ. die Antwort auf die Frage beginnen. Das folgende διατί; [V. 32.] spricht für die Fortführung der Frage bis ἔφθασε. V. 30. 31. enthalten das Problem, das gelöst werden soll, nicht aber die Antwort auf das Problem. Τί οὖν ἐροῦμεν; kann sich daher nicht aufs Vorhergehende, sondern nur auf das Nachfolgende beziehen.)

32. 33. Ihr Unglaube, d. i. ihr Widerstreben gegen die in ihrem Herzen den Glauben wirkende Gnade, ist die Ursache dieser auffallenden Erscheinung; deshalb ward der Fels des Heils ihnen ein Stein des Anstoßes, wie schon im A. T. (Jes. 28, 16. 8, 14.) geweissagt war. Die Natur der πίστις löst demnach das Geheimniß; wie man in ein volles verschlossenes Gefäß nichts hineingießen kann, so ist auch die von Hochmuth erfüllte, liebelose Seele unempfänglich für die Ströme des Geistes. Zwar kann sich der Mensch nicht durch eine That selbst entleeren und öffnen, aber wohl kann er verhindern, daß Gott dies Werk an ihm vollbringe, und in diesem dem Menschen möglichen Widerstreben ruht im letzten Grunde seine Schuld. (V. 32. bedeutet das: ὡς ἐξ ἔργων νόμου, die subjective Vorstellung der Juden durch Werke zur δικαιοσύνη gelangen zu können. [Vergl. Winer's

Gr. S. 497.]. Über λίθος προσκόμματος vergl. zu Mt. 21, 42 ff., wo sich eine ähnliche Citation aus Ps. 118, 22. findet. — Über σκάνδαλον vergl. im Comm. Th. I. zu Mt. 18, 6. — Paulus ergänzt in freier Weise die Stelle Jes. 28, 16. aus 8, 14., um sie seinem Zwecke anzupassen. [Vergl. darüber im Comm. Th. I. zu Lc. 4, 18. 19.] Dieselbe Verschmelzung findet sich 1 Petr. 2, 6. in Verbindung mit Ps. 118, 22. Der nächste Zusammenhang beider Stellen geht nicht auf den Messias, aber schon die Paraphrasen der Chaldäer und Rabbinen bezogen sie typisch auf ihn, und so auch Paulus mit Recht. Das A. T. ist Eine große Weissagung auf Christum, alle isolirten, specialisirten Verhältnisse der Menschen zu Gott sind in ihm und an ihm zu gemeinsamer umfassender Wahrheit gekommen. — Πᾶς ist hier unächt, es fehlt in den Codd. A B D E F G und mehrern Übersetzungen; es ward vielleicht aus 11, 10. heraufgenommen. — Καταισχυνθήσεται entspräche dem יֵבוֹשׁ, der Text hat aber יָחִישׁ, welches zunächst festinavit heißt, dann in der Bedeutung fugit, expavit, genommen zu werden pflegt. Vielleicht lasen die LXX. יָבִישׁ.)

10, 1. 2. In dem gesetzlichen Streben der Juden lag übrigens auch eine wahre Seite; es entsprang aus einem tiefen Ernste und einem lebendigen Eifer, denen aber die wahre Einsicht in die Natur sowohl des A. als des N. Bundes fehlte. Diese entwickelt daher der Apostel genauer im Folgenden. (Das μέν setzt ein ausgelassenes δέ voraus, wodurch die Schuld Israels markirt werden sollte. [Vergl. Winer's Gr. S. 500.] — Εὐδοκία und δέησις passen nicht zusammen zu dem ὑπὲρ αὐτῶν, wenn man die gewöhnliche Bedeutung „Wohlgefallen" festhält, der Zusammenhang zeigt aber auch schon, daß dieselbe hier unanwendbar ist; es ist vielmehr, wie auch רָצוֹן gebraucht wird, in der Bedeutung „Verlangen, Wunsch," zu fassen. Das εἰς σωτηρίαν bezeichnet das Object des Gebets für Israel. — V. 2. ist ζῆλος Θεοῦ nicht Bezeichnung der Größe des Eifers, gleichsam göttlicher Eifer, sondern Eifer für Gott und Gottes Sache. Josephus, Philo und die Profanscribenten aus den ersten christlichen Jahrhunderten sind voll von Beispielen des Eifers der Juden für ihre Religion; aber es war ein wüthender, fanatischer Eifer; daher voll Dünkel, ohne Sehnsucht, Liebe und die zarten Tugenden des wahrhaft Gott

suchenden Gemüths. Das οὐ κατ' ἐπίγνωσιν soll nicht etwa die Juden von aller Schuld freisprechen, denn sie hätten die Erkenntniß haben können aus dem Worte Gottes, aber sie doch mildern, und die Möglichkeit der Umwandlung, wie sie Cap. 11. verheißen wird, anschaulich machen.)

3. 4. Ihre Unwissenheit bezieht sich aber auf die Sünde und die Gerechtigkeit. Das Gesetz hatte keine ἐπίγνωσις τῆς ἁμαρτίας in ihnen gewirkt, daher ergriffen sie auch nicht den neuen Heilsweg, der ihnen gab, was das Gesetz ihnen nicht zu bringen vermogte. Sie hielten fest am Gesetz, obgleich es in Christo sein Ende erreicht hatte. (V. 3. steht ὑπετάγησαν in medialer Bedeutung, der Aorist geht auf den Act des Anbietens des Evangeliums. Das τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν faßt de Wette fälschlich „der gerechten Anordnung Gottes, dem νόμος πίστεως, haben sie sich nicht unterworfen." So kommt δικαιοσύνη nie vor. Es heißt: der angebotenen, durch Christus erworbenen Gerechtigkeit haben sie sich im Glauben nicht bußfertig unterworfen, sondern sie haben selbst eine Gerechtigkeit erzeugen wollen. — V. 4. ist Christus in Verbindung mit seinem ganzen Werk zu fassen; es ist aber dem Evangelium eigenthümlich, daß in demselben alles auf die Person des Erlösers selbst zurückkommt, nicht auf etwas an ihm oder von ihm. — Τέλος νόμου kann nach dem Zusammenhange und dem Sprachgebrauch nur das Ziel, den Endpunkt bedeuten, wie Jesus [Lc. 16, 16.] sagt: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου. Aber natürlich ist dies nicht bloß von einem Theile des Gesetzes zu verstehen, etwa bloß von dem Cärimonialgesetze, sondern vom ganzen Gesetz, und nicht als Aufhebung zu denken, sondern als höhere, wesentliche Erfüllung [Mt. 5, 17.]. Alles im A. T. wird in seinem ewigen Gehalt ins N. hinübergenommen und nur so aufgehoben, daß es darin aufbewahrt bleibt. An dem Geschick der Juden erkennt man demnach, wie der Mensch nicht an einer momentanen Wirkung Gottes hängen soll, sondern an Gott selbst, um dem Wechsel seiner Wirkungen folgen zu können. Die Juden stritten eben dadurch wider den Herrn, daß sie eine Institution, die allerdings von ihm herrührte, festhalten wollten, als er sie aufhob. Wahre Frömmigkeit liebt Gott, nicht seine Gaben.)

5—8. Die Differenz dieser Standpunkte des Gesetzes und

des Glaubens macht der Apostel nun (gleichsam die Beweisführung von 3, 21 ff. an ergänzend,) anschaulich durch Stellen aus dem A. T., ja aus den Schriften Mosis, aus dem Gesetze selbst, woraus hervorgeht, daß die Juden Mosis Schriften nicht verstanden hatten, indem sie an ihnen festzuhalten glaubten, wenn sie sich dem Glauben widersetzten. Aus 3 Mos. 18, 5. erweist er das ποιεῖν als den Charakter des Gesetzes, aus 5 Mos. 30, 12. 13. das πιστεύειν als den des Evangeliums; jenes setzt die active, dieses die passive Seelenstellung voraus. Daß Paulus hier aus den citirten Schriftstellen förmlich argumentiren will, hat Reiche gut gegen Tholuck und Rückert vertheidigt, die nach der Annahme älterer Interpreten es bezweifelt haben. Nur die Schwierigkeit in dem zweiten Citat konnte zu solcher Behauptung treiben. Die Stelle aus 3 Mos. 18, 5. (auf welche auch Ezech. 20, 21. Nehem. 9, 29. Mt. 19, 16. Gal. 3, 12. Rücksicht genommen ist,) paßt nemlich für den Beweis des Apostels vortrefflich: „Niemand kann durch's Gesetz leben (d. h. ζωὴν αἰώνιον ἔχειν), als der es hält, es vermag aber keiner es zu halten (Röm. 1—3), folglich bedarf es eines andern Heilsweges." (Die Lesart ὅτι vor τὴν δικαιοσύνην in V. 5. ist nur eine Correction wegen der Construction des γράφει mit dem Accusativ. Das γράφειν als „beschreiben, schildern" zu fassen, ist nicht angemessen, besser nimmt man den Accusativ absolut, „hinsichtlich der Gerechtigkeit." Das αὐτά und αὐτοῖς sieht auf ἔργα zurück, die aus dem Begriff des νόμος hervorgehen. Vergl. über diese Stelle die Bemerkungen zu Galat. 3, 12.) Schwierig ist aber allerdings die zweite Citation aus 5 Mos. 30, 12. 13., in der die Glaubensgerechtigkeit gleichsam personificirt gedacht ist, oder Gott, als ihr Schöpfer, zu dem Menschen redet, in dem sie producirt wird, dessen Bewußtseyn von der Hinauswendung aufs Äußere ins Innere, zur tiefen Selbstbeschauung und Achtsamkeit auf Gottes Wirken in Ihm, zurückgeleitet werden soll. Zuvörderst stimmt nemlich die Stelle bei Paulus weder mit dem Grundtext, noch mit den LXX. überein. Freilich muß man die Sätze: τοῦτ' ἔστι Χριστὸν καταγαγεῖν, und: τοῦτ' ἔστι Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν, als erklärende Zusätze des Apostels betrachten, die er gar nicht zur Citation gerechnet wissen wollte; dann erscheint, unwesentliche Auslassungen und Abkürzungen abgerechnet, freilich die Abweichung nicht

so sehr bedeutend. Indeß heißt es doch: τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; wofür die LXX. haben: τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης; was nebst den anderweitigen Veränderungen hinreichend genug ist, den Vertheidigern der buchstäblichen Inspiration Verlegenheiten zu bereiten. Nach den von uns von Anfang an geltend gemachten Principien macht eine solche freie Benutzung des Textes des A. T. für uns kein Bedenken; Paulus übte sie in demselben h. Geist, in dem das A. T. verfaßt war, und konnte daher dem Inhalt nichts Fremdes aufbürden. — Außerdem aber ist der Sinn der Stelle selbst dunkel. Der Zusammenhang in 5 Mos. 30. ist nemlich dieser: „Im Cap. 29. hatte Moses dem Volke im Fall der Untreue mit der Verstoßung aus dem Lande der Verheißung gedroht, weissagt dann aber Cap. 30., daß es in sich gehen werde, und endlich von Gott wieder gesammelt werden solle ins Land der Väter. „Hier werde der Herr sein Herz beschneiden, daß es Gott von ganzem Herzen lieben könne und seine Gebote halten. Das Gebot Gottes nemlich sey ihm nicht fern, weder im Himmel, daß es sagen müßte, wer will in den Himmel fahren und es holen, noch jenseits des Meeres, daß man sagen müßte, wer will uns über das Meer fahren und es holen; es sey ihm nahe, in seinem Munde, ja in seinem Herzen." Unverkennbar ist demnach die Stelle messianisch; sie weist hin auf die Beschneidung des Herzens, auf einen Zustand, da der Mensch wird wahrhaft Gott lieben und die Gebote halten können. Eine Schwierigkeit kann nur der Umstand machen, daß es 30, 11. heißt: ἡ ἐντολὴ, ἣν ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον. Dadurch scheint die folgende Stelle auf das Gesetz des A. T. und nicht auf den Glauben bezogen zu werden. Allein erwägt man, daß ja das Gesetz im N. T. nicht fehlt, daß es nur nicht mehr als ein bloß äußerliches, sondern als ein innerliches, als die Stimme des ewigen Wortes im Herzen des Menschen, aufgefaßt wird (Joh. 12, 50.), ja daß eben dieses Aufnehmen des Göttlichen in sich das Wesen des N. T. und des Glaubenslebens, das ihm angehört, ist; so wird einleuchten, wie der Apostel mit vollem Recht jene Worte des A. Bundes von den Verhältnissen des N. auslegen konnte *).

*) Fälschlich hat man, wie neuerlich noch Reiche, hier die apostolische Er-

Er faßt Christum, in seiner Person und als Object der Predigt, nicht bloß seiner historischen Erscheinung nach auf, sondern als das ewige Wort, das in jedem Menschen schlummert, und welches die Predigt von außen nur weckt und wirksam werden läßt. Dieses Wort, das lebendige Gesetz selbst, hat denn auch die Kraft und Energie in sich, wodurch der Mensch in Stand gesetzt wird, es zu halten und Gott zu lieben über Alles *). Der Gedankengang gestaltet sich demnach bei Paulus so: „von der gesetzlichen Gerechtigkeit sagt die Schrift, wer sich selbst dem von außen ihm entgegentretenden Gesetz conform bildet, der wird leben, das vermag aber keiner, folglich erhält so Niemand das Leben, er kann auf diesem Wege nur zur Erkenntniß der Sünde kommen (3, 20.). Im N. T. hat er aber durch Wirkung des Geistes das Gesetz in sich, es ist ihm ins Herz geschrieben, daher darf er es nicht mehr ferne suchen, sondern nur dieses Schatzes in ihm sich bewußt werden und der Kraft des Geistes folgen **). Dem negativ ausgedrückten Gedanken: sage nicht bei

---

klärung als eine allegorische bezeichnet, wie sie sich Gal. 4, 22 ff. findet. Man könnte sie nur eine pneumatische nennen, d. h. eine solche, die durch den Buchstaben des A. T. in den Geist desselben eindringt. Die ganze Stelle 5 Mos. 29. 30. weist ganz eigentlich auf die Ökonomie des N. T. hin, und der Apostel faßt sie in dieser ihrer Innerlichkeit auf.

*) Christus ist auch im A. T. wirksam (1 Petr. 1, 11. Hebr. 11, 26.), aber mehr als Wirkung (ῥῆμα) denn als Person (λόγος). Vergl. zu Joh. 1, 1. — Ferner meine opusc. theol. p. 123 seqq. und den Aufsatz über Gottes Wort in der Christoterpe Jahrg. 1835. S. 1 ff. — In der Predigt der Apostel war aber nicht die Lehre von Christo der Gegenstand, sondern er selbst in seiner Lebendigkeit und Kraft. (Vergl. darüber die Stelle 1 Petr. 1, 23—25., welche zu V. 8. die vollkommenste Parallele bildet.)

**) Hätte man den Zusammenhang der Worte, sowohl im A. T., als hier in der vorliegenden Stelle, sorgfältiger beachtet, so hätte man nicht so manche einzelne Beziehungen hervorheben können, als solle erwiesen werden, daß Christus allgegenwärtig sey (Origenes), oder daß das Evangelium nicht schwer zu erfüllen, oder zu erkennen sey (Flatt, Morus, Rosenmüller), oder als gelte es die Realität der Erscheinung und Auferstehung Christi (Reiche, Rückert, Usteri). Es ist wahr, alle diese Beziehungen liegen in den Worten, aber nur nicht in ihrer Isolirtheit, sondern in sofern sie dem Wesen des Glaubens überhaupt angehören. Bengel, Knapp, Tholuck wollen, daß Paulus dem geängsteten Herzen, das nicht in den

dir, wer wird hinauf- oder hinabsteigen, (dem 7, 24. parallel steht: wer wird mich erlösen,) entspricht positiv ausgedrückt dieser Gedanke: wenn es im A. T. das Thun galt, so nun das Glauben, denn es ist alles durch Christus gethan! Das ἀναβαίνειν εἰς οὐρανόν und καταβαίνειν εἰς τὴν ἄβυσσον bezeichnet daher nur symbolisch das Suchen in den fernsten Fernen. Der letztere Ausdruck ist stärker und kühner als das διαπερᾶν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης *), bei den LXX. das Wort ἄβυσσος = שְׁאוֹל, ist nemlich nicht vom Meer, sondern von der Todtenwelt zu verstehen. Ps. 139, 8. lag dem Apostel ohne Zweifel bei der Wahl desselben vor Augen. (Ἄβυσσος ist eigentlich ein Adjectiv von βυσσός, ionisch für βυθός, bodenlos; so Euripides Phoeniss. v. 1632. ταρτάρου ἄβυσσα χάσματα. Vergl. Lc. 8, 31. Offenb. 9, 1. 2. 11. 11, 7. 17, 8. 20, 1.) Demnach bliebe nur noch zu erklären, wie Paulus das ἀναβήσεται und καταβήσεται auf Chri-

---

Himmel hinein und aus der Hölle heraus zu kommen wisse, vorstelle, Christus könne dies in ihm wirken. Offenbar aber leitet der Zusammenhang hier nicht auf die Bekümmernisse bußfertiger Herzen, obgleich freilich, wo Glaube ist, Buße vorausgesetzt wird. Der Apostel stellt vielmehr Gesetz und Evangelium in ihrer allgemeinsten Natur einander gegenüber und zeigt, daß das A. T. sie bereits in dieser ihrer Beschaffenheit kenne und darstelle. Die Natur des Gesetzes wird direct geschildert als das Thun des Gesetzes fordernd, das Evangelium indirect, als das Glaubensleben. Die indirecte Form des Beweises ist aber eine solche, daß der Glaube in seiner Genesis nachgewiesen wird; der personificirte Glaube, oder ein bereits Gläubiger, wird als redend zu der ungläubigen Menschheit oder einem einzelnen Ungläubigen dargestellt. Der Unglaube hat die Hinauswendung nach außen zum Charakter. Gott ist ihm ein fernes Wesen; von dieser Richtung nach außen wird der Geist in seine innere Tiefe zurückgerufen, in der er das ewige Gottes Wort gegenwärtig findet, welches Finden dann aber der Glaube selbst ist. Das ewige Wort faßt aber Paulus natürlich als das Fleisch gewordene auf, daher hebt er hervor, wie Christus weder fern noch todt, sondern jedem innig nahe und lebendig sey.

*) Die Meinung einiger Gelehrten, z. B. Bolten's und Koppe's, das εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης bedeute auch den Scheol, den man sich, wie Homer, am Rande des Okeanos gedacht habe, ist unstatthaft; die Hebräer dachten sich die Todtenwelt in der Tiefe der Erde. (Vergl. zu Ephes. 4, 9.) Der Ausdruck bezeichnet bloß das Ferne, wohin zu gelangen über menschliche Kraft geht. Diesen Gedanken hat Paulus nur noch mehr geschärft, aber ihn nicht verändert.

stus ziehen konnte, als hieße es ihn vom Himmel herabziehen oder von den Todten heraufführen? Da in Christo das ewige Wort Fleisch geworden war (Joh. 1, 1. 14.), dieses aber eben das Object der Glaubenspredigt im Evangelium bildet (V. 8.); so erscheint jedes Suchen der Wahrheit als einer fernen, noch nicht in der Menschheit erschienenen, als ein Ignoriren Christi und seiner allmächtigen Gegenwart; man thut alsdann, als sey Christus noch nicht vom Himmel ins Fleisch gekommen, oder als sey er noch bei den Todten, und nicht längst auferstanden. (Für ῥῆμα πίστεως findet sich 1 Tim. 4, 6. λόγος πίστεως. Die Predigt bringt das Wort nicht erst in den Menschen hinein [vergl. zu 1 Petr. 1, 25.], sondern weckt nur das schlummernde Leben, wie ein Funke das Feuer. Ein Gottes-Wort ist in allen Dingen, denn Gott trägt alle Dinge mit seinem allmächtigen Wort. Hebr. 1, 3.)

9—11. Dieses Haben des göttlichen Wortes in sich, in unaussprechlicher Nähe, so daß es uns näher ist, als wir uns selbst, ist das Wesen des Glaubens, der das Bekenntniß in sich schließt; wer daher ihn besitzt, der erlangt durch die Kraft des göttlichen Princips in ihm das Heil, zu dem er ohne ihn nicht gekommen wäre. Diese zum Heil führende Kraft des Glaubens bekennt ferner noch das A. T. in der Stelle Jes. 28, 16. (Die Unterscheidung zwischen ὁμολογεῖν στόματι und πιστεύειν καρδίᾳ ist bloß durch die vorige Citation veranlaßt, beide sind Correlate. Kein wahrer Glaube bleibt ohne Bekenntniß, [so wenig Feuer ohne Glanz,] und jedes Bekenntniß [ein heuchlerisches ist kein Bekenntniß, sondern eine Nachäffung davon,] setzt den Glauben voraus. Ein stummer Glaube ist kein Glaube; „ich glaube, darum rede ich" [2 Kor. 4, 13.]. — Wenn die Auferweckung Christi besonders als Object des Glaubens hervorgehoben wird, so geschieht das nur deshalb, weil sie der Siegesmoment ist, das Bild der geistigen Auferweckung aller. — Zwischen σωτηρία und δικαιοσύνη ist nicht zu scheiden, wie Glöckler will, da V. 9. bloß σωθήσῃ steht. — V. 10. scheint tautologisch mit V. 9., da der Unterschied von δικαιοσύνη und σωτηρία nicht urgirt werden kann, und auch V. 11. sich nur auf eins bezieht. Es ist aber der Nachdruck zu legen auf καρδία und στόμα, so daß der Sinn ist: Äußeres und Inneres muß vereint seyn zur Erlangung des Heils.

— V. 11. Über die Stelle Jes. 28, 16. vergl. die Bemerkungen zu 9, 33.)

12. 13. Demnach erscheint der theokratische Unterschied zwischen Heiden und Juden im N. T. nicht mehr; alle haben einen Weg zu dem Herrn aller, den Glauben, dessen Ausdruck seine Anrufung ist. Dies bestätigt wieder eine messianische Stelle Joel 3, 5. (V. 12. Über *οὐ γάρ ἐστι διαστολή* vergl. 3, 22. — *Ὁ αὐτός* ist Subject, *κύριος* ist Prädicat. Nach dem Zusammenhange ist zunächst Gott gemeint, wie die Citation anzeigt, aber natürlich Gott in Christo nach dem Sinne Pauli. — Das *πλουτεῖν* geht auf den Reichthum der Gnade und Erbarmung, die Niemanden ausschließt. Durch *εἰς* wird die Direction angedeutet, in der sich der Gnadenstrom ergießt. — Das *ἐπικαλεῖσθαι* setzt den lebendigen Glauben voraus, wie oben *ὁμολογεῖν*. Man braucht also nicht zu ergänzen: „wenn das Anrufen aufrichtig, treu gemeint ist," denn wenn es das nicht ist, hat es aufgehört ein Anrufen zu seyn, es scheint bloß zu seyn, was es nicht ist.)

14—21. Soll aber dieser neue Heilsweg für alle seyn, so muß auch allen (Heiden wie Juden) die Möglichkeit gegeben werden, ihn kennen zu lernen. Dies führt Paulus in vier in einander hängenden Fragen aus und giebt dann an, wie Gott, seiner Verheißung gemäß (Jes. 52, 7.), die Boten gesendet habe zur Predigt. Aber die Menschen (besonders die Juden) sind der Predigt ungehorsam gewesen, wie Gott geweissagt (Jes. 53, 1.), haben nicht auf sie gehört, und die Predigt nicht erkannt*). Die Sätze V. 16—19. entsprechen also genau den einzelnen Fragen in V. 14., und führen den Gedanken aus: Gott hat gethan, was von seiner Seite zu thun war, er hat Boten gesendet und predigen lassen; aber die Menschen haben Gottes Wort nicht ergriffen (Joh. 1, 5.). Die Beziehung auf Israel blickt in der

*) Dies ist nicht so zu verstehen, als sey die Predigt allein Gottes und der Glaube des Menschen; vielmehr wie Gott das Licht schafft und das Auge, so auch Predigt und Glauben. Nur das Nichtglauben ist die Schuld des Menschen, wie er wohl sein Auge absichtlich verschließen kann gegen das Licht, um nicht zu sehen, ohne daß er das Licht zu erzeugen vermögte.

ganzen Stelle durch, tritt aber erst von V. 19. an ausdrücklich hervor. In V. 14., der durch V. 17. seine nothwendige Ergänzung empfängt, tritt uns der wichtige Gedanke entgegen, daß das Evangelium sich nur auf dem Wege der Predigt (V. 17. ist ἀκοή = שְׁמוּעָה, κήρυγμα, zu fassen,) durch die Menschheit verbreitet. Es kann nicht etwa durch unmittelbare Geisteswirkung hie und da sporadisch erzeugt werden, sondern es wird stets vom Mittelpunkt der Kirche aus eine Mittheilung erfordert, um es zu verbreiten. Die Kirche Christi theilt die Natur jedes geschlossenen Organismus, der sich nur so entwickeln kann, daß alle Glieder im Zusammenhange mit dem Ganzen bleiben. Eine Gemeine von Christen kann nicht nur nicht entstehen ohne Zusammenhang mit dem Ganzen der Kirche, ohne daß ihr die Geschichte von Christo gepredigt wird *), sondern sie kann auch nicht auf die Länge bestehen ohne diesen Lebenszusammenhang, ohne ihre Natur zu verändern, wie die Geschichte der äthiopischen Gemeine beweist. Dies erklärt sich einmal aus dem historischen Charakter des Christenthums, das wesentlich auf den Thatsachen der Geschichte Jesu beruht, und sodann aus dem Geiste, der in der Predigt das Wirkende ist. Dieses Princip ist an die Person Jesu geknüpft (Joh. 7, 39.), und verbreitet sich in zusammenhängender Wirkung von ihm aus. V. 17. ist daher das ῥῆμα Θεοῦ allerdings auf die Lehre der Offenbarung zu beziehen, welche die Basis der Predigt bildet, aber so, daß diese Lehre als eine vom Geiste Gottes beseelte und belebte gedacht wird, so daß auch hätte stehen können: ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ πνεύματος Θεοῦ. Die Missionsthätigkeit gehört demnach zum Wesen der Kirche, und der Befehl Mt. 28, 19. gilt für sie bis ans Ende der Tage. Sodann fragt sich aber, was bei dem ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσι zu ergänzen seyn dürfte? Zunächst offenbar ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ. Er selbst, der Herr der Kirche, sendet alle Boten aus und weckt sie durch seinen Geist für seinen Dienst. Aber diese innere Beru-

*) Durch die h. Schrift allein, ohne Ausleger und lebendiges Wort, ist und kann auch nie ein Volk bekehrt werden und sich eine Kirche bilden. Der Erstling müßte sonst anfangen sich selbst zu taufen. Wo in einem Volk das Bedürfniß wahrhaft lebendig wird, dahin sendet Gott Glaubensboten; wohl aber kann die Bibel das Bedürfniß wecken.

fung erfordert doch, um die Ordnung der äußern Kirche zu bewahren, eine äußere Sanction. Deshalb muß die innere Berufung sich an die bestehenden kirchlichen Behörden wenden, um durch ihre Bestätigung und Anerkennung auf geregelte Weise zu dem Bau der Kirche mitwirken zu können. Das Gegentheil würde eine tumultuarische, separatistische Wirkungsweise herbeiführen, in der jede Beaufsichtigung der Lehrer, und somit jede Abwehrung schwärmerischer und fanatischer Bestrebungen unmöglich werden müßte. Paulus, der auf die unmittelbarste Weise von der Welt berufen war, erhärtet doch durch sein Beispiel die Wahrheit und Nothwendigkeit dieser Ineinanderwirkung mit den bestehenden Organen der Kirche aufs schlagendste. Obgleich vom Herrn selbst mit Geist getauft, läßt er sich doch von Ananias in Damaskus taufen (Ap. Gesch. 9., 19.), und obgleich ausdrücklich für den Dienst der Heiden vom Herrn ausgesondert, eröffnet er doch seine Wirksamkeit unter den Heiden nicht eher förmlich, als bis die Gemeine in Antiochia ihn zum Heidenboten wählt und aussendet (Ap. Gesch. 13, 1.). Die Unterordnung der Subjectivität unter die Bedürfnisse und Ordnungen der Allgemeinheit ist nothwendige Bedingung der gesegneten Entfaltung der Kirche. (Die Stelle Jes. 52, 7. folgt nicht genau den LXX. Paulus hat sich mehr an den hebräischen Text angeschlossen und die Stelle so gegeben, wie sie seinem Zweck am angemessensten war. Die Füße werden genannt als die hervortretenden Organe der Boten und ihrer wandernden Wirksamkeit. Die Parallele zwischen den Engeln als geistigen Boten Gottes drängt sich auf; der Fleisch gewordene Gott sendet auch menschliche Boten aus zur Vollziehung seiner Befehle. — Alle die Stellen aus dem zweiten Theile des Jesaias, die in diesem Abschnitt citirt werden, sind ganz eigentlich als messianische zu betrachten; alle andere Beziehungen, als auf das Volk Israel, die Propheten, oder die bessern Glieder des Volks, sind damit nicht geleugnet, sie führen aber nach typischer Auffassung auf die messianische Erklärung zurück. — V. 15. Göschen giebt ὡραῖοι durch veloces. Allerdings ist die Schnelligkeit und der Eifer der Boten, aus dem dieselbe hervorgeht, auch ein Moment in dem Begriff, aber die Füße der Boten, d. h. diese selbst, heißen doch hauptsächlich deshalb ὡραῖοι, weil sie eine so liebliche Kunde bringen. — V. 18. und 19. ist μὴ οὐκ nicht zu ver-

binden, sondern μή ist die Fragpartikel und οὐ gehört zum Verbum. [Vergl. Winer's Gr. S. 427.] — Ps. 19, 5. nach den LXX. Die Stelle geht zunächst auf die Natur, die Gottes Ehre erzählt; deshalb steht φθόγγος = קוֹ, wofür bei der Beziehung auf Personen, besser λόγος oder κήρυγμα gesetzt wäre. Paulus betrachtet aber die Kirche als ein neues Werk des schöpferischen Gottes, deren Gebilde, die Heiligen, mit ihrem Lobgetön die Welt durchdringen, und alles mit in die gemeinsame Begeisterung hineinziehen. Was sich dieser Wirkung entgegenstellt, wie die Juden, schließt sich selbst von der Freude der neuen Welt aus. Das ἐξῆλθε ist demnach prophetisch zu fassen; das Begonnene wird als schon vollendet angeschaut, und man braucht daher keine weiteren Erklärungen dafür zu suchen, wie Paulus die Boten Christi als über die ganze Erde verbreitet darstellen kann, da sie, als er diese Worte schrieb, noch nicht einmal durch das ganze römische Reich die Predigt von Christo getragen hatten. — V. 19. Den Unglauben Israels spricht die Stelle 5 Mos. 32, 21. schon so aus, daß sie das gläubige Vorauseilen der Heiden zugleich andeutet, die durch οὐκ ἔθνος, ἔθνος ἀσύνετον bezeichnet werden. Daß die Predigt schon damals an die Heidenwelt kommen konnte, setzt voraus, daß Israel sie abwies. Παραζηλόω, παροργίζω, Eifersucht erregen, sind Ausdrücke aus dem Bilde von der Ehe zwischen Jehovah und Israel hergenommen; durch die Andern zugewendete Liebe will Gott ihr Bewußtseyn der Untreue wecken. Fälschlich nehmen Bretschneider und Reiche Θεός als Subject zu ἔγνω, in dem Sinn: „Erkennt, d. h. liebt, Gott Israel denn nicht mehr?" Dieser Gedanke tritt erst 11, 1 ff. heraus, hier ist die Ergänzung von Θεός zu hart, und ganz unnöthig, da der Zusammenhang einfach ist. Das οὐκ ἔγνω steht dem obigen οὐκ ἤκουσαν V. 18. parallel, und es ist dasselbe zu ergänzen, was dort ergänzt werden muß, κήρυγμα πίστεως, auf welchen Begriff der Zusammenhang der ganzen Stellen leitet *).

*) Köllner nach Koppe und Rosenmüller ergänzt: „erkannte denn Israel nicht, daß es den Heiden nachstehen würde?" Dazu paßt aber ja V. 21. gar nicht, und überdies wird so anticipirt, was erst Cap. 11. behandelt ist. Nur die zwei ersten Citate (V. 19. 20.) konnten auf diese Ergänzung leiten, wenn man sie außer ihrem Hauptzusammenhange auffaßte.

Die allgemeine Frage wird also nur V. 19. speciell auf Israel bezogen. Die Besorgniß, daß dann die folgenden Citate nicht passen mögten, ist unbegründet. Paulus konnte nemlich nicht wieder antworten: es sind ihnen ja Boten gesandt, da er eben vorher mit den Worten aus Ps. 19, 5. erklärt hatte, es seyen Boten in alle Lande, selbst in die ferne Heidenwelt, gesandt. Er antwortet also indirect; indem er zeigt, daß die Heiden glauben, sagt er, wie hätte da Israel nicht glauben sollen können, wenn es gewollt hätte! Denselben Gedanken wiederholt Jes. 65, 1. 2. „selbst die mich nicht suchten, fanden mich," wie vielmehr hätte mich Israel finden können, wenn es gewollt hätte; aber vergeblich breitet Gott seine Arme aus gegen das untreue Volk; sie haben nicht gewollt [Mt. 23, 37.]. — V. 19. geht das πρῶτος auf die spätern Weissagungen des Jesaias. — V. 20. ist δέ nicht adversativ zu fassen, sondern fortführend. Das ἀποτολμᾷ weist auf die Kühnheit des prophetischen Ausspruchs hin, die Heiden als berufen darzustellen. Der Gedanke in V. 20 steht dem in 9, 30. parallel, und als verschwiegener Gegensatz ist auch hier zu ergänzen: und die mich [scheinbar] suchenden haben mich nicht gefunden. — V. 21. steht im Hebräischen für πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα bloß אֶל־עַם סוֹרֵר, vielleicht fanden die LXX. noch וּמוֹרֶה in ihren Codd. hinzugefügt, was sich Jerem. 5, 23. mit סוֹרֵר zusammengestellt findet.)

§. 16. Israels Heil.

(11, 1—36.)

Auf die Nachweisung der Schuld Israels läßt Paulus denn endlich die prophetische Belehrung folgen, daß dieser Abfall des Volks weder ein totaler, noch ein bleibender sey, Gott habe sich einen heiligen Saamen in Israel bewahrt und in diesem werde ganz Israel selig werden. Zum Verständniß dieses Abschnittes müssen wir aber eine Idee näher in Erwägung ziehen, ohne welche derselbe dunkel bleiben muß, nemlich das Verhältniß der Individuen zur Totalität, welches schon im Comm. Th. I. S. 865. und zu Röm. 5, 12. beiläufig berührt ward. Allerdings nemlich bildet das ganze Geschlecht eine Einheit, in der die

Völker kleinere Ganze ausmachen, welche ihrerseits wieder aus Individuen zusammengesetzt sind; die Entwicklungsstufen der Gesammtheit und der einzelnen Völker, und folglich auch die Verantwortlichkeit derselben, ist aber eine höchst verschiedene. In dem Moment des Auftretens Christi, da die Zeit erfüllet war und die Menschheit ins Alter der Mündigkeit trat (Galat. 4, 4.), standen doch nicht alle Völker auf gleicher Stufe der Entwicklung, sondern manche Völker befanden sich noch auf den niedrigsten Stufen der Entwicklung, wie es selbst noch heute der Fall ist. Ist aber von der Schuld eines Volks die Rede, so kommt dabei alles auf den Grad seiner Entwicklung an. In der Wüste verschuldete sich das Volk Israel auch, so daß die Alten in derselben sterben mußten, desgleichen im Exil, wo die Meisten der Vertriebenen unter den Heiden zurückblieben und sich mit denselben vermischten; aber weil die Entwicklung damals nicht so gesteigert war, als zur Zeit Christi, so blieb ihre Schuld damals auch geringer. (Vergl. zu Mt. 11, 20 ff.) Ähnlich verhalten sich auch die Individuen in den größern oder kleinern Gesammtheiten der Völker. Allerdings werden alle Glieder eines Volks ohne Ausnahme von derselben geistigen Atmosphäre getragen, was wir den Volksgeist zu nennen pflegen. Je niedriger der Zustand des ganzen Volkes ist, desto größer ist die Beherrschtheit der Einzelnen von diesem Geiste der Allgemeinheit, mit steigender Entwicklung wächst die Individualisirung in der Nation. Inzwischen ist doch weder auf den höhern noch auf den niedern Graden der Entwicklung der Stand aller das Volk constituirenden Individuen gleich. Wie vielmehr die verschiedenen Völker in der Einheit der Menschheit auf verschiedenen Standpunkten in demselben Entwicklungsmoment der Gesammtheit stehen, so auch die verschiedenen Individuen in der Einheit des Volks. Wenn daher von der Schuld eines Volks in einem bestimmten Zeitmoment die Rede ist, so vertheilt sich diese Schuld auf die Individuen desselben sehr verschieden. In jedem Volk lassen sich aber active und passive Individuen unterscheiden; diese letztern werden in den sündlichen Thätigkeiten des Volks nur von jenen erstern mit fortgerissen, die activen aber sind diejenigen, welche in den entscheidenden Momenten die sündliche Richtung des Ganzen bestimmen. So waren zur Zeit des Herrn die Pharisäer und Priester die die Sünde des Abfalls er-

zeugenden, die Masse des Volks ward durch sie nur mit fortgerissen; sie hätte bei anderer Richtung der Führer auch anders geleitet werden können. Hiernach bestimmt sich also bei einer Volksschuld der Grad der Schuld dahin verschieden, daß die activen Glieder sie vorzugsweise tragen. In der durch sie nur bestimmten Masse kann die Schuld bei vielen sehr gering seyn in einem solchen Vorgange, wie die Verwerfung Christi war, indem ihnen die genaue Kenntniß der Verhältnisse oft nicht einmal möglich gemacht ist. Diese, welche so ihr Gewissen wenig beschwert haben, können dann den Saamen für eine neue Generation bilden. Hiernach erscheinen die großen, über Israel ergehenden Strafgerichte (in der Wüste, im Exil, unter Titus und Hadrian), in denen die der Sünde ganz anheimgefallenen Glieder des Volks entfernt wurden, zugleich als Restaurationen, indem der übrig bleibende Theil des Volks, einer frischen Wurzel gleich, die von dem erstorbenen Baum befreit ist, neue Sprößlinge treiben konnte. Drei Classen hätten wir demnach in dem Volke Israel zu unterscheiden: erstlich die wenigen, welche die Energie hatten, im Gegensatz mit dem verderbten Geiste der Gesammtheit in dem Gekreuzigten den Messias zu erkennen und zu ergreifen; diese gingen in das geistliche Israel der Kirche über. Sodann die mit mehr oder minder klarem Bewußtseyn gegen Gott streitenden Glieder des Volks; diese fielen von Israel ab und wurden, obgleich leiblich beschnitten, dem Geiste nach heidnische Vorhaut (2, 28. 29.), deshalb ließ sie Gott in den nachfolgenden großen Strafgerichten unter Titus umkommen. Drittens solche, welche weder von der Sünde noch von der Gnade kräftig genug berührt wurden, so daß sie sich weder so schwer verschuldeten, als die zweite Classe, indem sie nicht glaubten, noch auch zu der Vollendung kamen, welche die erste erreichte. Diese dritte Classe blieb als ein Saame übrig, und aus ihm entwickelte sich das Israel nach dem Fleisch, welches wir durch die Reihe der christlichen Jahrhunderte sich hinziehen sehen, und das als ein lebendiges Wunder des Herrn, in aller Welt zerstreut, doch seinen ererbten Sitten treu unter uns umherwandelt. Japheth wohnt zwar jetzt in den Hütten dieser Kinder Sem's, d. h. sie tragen die Schuld ihrer Väter, und haben aufgehört der Mittelpunkt der göttlichen Heilsanstalt zu seyn; aber sie sind nicht auf immer verstoßen, son-

dern nur für eine Zeit ist ihnen das Prärogativ entzogen, es bleibt ihnen aufgehoben. Sie gleichen einem durch Schuld der Vorfahren vom Thron gestoßenen Königsstamm, dem aber die Krone aufbehalten bleibt für die Zeit, da es Gott gefällt, ihn wieder in sein Reich einzuführen.

Nach diesen Bemerkungen wird die folgende Eröffnung des Apostels über die verschiedenen Classen von Individuen und die Gesammtheit des Volkes Israel sich leichter verständlich machen lassen.

1. Die Frage *μὴ ἀπώσατο κ. τ. λ.* ist nach dem Gesagten nicht von den einzelnen Individuen des Volks, die zur Zeit Christi und der Apostel lebten, zu verstehen, denn die waren wirklich der Mehrzahl nach verstoßen und über sie sprach Paulus (9, 1 ff.) den tiefen Kummer aus, sie gehörten gar nicht zu dem Israel, dem die Verheißung galt (9, 6 ff.); sondern von der Gesammtheit des Volks. Diese beruhte auf dem *λεῖμμα* (11, 5.), d. i. auf den Bessern in Volk, die entweder schon glaubten, oder doch dem Glauben nicht absichtlich widerstrebten. Diesen blieb die Verheißung nach Gottes Vorausſicht, (*ὃν προέγνω,*) welche zugleich die Wirkung der Gnade in sich hat, weshalb sie nicht vergeblich seyn kann. Die Abgefallenen dagegen waren in Gottes Augen nie Glieder des wahren Israels, denn Gott wußte ihre Untreue voraus und hatte sie nicht erwählt; gerade wie die dürren Zweige eines Baumes vom Gärtner abgeschnitten werden, ohne daß er damit den Baum selbst aufgiebt, vielmehr zeugt das Beschneiden von seiner dauernden Sorgfalt für ihn. Als Beispiel dieses heiligen Saamens in dem Volk nennt der Apostel sich selbst, mit Paulus ist aber zugleich an alle diejenigen zu denken, die aus den Juden damals sich schon an die Kirche angeschlossen hatten; denn an denen ließ sich mit Augen sehen, daß Gott nicht von seinem Volk gewichen war.

2—4. Vom sichtbaren geht er aber weiter auf den unsichtbaren Kern des Volkes Gottes über. Die Geschichte des Elias (1 Kön. 19, 10. 14. 18.) bietet ihm treffliche Gelegenheit, diese Wahrheit von einem verborgenen Häuflein wahrer Gläubigen im abtrünnigen Volke zu erläutern. Offenbar kann Paulus hier nicht bloß die zur Kirche übergetretenen Juden meinen, die waren kenntlich, sondern die jedem menschlichen Auge unbekannten,

die den verborgenen Schatz der Treue und Aufrichtigkeit ihnen selbst unbewußt im Herzen trugen. Diese verhalten sich zur Masse des Volks, wie im Individuum die Reste des göttlichen Ebenbildes zum alten Menschen; oder wie im Wiedergebornen der unentwickelte, oft von der Sünde zurückgedrängte neue Mensch zu dem ihn umgebenden sündlichen Menschen. Wie dieser sterben muß, damit jener herrsche, so muß auch das λεῖμμα frei gemacht werden von der fremden Schale, in der es wohnt, um sich ausbreiten zu können. Immer ist es das eigentliche Volk (9, 6 ff.), auf das alle Verheißungen gehen, wie der unscheinbare neue Mensch in dem ungeschlachtigen alten Menschen allein der wahre Mensch ist. (V. 2. ist das ἐν Ἠλίᾳ von dem Abschnitt zu verstehen, in welchem die Geschichte dieses Propheten erzählt wird. Ähnlich Thucyd. I. 9. ἐν τῇ σκήπτρου παραδόσει mit Beziehung auf den zweiten Gesang der Iliade. — Ἐντυγχάνω κατά τινος findet sich nur noch in den Apokryphen 1 Macc. 10, 60. — V. 3. Die Citation ist frei, sie folgt weder genau den LXX., noch dem Hebräischen. — Χρηματισμός, der Orakelspruch; das Substantiv findet sich nur hier, über das Verbum vergl. man im Comm. B. I. S. 69. 3. Aufl. — V. 4. Die Form ἡ βάαλ ist von Paulus nach den LXX. gewählt, die vorherrschend diese Form haben, obgleich in der Geschichte des Elias [1 Kön. 19, 18.] bei ihnen ὁ βάαλ steht. Im A. T. kommt die Femininform בַּעֲלָה nicht vor von der Gottheit, sie wird unter dem Namen Himmelskönigin oder Astarte aufgeführt. Daß aber die LXX. die männliche Gottheit auch als eine weibliche darstellen, ist von dem androgynen Charakter derselben abzuleiten, nicht aber als eine Verspottung anzusehen.)

5. 6. So entschieden der Apostel in Cap. 10. das Nichtglauben als eine Schuld bezeichnete, eben so entschieden leugnet er nun von diesen Bessern, daß dies Besserseyn ihr Verdienst sey; nicht auf irgend welche Werke, sondern lediglich auf die Gnade, ist dieses Gute, wie alles, zurückzuführen. (V. 5. λεῖμμα = κατάλειμμα, vergl. zu 9, 27. — Die ἐκλογὴ χάριτος fordert nicht den Gegensatz ἐκλογὴ κρίσεως, die göttliche Thätigkeit ist nur schöpferisch im Guten. Wohl aber hat die Idee der Gnadenwahl den Gedanken in sich, daß Gott, die er auswählt, auch vollendet. An sich ist sie so umfassend, wie die Liebe Gottes selbst, aber durch das göttliche Wissen von denen, die sich durch Wider-

ſtreben böſe machen, wird ſie eine partielle. — V. 6. laſſen ABDEFG den Zuſatz: εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστὶ χάρις· ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον, weg. Offenbar hat er etwas Müßiges und die letzten Worte: τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον, ſind überdies in der Form ganz unpauliniſch. — Ἐπεί iſt zu faſſen „ſonſt," vergl. Röm. 3, 6.)

7—10. Demnach zerfällt Iſrael, als Volk betrachtet, in zwei Hälften, in das λεῖμμα oder die ἐκλογή, das Volk im wahren theokratiſchen Sinne (9, 6.), und in die Verſtockten. In jenen vollzieht die göttliche Gnade alles, in dieſen die Form der Erſcheinung, in welcher ſie in der Geſchichte auftreten. Zur Begründung dieſer ſeiner Auffaſſung der Spaltung Iſraels in eine gläubige und ungläubige Hälfte, als einer göttlichen That, beruft ſich der Apoſtel wieder auf das A. T., worin der Unglaube und die ſündliche Entwicklung vieler Iſraeliten (verſteht ſich immer nur der Erſcheinung nach, nicht in ſofern ſie die Sünde ſelbſt iſt), nicht bloß nach Gottes Allwiſſenheit vorhergeſagt, ſondern auch auf ſeine Allmacht zurückgeführt wird. Die Ideen von 9, 17. werden alſo hier wiederholt, und nur auf Iſrael beſtimmt angewendet. (Reiche will die Frage bis ἐπέτυχεν ausdehnen, beſſer iſt nur τί οὖν fragend zu faſſen. Die Worte beziehen ſich auf 9, 30. zurück. Ἰσραήλ iſt aber hier, wie 9, 6., bloß von den phyſiſchen Nachkommen zu verſtehen; die ἐκλογή iſt allein das geiſtige Iſrael. Gott allein, als der Allwiſſende, vermag aber zu ſcheiden zwiſchen dem phyſiſchen und geiſtigen Iſrael vor dem Erfolg, der Menſch kann es erſt nach dem Erfolg. — Πωρόω = σκληρύνω, vergl. zu 9, 18. Man kann hier nach der folgenden Citation nur ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ergänzen. Gott verſtockt aber nur den, welchen er verſtocken will, er will es wieder nur bei dem, der ſich ſelbſt bis auf einen gewiſſen Grad der Sünde hingab. Einen ſolchen will Gott durch die πώρωσις, wenn ſie nur temporär iſt, abhalten ſich noch ſchwerer zu verſchulden, oder wenn ſie bleibend iſt, ſtrafen. Offenbar denkt der Apoſtel hier, wegen des folgenden ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας, zunächſt an die temporäre Verſtockung, und hofft, daß es bald möglich ſeyn wird den Schlafgeiſt von ihnen zu nehmen, ohne beſorgen zu müſſen, daß ſie dann wachend doch widerſtreben und ſich nur ſchwerer verſchulden. — Der text. rec. lieſt τούτου, aber ACDEFG le-

sen τοῦτο, welche Lesart als die ungewöhnlichere vorzuziehen ist; ἐπιτυγχάνειν hat gewöhnlich den Genitiv. Vergl. Hebr. 6, 15. 11, 33. Jak. 4, 2. — Die Lesart ἐπηρώθησαν „sie wurden verletzt, verstümmelt," hat nur unbedeutende Auctoritäten für sich. — Die Citation V. 8. ist aus Jes. 29, 10. und 5 Mos. 29, 3. frei componirt. Beide Stellen handeln ganz eigentlich vom Unglauben Israels, in der erstern Stelle steht aber πεπότικεν für ἔδωκε, und in der zweiten ist die Wendung diese: Gott gab euch nicht Ohren zum Verstehen und nicht Augen zu sehen, während Paulus die Negation auf βλέπειν und ἀκούειν bezog. Der Ausdruck κατάνυξις bedeutet bei den LXX. „tiefer Schlaf," תַּרְדֵּמָה, von νύω, nicht Stich, von νύσσω, wie bei den Profanscribenten. Der Ausdruck: Geist des Schlafs, soll die Realität der göttlichen Wirkung bezeichnen, das ausgegossene Element, das bei Allen Gleiches schuf. — V. 9. 10. ist aus Ps. 69, 23. 24. In dieser Stelle ist nicht von Israel die Rede, vielmehr spricht David darin von seinen Feinden und verwünscht sie. Hier wie in andern Psalmen sind diese Feinde aber nicht persönliche, sondern Feinde der Sache Gottes in ihm; seine Verwünschungen sind der Ausdruck der göttlichen Strafgerechtigkeit, deren Wirkung die Feinde allein von ihrem bösen Wege mögte ableiten und bekehren können. Auch diese Citation ist frei nach dem Gedächtniß, θήρα steht weder im Grundtext, noch in den LXX. Der Sinn des ersten Verses ist: „wo sie es am wenigsten erwarten, ereile sie die Schlinge des Verderbens zur Vergeltung." Der Sinn des zweiten: „belaste sie mit Elend, laß ihre Augen dunkel werden, beuge für immer ihren Rücken." Im ersten Verse hat übrigens der Grundtext לְשֻׁלְחָנָם, d. i. für die Ruhigen, Sorglosen. Da die LXX. εἰς ἀνταπόδομα übersetzen, lasen sie ohne Zweifel לְשִׁלּוּמִים. Das Dunkelwerden der Augen und Gebeugtwerden des Rückens kann hier deshalb nicht gut vom Alter und seinen Beschwerden verstanden werden, da διαπαντός = תָּמִיד dabei steht; besser denkt man an Unterjochung, vielleicht mit Blendung der Augen.)

11. Hiernach wird die Frage von V. 1. wieder aufgenommen und weiter ausgeführt, wie Gott keineswegs das Volk als solches verstoßen habe, vielmehr sey durch den Fall der Israeliten das Heil zu den Heiden gekommen, um sie dadurch zur Wiedererlangung ihrer Prärogative anzutreiben. Es erscheine demnach

(wie in V. 8.) die Verstockung Israels als eine bloß vorübergehende, aus der Gott nach seiner Weisheit etwas Gutes abzuleiten wisse. Wollte man aber diesen Gedanken von allen einzelnen Gliedern des äußerlichen Volksverbandes verstehen, so wäre, wie schon zu V. 1. bemerkt ward, erstlich der Schmerz, den Paulus 9, 1 ff. aussprach, ein bloß affectirter; das Unglück wäre nemlich alsdann nur das, daß die einen später, die anderen früher ans Ziel kämen, und da überdies hierdurch das Heil der Heidenwelt herbeigeführt ward, so fiele im Grunde jede Veranlassung zur Klage weg. Auch widerspräche sich in diesem Fall der Apostel, denn 9, 6 ff. hatte er gesagt, nicht alle die physisch Glieder des israelitischen Volks wären, seyen es auch innerlich, diesen letztern komme aber allein die Verheißung zu; folglich kann hier nicht von allen Israeliten nach ihrer leiblichen Abstammung die Rede seyn. Wollte man sagen, (was indeß nach der weitern Ausführung nicht wahrscheinlich ist,) Paulus denke sich die Zukunft Christi ganz nahe, und hoffe da auf die Bekehrung der Israeliten; so waren doch immer schon seit der Himmelfahrt Christi mehr als 20 Jahre verflossen, und in denselben viele Juden, die hätten an Christum gläubig werden können, ungläubig verstorben, und deshalb könnten doch auch nach dieser Voraussetzung nicht alle Individuen, die von je an dem Volke angehörten, gemeint seyn. Vielmehr müssen wir, nach den zu 11, 1. gegebenen Grundideen, die Individuen und den Kern des Volkes scharf sondern. Viele Individuen, die aber dem eigentlichen Volke Gottes gar nicht angehörten, sondern nur Glieder des fleischlichen Israels waren, stießen sich an Christo, damit sie fallen sollten, d. h. zur Strafe ihrer eignen Sünde verloren sie ganz und gar das Heil in Christo; das λεῖμμα dagegen (V. 5.), welches den eigentlichen Kern des Volkes bildet, sollte eben durch diesen Anstoß der Andern und der Heiden Berufung gerettet und noch ein großer Segen der Welt werden. Der Sinn der Worte ist demnach dieser: „den Erwählten muß alles zum Besten dienen, selbst die Sünde ihrer Nächsten, den nicht Erwählten dient alles zum Schaden, selbst die göttlichen Heilsanstalten, denn ihre innere Verkehrtheit läßt sie alles verkehren.“ (Vergl. Psalm 18, 27. Offenb. 22, 11.) Natürlich ist aber das göttliche Erwählen, wie schon oft erinnert wurde, nicht als ein willkührliches zu denken, sondern als geleitet durch

die göttliche Weisheit und Heiligkeit, demnach nur den nicht erwählend, der der Thätigkeit der Gnade widerstrebt. Das einzige Auffallende in unserer Stelle ist folglich nur, daß der Apostel diese zwei Classen nicht unterscheidet, sondern von der Gesammtheit redet, als sey sie eine gleichförmige Masse. Die Ursache dieser Erscheinung ist allein darin zu suchen, daß Paulus das Volk als eine geschlossene Einheit vor Augen hat und demselben Gesammtthaten beilegt. Die in dieser Einheit enthaltenen zwei ganz verschiedenen Classen von ächten und falschen Israeliten, von Erwählten und Nichterwählten, kann nur Gott scheiden, der Mensch sieht ihre Differenz erst in den vom irdischen Schauplatz abgetretenen Geschlechtern, und selbst in diesen nur theilweise und ungewiß, nicht in den lebenden. Der bis zum letzten Moment Ungläubige kann sich noch mit dem letzten Athemzuge wenden und gläubig werden. Ähnlich wie mit dem Volke Israel verhält es sich mit der ganzen Menschheit. Vor Gott sind die zwei Classen in der Menschheit durchaus geschieden, nicht aber für den Menschen. In den lebenden und kommenden Geschlechtern schaut der letztere eine große der Erlösung bestimmte Masse; nur in den vorübergegangenen Geschlechtern sieht er die Verschiedenheit und selbst da wieder nur unvollkommen, weil kein menschliches Auge in die Tiefe der Seele dringt und der Seligkeit oder Unseligkeit eines Andern selten durchaus gewiß seyn kann. (An dem Verhältniß des *πταίειν* und *πίπτειν* ist durchaus nicht zu künsteln, jenes heißt ganz einfach „anstoßen," [mit Beziehung auf 9, 33.] dieses das aus dem Anstoßen hervorgehende „Fallen," nebst der Folge dieses Falles, d. h. der *ἀπώλεια*, welche aus solchem Fall hervorgehen kann. Die Tendenz des Apostels geht aber hier nur dahin, zu beweisen, wie Gott den Fall Israels, in dem so eben näher bestimmten Sinn, zunächst schon für Andere, endlich auch für dieses selbst zum Besten zu lenken wisse. — *Ἵνα* ist daher *τελικῶς* zu fassen, wie auch in V. 19., welche Stelle der unsrigen sehr ähnlich ist. — Zu *ἡ σωτηρία* ist zu ergänzen *ἐγένετο*. Allerdings wäre auch in dem Fall das Heil zu den Heiden gekommen, wenn Israel gläubig geworden wäre, aber erstlich später und dann wäre die Heidenwelt doch nicht Träger der Heilsanstalten geworden, wie es nun geschehen ist, wenn Israel seinem Rufe treu geblieben seyn würde. — Über *παραζηλῶσαι* vergl. zu 10,

19. — Wie im Einzelnen oft ein tiefer Fall des Menschen nothwendig ist, um das neue Leben in ihm recht zur Flamme anzufachen, wie z. B. beim Petrus, so auch ist der Fall der Juden in der Menschheit und der Anblick der um dieses Falles willen ihre Prärogative genießenden Heidenwelt das Mittel in Gottes Hand, um das Israel Gottes ins wahre Leben zu bringen.)

12. In einem Beweise a minori ad majus thut hierauf Paulus dar, welch eine eingreifende Wirksamkeit Israel auf die Menschheit ausübe, gleich dem Herzen, dessen Bewegungen das Leben des ganzen Organismus reguliren. Konnte schon per contrarium ihr Fall segensreich wirken, wie vielmehr wird erst ihr Auferstehen wirken! Den Begriff des *παράπτωμα* bestimmt aber der Apostel gleich näher, denn anders angeschaut war dieser Fall Israels die Annahme einiger Glieder des Volks. Wäre es möglich gewesen, daß auch die Apostel, die sämmtlich Abrahamiden waren, die Siebzig und alle israelitischen Freunde des Herrn ungläubig geblieben oder abgefallen wären, (was freilich nach Mt. 24, 24. unmöglich war,) so wäre das Evangelium auch nicht zu den Heiden gekommen, es wäre untergegangen. Der Gedanke Pauli ist demnach eigentlich dieser: konnten so wenige Israeliten so viel in der Heidenwelt (*κόσμος* = *ἔθνη* vergl. zu 3, 7.) wirken, was wird erst die Gesammtheit derselben wirken! So einfach dieser Gedanke ist, so schwierig ist der dafür gewählte Ausdruck *ἥττημα καὶ πλήρωμα*. Dem *παράπτωμα* sollte ein Begriff, wie *ἀνάστασις* gegenüberstehen, der fehlt und ist mit in *πλήρωμα* aufgegangen. *Ἥττημα*, attisch für *ἧσσημα*, wird von den Profanscribenten gleich *ἧσσα* oder *ἧττα* gebraucht, in der Bedeutung Niederlage, Schaden, Verlust; das wäre synonym mit *παράπτωμα*, aber es bildet so gefaßt keinen Gegensatz mit *πλήρωμα*, wie es scheint. Im N. T. findet es sich nur noch 1 Kor. 6, 7., da ist es sittlicher Mangel, Herabsetzung, wie *ἐλάττωμα*. Der Ausdruck *πλήρωμα*, der von der vollen Bemannung eines Schiffs, der ganzen Einwohnerschaft einer Stadt und dergl. angewendet wird, führt im Gegensatz auf den Begriff „Theil," der sich aber für *ἥττημα* nicht sicher nachweisen läßt. Treffend bietet sich da aber das deutsche „Ausfall" an, das in der Bedeutung der nicht erfüllten Zahl einer zusammengehörigen Menge gebraucht wird. Dem Apostel schwebte ohne Zweifel die Idee einer bestimmten Zahl

vor, welche im Laufe der Entwicklung das Volk Israel constituiren müsse; eine Idee, die modificirt auch Offenb. 7, 4. heraustritt; diese Zahl hatte wegen der Untreue Vieler einen bedeutenden Ausfall zur Zeit Christi, und doch wirkten diese Wenigen schon so mächtig, wie muß demnach, will Paulus sagen, erst die Wirkung seyn, wenn die von Gott bestimmte Zahl voll wird*)! Ähnlich erklärte die Stelle schon ganz richtig Origenes; später Beza, Grotius, und neuerlichst auch de Wette; diese Erklärung empfängt durch V. 25. ihre weitere Bestätigung.

13. 14. Von diesem Bewußtseyn aus, fährt Paulus fort, habe er auch, obgleich zunächst Apostel für die Heiden, stets sein Volk vor Augen, in der Hoffnung, daß seine Wirksamkeit unter diesen eine wohlthätige Rückwirkung auf Israel haben werde. Da er indeß sagt: σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν, so ist klar, daß jene Ansicht falsch ist, als habe der Apostel noch zur Zeit der Abfassung des Römerbriefs die Wiederkunft Christi so nahe gedacht, als da er den Christen in Thessalonich schrieb. Denn nach V. 25. erwartete er die Bekehrung des πᾶς Ἰσραήλ bei der Parousie; hätte er diese demnach noch so nahe gesehen, so würde er für τινές einen umfassendern Ausdruck gewählt haben. Zwar könnte man sagen, Paulus überlasse die Bekehrung der Masse der Juden den Zwölfen, er selbst hoffe nur beiläufig auch einige Juden zu gewinnen. Darnach würde denn aus dieser Stelle über die Ansicht Pauli von der Nähe der Zukunft Christi nichts gefolgert werden

*) Sehr erklärend für die ganze apostolische Auffassung vom Verhältniß der Gesammtheit Israels zu den es constituirenden Individuen ist die Stelle Galat. 4, 21 ff. Das Volk ist die Mutter, welche die Möglichkeit zu gebären stets darstellt; aber eine Zeit lang ist sie unfruchtbar (Galat. 4, 27.), und wenn sie gebiert, wie Sarah den Isaak, so gebiert sie wenige Kinder. Aber einst wird die verlassene alternde Unfruchtbare mehr Kinder gebären, als die den Mann hat. Das unter allen Völkern zerstreute, von Gott verlassene Israel gleicht einer solchen alternden Unfruchtbaren, nur Einzelne lösen sich hin und wieder von dem Volke ab und treten in die Kirche Christi bei den Heiden, die jetzt den Mann hat, d. h. bei der Gott und seine Gnade wirksam ist, ein. Aber diese unfruchtbare Wittwe wird in ihrem Alter einst noch Kinder gebären, wie der Thau aus der Morgenröthe (Ps. 110.). Das Altern Israels ist ein fortgehender Läuterungsproceß; die Schlacken fallen allmälig ab, das reine Gold bleibt zurück.

können. Indeß macht doch der Römerbrief den Eindruck, daß Paulus die Parousie nicht mehr für so nahe hielt. (Vergl. zu 12, 11.) Jedenfalls aber hoffte er durch seine Bekehrung Einiger die Zurückführung Aller sehr zu beschleunigen. (Das ἐφ' ὅσον sc. τρόπον ist in der Bedeutung „in soweit, in sofern" zu fassen, nicht sc. χρόνον, „so lange als." — Die Bekehrung einiger Juden kommt dem Apostel, der die großen Prärogative seines Volks stets im Auge behält, als ein δοξάζειν seines Apostelamtes vor. — Σάρξ μου = בְּשָׂרִי vergl. 1 Mos. 29, 14. für leiblich Verwandte, Volksverwandte, Landsleute.)

15. Von dieser Bekehrung erwartet er nemlich eine wohlthätige Wirkung für das Ganze des Reiches Gottes, nach jenem Princip von V. 12., daß, wenn schon der Ausfall so Vieler zum Heil der Welt diente, die Annahme derselben noch weit kräftiger wirken werde. Hier erklärt die καταλλαγὴ κόσμου den allgemeinern Ausdruck πλοῦτος V. 12. Die Heiden standen in natürlicher Feindschaft wider Gott (Ephes. 2, 1 ff.), diese Feindschaft ward durch ihre Berufung zu Christo aufgehoben und das ist die καταλλαγή. Auch hier werden wieder die Heiden als Gesammtheit gefaßt, den Juden als andere Gesammtheit gegenüberstehend. Obgleich noch so viele Heiden ungläubig waren, heißt es doch schon ganz allgemein von ihnen, sie sind berufen, in sofern die Heidenwelt als solche nach Gottes Rathschluß statt der Juden zu Trägern der göttlichen Heilsanstalten bestimmt war; und obgleich einzelne Juden gläubig wurden, auch manche sich im Lauf der Jahrhunderte immer an die Kirche anschlossen, heißt es doch von ihnen, sie sind verstoßen, weil sie, als Volk betrachtet, aufgehört hatten der Mittelpunkt der Heilsanstalten zu seyn. Die ἀποβολή steht gleich dem ἥττημα V. 12. Die Verstoßung ist aber zugleich die Annahme einiger, und nur nach dieser positiven Seite ist sie der Segen der Heidenwelt. Die πρόσληψις ist aber die (nach V. 25.) zu erwartende Annahme der Gesammtheit, deren Wirkung für das Ganze deshalb um so gewaltiger seyn wird, weil schon Wenige so kräftig hatten einwirken können. Diese Größe der Wirkung soll die Wendung τίς — εἰ μή hervorheben, die dem πόσῳ μᾶλλον V. 12. entspricht. Die ζωὴ ἐκ νεκρῶν sc. κόσμου ist aber gleich der ἀνάστασις, welche als das aus der καταλλαγή hervorgehende Höhere zu betrachten ist, gerade wie

Röm. 5, 9 ff. Beides als das Niedere und Höhere an einander gestellt ist. Die Auferstehung ist aber hier zunächst geistlich zu fassen, wie Ezechiel 37. Durch den Fall Israels war zwar die Feindschaft der Heidenwelt weggenommen, aber das geistliche Leben war noch schwach in ihr; von der Annahme Israels erwartet dagegen Paulus die mächtigste Lebenserregung für sie. Die zwei Hälften der Menschheit, Juden und Heidenwelt, wirken daher wechselseitig auf einander ein. Das Leben in den Heiden weckt die Nacheiferung bei den Juden; und das Leben in den Juden steigert wieder das in den Heiden. In sofern aber nach V. 25. die *πρόσληψις* erst am Ende der Weltentwicklung statt hat, und da auch die physische Auferstehung der Heiligen erfolgt, in sofern spielt auch der Begriff der *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* mit in die leibliche Auferstehung hinein; wie sich denn beide eigentlich immer voraussetzen. (Vergl. zu Joh. 6, 39. ff.)

16. Wieder mit *εἰ* fortfahrend (von V. 12—21. beginnen sechs Sätze mit dieser Partikel), kommt aber der Apostel auf Bilder, deren Sinn zwar an sich einfach ist, wovon aber der Zusammenhang mit dem Gange der Argumentation dunkel bleibt. Beide Bilder besagen nemlich, der Theil trägt die Natur des Ganzen, oder das Abgeleitete die Natur des Ursprünglichen. Die *ἀπαρχή* ist das Allgemeine*), die heiligen dem Herrn dargebrachten Erstlingsfrüchte, von denen das *φύραμα* als das Abgeleitete bereitet wird; eben so ist die *ῥίζα* das Ursprüngliche, woraus die *κλάδοι* erwachsen. Die Natur des Baums theilt auch der Zweig,

---

*) Man hatte zwei Arten von Erstlingen רֵאשִׁית בִּכּוּרִים, die zuerst gereiften Früchte, und רֵאשִׁית תְּרוּמוֹת, die von dem Bereiteten dem Herrn dargebrachten Theile. Ohne Noth vermehrt es die Schwierigkeit, wenn man mit Tholuck und Reiche an die letzten denkt, denn dann ständen beide Gleichnisse umgekehrt. Die Wurzel ist das Allgemeine, woraus die Zweige erwachsen, demnach hätte auch *φύραμα* voranstehen und *ἀπαρχή* folgen müssen. Daß Paulus absichtlich das eine Mal diese, das andere Mal jene Stellung gewählt haben sollte, ist aber durchaus unwahrscheinlich, da seine Beweisführung verlangt, daß aus dem Ursprünglichen, als dem Ersten, das Abgeleitete folge. *Ἀπαρχή* sind die ersten dem Herrn geweihten Früchte, *φύραμα* der daraus bereitete Teig. Reiche äußert, wir lesen nirgends, daß aus den Erstlingsfrüchten Teig bereitet sey. Es ist aber auch nicht nöthig, daß etwas, das sich so von selbst versteht, besonders berichtet werde. Hätte

der aus ihm erſprießt. Dieſes letztere Bild hält Paulus feſt und braucht es bei der ganzen folgenden Argumentation als Unterlage. Wie aber kommt Paulus auf den ganzen Gedanken? und was will er mit demſelben hier ſagen? Der den Zuſammenhang herſtellende Satz, den man ergänzen muß, iſt dieſer: jene πρόσληψις iſt aber mit Sicherheit zu erwarten, denn das Abgeleitete muß doch auch die Natur des Urſprünglichen an ſich tragen, folglich auch das jetzige Iſrael (die Zweige) die Natur der Wurzel, woraus es hervorgewachſen iſt. Dieſe Wurzel ſind aber natürlich die Erzväter Abraham, Iſaak und Jakob (V. 28.); weil ſie heilig ſind, muß auch ihr Saame heilig ſeyn, denn der Segen des Gerechten erbt fort bis ins tauſendſte Glied (2 Moſ. 34, 7.). Und hieran ſchließt ſich denn ganz einfach die weitere Ausführung (V. 17 ff.), daß die Heiden zwar ſtatt der abgehauenen Zweige eingepflanzt ſeyen, damit aber Iſrael nicht für immer verworfen wäre. Wollte man hiergegen einwenden, aus dieſem Gedanken folge zu viel, nämlich daß die Juden gar nicht hätten fallen können, und doch ſtelle der Apoſtel eben dar, daß ſie gefallen ſeyen; ſo iſt zu erwägen, daß Paulus ja nicht leugnen will, daß ein guter Baum auch Waſſerſchößlinge treibt, nur iſt undenkbar, daß er gar keine fruchtbaren Zweige erzeugen ſollte. Der Abfall Vieler beweiſt daher nicht, daß für immer alle Hoffnung aufzugeben ſey, vielmehr müſſen ſich aus der edeln Wurzel noch edle Zweige entwickeln. De Wette's Erklärung, wornach ῥίζα die ideale, in den Erzvätern begründete Theokratie, κλάδος dagegen das bloß äußere Verhältniß zu derſelben, die leibliche Abſtammung und äußerliche Angehörigkeit, bezeichnen ſoll, fällt mit unſerer Auffaſſung ganz zuſammen; denn die äußere Angehörigkeit ſoll doch die Einladung, auch in das Innere einzugehen, beſchließen.

17. 18. Das gewählte Bild vom Baum wird näher beſtimmt, indem derſelbe als edler Ölbaum bezeichnet wird. Von dieſem ſind Zweige abgehauen (ſchonend bezeichnet ſie der Apo-

---

Paulus den andern Gedanken ausdrücken wollen, dann hätte er ſchreiben müſſen: εἰ δὲ τὸ φύραμα ἅγιον, καὶ ὁ ἄρτος. Dazu kommt, daß der ganze Unterſchied ſpätern Urſprungs iſt. Vergl. Winer im Reallex. u. d. W.

stel als τινές, er hätte sagen können die meisten), und statt derselben wilde Ölzweige in die edle Mutterwurzel eingepflanzt. Natürlich bezeichnet Paulus hier die in Sem's Hütten wohnenden Kinder Japheth's, die demnach auch ermahnt werden, sich dieser Wohlthat als einer Gnade demüthig bewußt zu bleiben. Daß Paulus für die Erläuterung seiner Idee aber den Ölbaum wählt, wie der Erlöser den Weinstock, hat seinen Grund in dem Charakter jenes Baums; seine πιότης symbolisirt die Geistesfülle Israels. Daher das heilige Salböl (2 Mos. 25, 6. 30, 31. 37, 29.) Symbol der Geisteserfüllung. Wenn aber, nach der hier gegebenen Darstellung, die wilden Zweige in den edeln Baum gepfropft werden, statt umgekehrt edle Reiser in wilde Bäume, so berichten Alte und Neue, daß eine solche Verfahrungsweise eben beim Ölbaum anwendbar sey, und im Morgenlande häufig angewendet werde; ein Umstand, der zur Erklärung dieser Darstellungsform völlig hinreicht. (Vergl. Columella de re rust. V, 9. Palladius de insit. XIV, 53. Schulz Leit. des Höchsten B. V. S. 88.) Schwierig erscheint in diesen Versen indeß die Hauptidee, nemlich das Einpfropfen selbst; was soll nach Auflösung des Bildes dadurch für ein Gedanke ausgedrückt werden? Die bekehrten Heiden werden doch nicht Juden, wie man von einem Proselyten sagen könnte, indem er ganz in das Volksthum der Juden aufgeht und sich in Sitte und Lebensform an sie anschließt. Doch heißt es, der Heidenchrist sey nicht bloß in die Wurzel, sondern sogar in die abgehauenen Zweige (ἐν αὐτοῖς) eingepflanzt. Diese Worte sind nemlich keineswegs pleonastisch zu fassen, sondern sie bezeichnen den Ort, wo die Zweige an den Baum angewachsen waren, gleichsam die Wunde, welche durch ihre Entfernung entstand, und in welche die Heiden eingepfropft wurden. Diese ganze apostolische Darstellung wird nur verständlich, wenn man von folgenden Grundideen ausgeht. Paulus denkt sich das wahre Israel, d. h. die Gemeinschaft aller wahren Gläubigen, als einen gegliederten Organismus, der sein eigenthümliches Leben in sich trägt. Wer mit diesem Organismus nicht in Verbindung steht, dem kommt das in demselben wirksame Leben auch nicht zu. Dieser Organismus hat sich nun von Abraham, als dem Vater der Gläubigen, aus (Röm. 4.) entwickelt; bis auf Christus, der, seiner Menschheit nach, die absolut vollkommene Frucht dieses Or-

ganismus war, verbreitete sich sein Einfluß nicht außerhalb der Grenzen des leiblichen Israel, indem es dem Verhältniß nach doch immer nur wenige Heiden in sich aufnahm, die dann aber auch zugleich nationell Juden wurden. Mit der Erscheinung Christi aber trat die Stunde des Heils und zugleich des Gerichts über das physische Israel ein; die Gewalt des Lebens in diesem heiligen geschlossenen Organismus brach hervor, zog die verwandten Naturen in dem physischen Israel an und stieß die disharmonische Menge ab. Da die letztere überwog und die eigentliche Masse der Nation bildete, so hörte nun das physische Israel auf, das Centrum jenes geistigen Organismus, des wahren Israels, zu seyn, die Heidenwelt ward dieses Centrum und die von den untreuen Gliedern des leiblichen Israel gelassenen Lücken füllten nun die treuen Heiden aus. Zur Basis müssen wir also die Idee legen, daß, wenn Glieder in diesem Organismus ausfallen, andere in die Lücken treten müssen. So zeigt es der Körper der Apostel vorbildlich; als Judas ausgefallen war, ward seine Lücke ergänzt, sein Bisthum mußte ein anderer empfangen. (Vergl. zu Ap. Gesch. 1, 20.) Diese Idee läßt die kräftige realistische Weise erkennbar werden, in der Paulus diesen geistigen Körper auffaßt, der eben die wahre ἐκκλησία ist, welche sich durch die ganze Menschheit hinzog, der werdende neue Mensch in dem großen alten Menschen des Geschlechts, der von Anfang an schon erfüllt war mit dem Odem des ewigen Worts, welches inzwischen erst, als die Zeit erfüllt war (Gal. 4, 4.), persönlich sich in derselben einverleibte, und ihn so zum Bewußtseyn seiner selbst führte. (Für ἀγριέλαιος ist gewöhnlicher die Femininform ἀγριέλαια, den Gegensatz davon bildet καλλιέλαιος Röm. 11, 24. — Ἐγκεντρίζειν, mit der Spitze in etwas einsenken, von κέντρον, Ap. Gesch. 9, 5. — Κατακαυχᾶσθαι bedeutet hier das eigensüchtige Überheben, im Gegensatz gegen das demüthige Bewußtseyn, nur Gnade empfangen zu haben. — Das εἰ δέ in V. 18. erfordert die Ergänzung, „so wisse, so mußt du wissen.")

19—22. Ungeachtet die apostolische Darstellung in gewissen Theilen alles einer starren Nothwendigkeit anheim zu geben scheint, so lassen andere Stellen wieder deutlich erkennen, wie fest er zugleich die Freiheit hält und zu diesen letztern gehören eben die folgenden Verse. Der Apostel erinnert die Heiden an

die Möglichkeit ihres Abfalls, und die Wiederannahme des Volkes Israel. Paulus ist demnach fern, eine gratia irresistibilis zu lehren. Der Gute thut freilich alles Gute nur durch Gott, durch seine Wahl wie durch seine Wirkung, aber er behält die Fähigkeit des Widerstrebens, so lange er hienieden lebt; daher die stete Möglichkeit des Abfalls. Und umgekehrt, der Böseste behält die Möglichkeit, so lange er im Leibe wallt, sein Widerstreben aufzugeben, daher die stete Möglichkeit der Bekehrung. Gott weiß zwar den Erfolg voraus, aber eben als einen solchen, der durch die Freiheit der Individuen geworden ist. Diese Möglichkeit führt Paulus im Folgenden aus, und demnach müssen wir zugestehen, daß es möglich wäre, daß der Heidenwelt ihr Leuchter weggerückt würde. Partielle Erscheinungen der Art bietet die Geschichte dar, namentlich in der orientalischen Kirche; von der Heidenwelt im Ganzen ist aber nach V. 25. nicht annehmbar, daß diese Möglichkeit bei ihr zur Wirklichkeit werden könnte*). (V. 20. werden Glauben und Unglauben als die Grundstimmungen des Gemüths hervorgehoben, wodurch der Mensch steht und fällt. Jener ist wie immer die innere Empfänglichkeit für die Kräfte einer höhern Welt. Dieser das selbstgenügsame sich Abschließen und Beschränken auf seine eignen Kräfte, das daher auch nicht über sich hinausführen kann. — Ὑψηλοφρονεῖν findet sich noch 1 Tim. 6, 17., es bildet den Gegensatz mit φοβεῖσθαι, das nicht eine knechtische Furcht bezeichnen soll, sondern eine zarte Sorgsamkeit, nicht eine Furcht vor Gott, sondern für Gott und seine Sache und vor sich und der Sünde. — V. 21. ist vor μήπως zu ergänzen φοβοῦμαι. Der text. rec. hat φείσηται, das freilich der gewöhnlichen Construction des μήπως gemäßer ist, als φείσεται, inzwischen fehlt es auch nicht an

*) Die Parthei des bekannten schwärmerischen Predigers Irving in London lehrt, daß die gesammte Heidenkirche bereits abgefallen sey und jetzt am Ende der Entwicklung der Kirche sich wieder eine Judenkirche bilden werde. Diese Idee hat aber offenbar keine biblische Begründung, und muß daher zu den vielen Verirrungen jener Parthei gerechnet werden. — Nicht unmöglich wäre aber, daß es im Plan der göttlichen Vorsehung läge, daß neben der Heidenkirche am Ende der Tage wieder eine Judenkirche entstände, wie eine solche in der apostolischen Zeit bestand.

Beispielen der Construction mit dem Indicativ. [Vergl. Winer's Gr. S. 471.] — V. 22. wird der Begriff ἀποτομία hinlänglich durch den Gegensatz χρηστότης bestimmt, er steht = ὀργή, ist aber gewählt wegen des Bildes von den abgehauenen Zweigen. — In dem ἐὰν ἐπιμείνῃς soll nicht dem Menschen eine eigne selbstständige Thätigkeit zugeschrieben werden, als könne er ohne Hülfe der Gnade durch eigne Kraft und Treue sich vor dem Abfalle bewahren; sondern es ist zu ergänzen τῇ πίστει [vergl. V. 23.], und soll die fortgesetzte Bewahrung der Receptivität für die vor dem Abfall schützende Gnade dadurch bezeichnet werden. — Ἐπεί, sonst, anders, wie 11, 6.)

23. 24. Dem möglichen Abfall der Heiden wird dann die Möglichkeit der Wiederannahme des verworfenen Israels an die Seite gestellt; diese letztere wird bedingt durch das nicht weiter fortgesetzte Widerstreben wider die göttliche Gnade, wodurch Gottes Allmacht selbst gehindert wird, indem er ein frei geschaffenes nicht zwingen wollen kann. Es bleibt indeß das Ganze hier bloß in hypothetischer Haltung, erst V. 25. 26. ist die Gewißheit einer solchen Wiederannahme ausgesprochen; wir behalten daher für die folgenden Verse die weitern Mittheilungen über diese Idee auf. (V. 23. bezeichnet das δυνατός κ. τ. λ. die göttliche Allmacht, die indeß nie ohne die Weisheit zu denken ist; daher kann Gott den in der ἀπιστία Beharrenden nicht wieder einpfropfen, denn seine Weisheit gestattet es ihm nicht zu wollen. — Der Gegensatz des κατὰ φύσιν und παρὰ φύσιν ist keineswegs als bedeutungsloser Zug aus dem Bilde zu betrachten, vielmehr hat derselbe die wichtige Bedeutung, daß die Juden, als Volk betrachtet, in ihrer ganzen Richtung und Anlage einen höhern Ruf für die Beschäftigung mit dem Göttlichen haben, als alle andere Völker. Dieser ihr Ruf ist durch ihre Untreue nicht aufgehoben [V. 28. 29.], sondern nur suspendirt, das Bewußtseyn davon kann daher sehr leicht wieder in ihnen geweckt werden, während es sehr langer Zeit bedurfte, um die Heidenwelt in das richtige Verhältniß zu den göttlichen Heilsanstalten zu bringen.)

25. 26. Um daher die Heidenchristen, die er hier allein (oder ganz vorherrschend) in der römischen Gemeine vorauszusetzen scheint, in die richtige Beurtheilung ihres Standpunkts einzuleiten (ἵνα μὴ ἦτε παρ' ἑαυτοῖς φρόνιμοι), weist der Apostel mit

phrophetischem Nachdruck (*οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* vergl. zu 1, 13.) auf das Geheimniß der Wiederannahme Israels hin, wenn vorher *τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* (in die Gemeinschaft der Gläubigen oder des Reiches Gottes) eingegangen seyn wird. Daß in dieser merkwürdigen Stelle eine eigentliche Weissagung rücksichtlich des Volks der Israeliten enthalten ist, haben in alter und neuer Zeit bei weitem die meisten Ausleger anerkannt, und der Zusammenhang fordert so gebieterisch, eben an leibliche Israeliten zu denken, daß sich nie eine andere Auffassung der Stelle auf die Länge wird geltend machen können. Nur eine falsche Opposition gegen die Juden und Besorgnisse vor schwärmerischem Mißbrauch mit dieser Stelle, veranlaßten schon Chrysostomus, Theodoret, Hieronymus und später besonders die Reformatoren, die apostolischen Worte vom geistlichen Israel zu erklären. Indeß ward schon durch Beza in der reformirten, durch Calixt und Spener in der Lutherischen Kirche die richtige Auffassung wieder geltend gemacht. Wie gezwungen aber der Sinn der Worte wird nach der Beziehung auf das geistliche Israel, zeigt die Übersetzung des Wortes, auf die sie führt: „Israel ist von einer theilweisen Verstockung betroffen, während der ganzen Zeit (*ἄχρις οὗ*), daß die Fülle der Heiden ins Reich Gottes eingeht, d. h. immer nur einzelne Juden werden während des Eingehens der Heiden in Masse Christen werden, für das Judenvolk im Ganzen ist keine Hülfe zu erwarten*). Dann aber, (wenn nemlich alle Heiden eingegangen seyn werden,) wird das ganze aus Heiden und Juden zusammengesetzte geistliche Israel selig werden." Das ganz und gar Müßige dieses letztern Satzes leuchtet aber Jedem ein; derselbe bekommt nur seine Bedeutung, wenn er auf das leibliche Israel bezogen wird. Ammon, Reiche, Köllner erkennen dies zwar auch an, meinen aber, die Weissagung sey unerfüllt

*) Merkwürdig ist die Entschiedenheit, mit der Luther die Unmöglichkeit der Bekehrung der Juden behauptet; er sagt unter andern: „ein jüdisch Herz ist so stock-stein-eisen-teufelhart, das mit keiner Weise zu bewegen ist; — es sind junge Teufel zur Hölle verdammt, diese Teufelskinder zu bekehren ist unmöglich, wie etliche solchen Wahn schöpfen aus der Epistel an die Römer." Hieraus, wie aus andern Erklärungen, geht deutlich hervor, wie dem großen Reformator die Eschatologie ein verschlossenes Gebiet war.

geblieben; als wenn nicht die Geschichte des Volkes Israel bis auf den heutigen Tag laut predigte, daß sie noch ihre Erfüllung erhalten wird. Benecke verlegt diese Erfüllung ohne allen Grund ganz und gar in jene Welt; das Wahre, das etwa hierin liegt, wird sogleich näher erkennbar werden. Es fragt sich nemlich bei genauerer Bestimmung des Sinnes dieses merkwürdigen prophetischen Ausspruchs zunächst, was will der Apostel unter dem πᾶς Ἰσραήλ verstanden wissen? Alle Individuen, die jemals zu dem leiblichen Israel gehörten? also auch Judas Ischarioth, Absalom und alle abgehauenen Zweige? Nach V. 15. 23. könnte es so scheinen, da wird von den Abgehauenen, d. h. den Verworfenen, die Möglichkeit der Einpfropfung ausgesagt. Auch V. 11. spricht sehr dafür, wo ausdrücklich behauptet wird, daß sie nicht ganz fallen, sondern zur Nacheiferung gebracht werden sollen; allein das κἀκεῖνοι bezeichnet ja nur die Juden als Totalität betrachtet, im Gegensatz gegen die Heiden, nicht aber die einzelnen besonders verschuldeten Individuen desselben. Wenn alle Individuen einst selig würden, hätte, wie schon früher erinnert ward, der Schmerz Pauli (9, 3.) eine innere Unwahrheit und ebenso die Scheidung eines geistigen und fleischlichen Israels (9, 6.), es wäre dann das ganze Israel auch ein geistiges, nur daß sich dieser Charakter bei einigen erst später entwickelte. Oder bezeichnet zweitens πᾶς Ἰσραήλ bloß die zur letzten Zeit lebenden Juden, so daß alle frühern Generationen des Volkes Israel von der Seligkeit ausgeschlossen wären? Dann gliche die Geschichte Israels seit Christus den 40 Jahren in der Wüste, nur daß dasselbe sich während des längern Zeitraums auch in größerm Maaßstabe wiederholt hätte. Dort mußte das alte Geschlecht ganz aussterben, um einem neuen Platz zu machen, hier hätte eine ganze Reihe von Geschlechtern hinsterben müssen, um die zerstreuten bessern Lebenskeime mehr und mehr zu sammeln, und sie endlich in der letzten Generation, als in der gereiften Frucht, vereinigt darzustellen. Ähnlich, wie wir in den Stammvätern des Volkes sehen, daß von Abraham nur sein Sohn Isaak allein als der Träger des heiligen Lebens betrachtet werden konnte, nicht Ismael, und von Isaak wieder nur sein Sohn Jakob, nicht Esau; dagegen aber von Jakob bilden alle zwölf Söhne die Säulen Israels. Allein dieser Vorstellung widerstrebt das christliche Bewußtseyn deshalb, weil ihr zufolge die eine ge-

rettete Generation in keinem Verhältniß stehen würde zu den vielen untergegangenen Geschlechtern, ohne daß doch der Verlust des Heils als durch eine persönliche Schuld der letztern, durch ihr Widerstreben gegen die Gnade, begründet erschiene. Ohne Zweifel meint vielmehr der Apostel, daß das λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος (11, 5.) in jedem Zeitmoment als im Volke vorhanden zu denken ist, Israel hätte aufgehört Israel zu seyn, wenn in irgend einer Generation dieses ganz gefehlt hätte. Demnach können wir die Weissagung nur so verstehen, daß alle diejenigen Glieder des israelitischen Volks, die von je an zu dem wahren λεῖμμα gehörten, die σωτηρία erlangen; am Ende der Weltgeschichte wird allerdings das Volk massenweise in das Reich Gottes eingehen, es wird aber auch dann nicht an einzelnen solchen fehlen, die bloß fleischlich Israeliten sind. Alle bessern aber in den frühern Geschlechtern, die ohne ihre Schuld Christum nicht kennen lernten, doch aber in treuer Gesetzeserfüllung wahrer Bußstimmung und festen Glauben an den zu erwartenden Messias ihr Leben führten, wie das gewiß von vielen Juden in allen Jahrhunderten anzunehmen ist, die werden behandelt als solche, die vor Christus lebten, und das, was sie hier nicht erkannten, in jenem Leben kennen lernen; ähnlich wie auch fromme Heiden, welche hier Christum nicht erkennen konnten, die Möglichkeit finden werden, ihn dort als ihren Erlöser zu ergreifen. Theilweise ist also wirklich die Erfüllung der Weissagung in jene Welt zu verlegen, und das ist das Wahre in Benecke's Ansicht. Mit Recht konnte aber Paulus in diesem Sinne vom πᾶς Ἰσραήλ reden, denn die des Heils verlustig gehenden gehören in Wahrheit gar nicht zum Israel Gottes (9, 6.). Gewiß hat sich nun der Apostel die Verschiebung der Erfüllung dieser Weissagung nicht so fern gedacht, als die Erfahrung gezeigt hat, daß sie liegt; inzwischen ward schon zu V. 14. bemerkt, daß Paulus sie auch nicht ganz nahe dachte, etwa noch zu seinen Lebzeiten bevorstehend; er wußte die Zeit der Wiederkunft Christi nicht (Ap. Gesch. 1, 7.), hoffte aber, daß bald kommen werde, was er ersehnte. Inzwischen hat die längere oder kürzere Zwischenzeit gar keinen Einfluß auf das Wesen der Ansicht; war auch nur eine Generation dazwischen, so entsteht immer die Frage, wie diese zu betrachten seyn mögte, welche sich nicht anders beantworten läßt, als eben geschehen ist, in-

dem nichts uns berechtigt, sie ohne Ausnahme zum Heil gelangen, oder ohne Ausnahme verloren seyn zu lassen. Durch den Ausdruck ἄχρις οὗ wird demnach nur ohne weitere Zeitbestimmung der Termin angegeben, bei dem die σωτηρία Israels eintreten wird. Das εἰσέρχεσθαι des πλήρωμα τῶν ἐθνῶν scil. εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ist aber nicht weniger schwierig, als die Bestimmung des πᾶς Ἰσραήλ war. Sind darunter alle Heiden ohne Ausnahme zu verstehen *), die je lebten oder leben werden? Das kann wieder unmöglich die Meinung des Apostels seyn, der sie Cap. 1. so versunken geschildert hatte, und nirgend andeutet, daß sich alle zur Buße führen lassen. Oder sind es bloß alle zur Zeit der Wiederkunft Christi lebenden Heiden? Was sollten denn die besser gesinnten früher lebenden Heiden (2, 14. 26. 27.) verbrochen haben, die ohne ihre Schuld vom Heilswege nichts erfuhren? und wie sollte damit die Angabe übereinstimmen, die sich stets wiederholt (vergl. zu Mt. 24.) in der Schrift, daß gerade bei der Wiederkunft Christi die Sünde sehr mächtig seyn werde unter den Menschen? Daß durch die Predigt unter den Heiden alle Individuen für die Wahrheit gewonnen werden sollten, ist an sich unwahrscheinlich und widerspricht der Schrift, die ihnen gepredigt werden läßt zu einem Zeugniß über sie (Mt. 24, 14.). Es können also auch nur die Erwählten unter den Heiden gemeint seyn. Weshalb wählt aber Paulus dafür den Ausdruck πλήρωμα, der auch die absolute Gesammtheit bezeichnen kann? (Vergl. zu V. 12.) Um auch hier wieder die Idee „Ausfüllung einer Lücke" festzuhalten **)! Die durch die Untreue vieler Israeliten entstandene Lücke wird durch eine entspre-

*) Nach Offenb. 20, 8. sind selbst noch Heiden im Reiche Gottes, die von Gog und Magog verführt werden; also können nicht alle Heiden Christen werden.

**) So auch Bengel, der richtig übersetzt supplementum. Ebenfalls Stier, der sich auf Joh. 10, 16. 11, 52. bezieht und erinnert, daß durch der bekehrten Israeliten Wirksamkeit auch erst die Heidenbekehrung recht aufblühen wird. (Vergl. Jes. 2, 3. 66, 19 ff. Zachar. 8, 20 ff. Micha 5, 6.) Auch vergl. man Justin. M. apol. II. pag. 82. edit. Sylburg., der ebenfalls die Idee von einer allmälig voll zu machenden Zahl der Heiligen ausspricht.

chende Anzahl aus der Heidenwelt ausgefüllt, welche in den höhern Ruf jener Ausgefallenen eintreten. Alles in Gottes Reich ist Regel und Ordnung, so ist auch die Zahl seiner Heiligen gezählt! (1 Kor. 14, 33.) Wie V. 32. mit dieser Auffassung der Stelle in Verbindung zu bringen ist, zeigt die Erklärung derselben. (*Μυστήριον* ist nicht etwas an sich Unerkennbares, sondern etwas [als freier göttlicher Rathschluß] vom Menschen nicht zu Erreichendes. So heißt auch die Berufung der Heiden *μυστήριον*. 1 Kor. 15, 51. Ephes. 1, 9. 3, 3. — *Παρ' ἑαυτῷ φρόνιμος εἶναι* = חָכָם בְּעֵינָיו Sprichw. 3, 7. — Die *πώρωσις* [vergl. zu V. 7.] erscheint hier in sofern als ein Gnadenact, als sie dem Volke die Erkenntniß entzieht bis zu dem für die Bekehrung geeigneten Moment. Widerstrebten die Juden sehend dem Heil, dann verschuldeten sie sich weit mehr, als jetzt der Fall ist. Das *ἄχρις οὗ* kann natürlich nur den Termin anzeigen, bis das Eingehen der Heiden erfüllt ist, nicht die Dauer des Eingehens durch alle Jahrhunderte. — *Ἀπὸ μέρους* kann aber nicht mit *πώρωσις* verbunden werden, als sey die Verstockung eine partielle; sondern mit Israel, da manche Juden gläubig wurden, mußte dieser Zusatz gemacht werden. Verfehlt ist Glöckler's Auffassung der Stelle: „dem Volke Israel kam die Verstockung von einem Theile," nemlich von den zu Christi Zeit Lebenden, d. h. ein Theil brachte die Gesammtheit in die Schuld; *ἀπὸ μέρους* muß den Gegensatz mit *πᾶς Ἰσραήλ* bilden. — *Οὕτω* ist zu fassen: „nach Eintritt dieser Verhältnisse.")

26. 27. Für die Bestätigung dieser Hoffnung bezieht sich Paulus dann noch auf eine Weissagung des A. T. Er citirt frei aus dem Gedächtnisse, und verschmelzt wieder zwei Stellen Jes. 59, 20. und 27, 9. Deshalb ist auf die Abweichungen vom Grundtext und den LXX. kein Gewicht zu legen. Es war dem Apostel bloß um die Hauptidee zu thun, daß nach dem A. T. für Israel eine Erlösung zu erwarten ist, welche wirklich in beiden Stellen ausgesprochen wird. Daß Paulus eben nur Christus als den diese Erlösung Israels vollziehenden denkt, und nicht etwa meint, wie Schwärmer geglaubt haben, daß für Israel am Ende der Tage noch ein besonderer Erlöser kommen solle, bedarf keines Beweises. Daß hier sein Kommen als künftig dargestellt ist, während Jesus schon sein Werk vollbracht hatte, als

Paulus dieses schrieb, erklärt sich einfach so, daß dadurch ausgedrückt werden soll, wie für Israel die Erfahrung dieser Erlösung Christi, wodurch sie für dasselbe erst Realität bekommt, zukünftig ist. (Für ἐκ Σιών haben die LXX. ἕνεκεν Σιών, nach dem hebr. לְצִיּוֹן. Paulus dachte vielleicht an Stellen wie Ps. 14, 7. wo מִצִּיּוֹן steht. — Der Name ῥυόμενος steht für גֹּאֵל, ein bekannter jüdischer Messiasname, der dem Begriffe nach dem σωτήρ entspricht. — Διαθήκη παρ' ἐμοῦ weist darauf hin, daß der Bund von Gott ausgeht, also Gottes Gnade ihn stiftet.)

28. 29. Nach dieser ausführlichen Darlegung konnte denn der Apostel auf den Grundgedanken zurückgehen, daß die Israeliten demnach, wiewohl sie sich durch Widerstreben gegen das Evangelium feindlich gestellt hätten, doch immer dem Gläubigen befreundet bleiben müßten wegen der Väter, in denen sie berufen seyn, die durch ihre Untreue nicht aufgehoben werden könne. In diesen Versen wird εὐαγγέλιον und ἐκλογή, und ferner δι' ὑμᾶς und διὰ τοὺς πατέρας sich entgegengestellt. Jener erstere Gegensatz ist natürlich so zu verstehen, daß das Evangelium mit dem von den Juden ausgehenden Widerstreben verstanden wird, und die ἐκλογή mit der sie aufrecht erhaltenden Gnade Gottes. In dem διά ist aber die Bedeutung „in Beziehung auf" zunächst festzuhalten, die ὑμεῖς sind demnach als Heiden zu denken, die Väter als das wahre Israel, so daß die zwei Hälften der Menschheit nach theokratischer Grundansicht darin angedeutet werden. Wenn aber die Erwählung auf die Väter zurückgeführt ist, so tritt darin die Idee heraus, daß die Nachkommen, als in den Vorfahren befaßt, betrachtet werden. (Vergl. zu Röm. 5, 12. Hebr. 7, 9. das Nähere.) Bei absoluter Isolirtheit der Individuen hätten die Kinder gar keinen Zusammenhang mit den Vätern. Das Wichtigste ist indeß in diesen Versen die Frage, ob hier (V. 29.) nicht die gratia irresistibilis ausgesprochen zu seyn scheine? In der That müssen wir gestehen, daß die h. Schrift keine Stelle enthält, aus der man (in Verbindung mit V. 32.) mit mehr Schein diese Lehre hätte ableiten können. Inzwischen läßt sich doch auch hier das Unstatthafte solcher Ableitung leicht darthun. Die göttliche κλῆσις ist ja nicht ohne Gottes Allwissenheit zu denken, nach der Gott das Nicht-Widerstreben der Erwählten weiß; er zwingt also nicht den widerstrebenden Willen, weil ein solcher

nicht vorhanden ist, sondern er schafft in den sich hingebenden Gemüthern, was er will. Wollte man aber sagen: ein gewisses Widerstreben wider die Gnade sey in allen Menschen, als sündhaften Wesen, es wäre daher nur die Kraft der Gnade, welche dieses Widerstreben in den Erwählten überwände; entweder müsse man daher annehmen, wenn eine ewige Verdammniß sey, daß Gott durch einen Rathschluß die Gnade bei den Verdammten nicht so mächtig werden lasse, daß sie ihr Widerstreben besiegen könne, oder man müsse eine allgemeine Wiederbringung annehmen, worauf V. 32. die meisten Neuern geleitet hat; immer aber sey die göttliche Gnade, als die Wirkung des Allmächtigen, unwiderstehlich zu denken; — wollte man, sage ich, so schließen, so wäre vom biblischen Standpunkt und biblischer Grundansicht aus Folgendes zu erwiedern. Der Allmächtige und Allweise, der den Menschen einmal mit der Fähigkeit seinem Willen zu widerstreben erschaffen hat, kann sich nicht selbst widersprechen, was der Fall seyn würde, wenn er den widerstrebenden Willen des Geschöpfs zur Conformität mit dem Seinigen zwingen wollte. Daher erfolgt die Wirkung der Gnade für jeden Menschen nach Maaßgabe seines Standpunktes, so daß immer für Jeden die Möglichkeit bleibt, den an ihn kommenden Gnadenwirkungen zu widerstreben. Diese göttliche Wirksamkeit ist in unserer Stelle nur in Verbindung mit der Allwissenheit aufgefaßt, der zufolge Gott die das wahre Israel constituirenden Individuen ewig als solche weiß, die nicht so widerstreben, daß sie die an sie kommende Kraft der schaffenden Gnade aufhalten. (Die *χαρίσματα* sind die einzelnen Äußerungen der *χάρις*, welcher Ausdruck hier eben so gut stehen könnte; an die außerordentlichen Gnadengaben des h. Geistes ist hier natürlich nicht zu denken. Die *κλῆσις* ist dagegen die göttliche Thätigkeit, wodurch die Gnade, welche in Gott ewig ist, dem Menschen zeitlich zukommt. Aus diesem Verhältniß beider Ausdrücke erklärt sich auch der Umstand, daß *κλῆσις* nachsteht; wäre von den Gnadengaben des h. G. die Rede, so müßte natürlich *κλῆσις* voranstehen. — Die Form *ἀμεταμέλητος* findet sich im N. T. nur noch 2 Kor. 7, 10. In der profanen Gräcität findet sie sich sehr häufig.)

30. 31. Der eben ausgesprochene allgemeine Grundsatz bewährt sich nun gleichmäßig an Heiden (die wieder allein aus-

drücklich angeredet werden) und Juden, so daß die göttliche Gnade das Israel Gottes aus Juden und Heiden gleichmäßig bildet. Wenn aber der Unglaube der Juden die Veranlassung zur Berufung der Heiden ward, so wird nicht auch wieder der Abfall der Heiden Anlaß der Wiederannahme der Juden; ein allgemeiner Abfall der Heidenwelt ist nach V. 25. undenkbar; sondern umgekehrt die Erfahrung der Barmherzigkeit, welche die Heidenwelt gemacht hat, wird auch Israels Herz erweichen zur Nacheiferung. Vergl. zu 10, 19. 11, 14. (In dem ἀπειθεῖν und der ἀπείθεια durchdringen sich die Begriffe des Ungehorsams und des Unglaubens, der letztere ist im eigentlichen Sinn die Abweichung vom wahren Gehorsam gegen Gott *). Der Dativ τῇ ἀπειθείᾳ ist natürlich zu fassen „in Anlaß ihres Unglaubens." — Die versuchte Verbindung des ὑμετέρῳ ἐλέει mit ἠπειθησαν ist schon deshalb ganz unstatthaft, weil ja der Unglaube der Juden der Annahme der Heiden vorherging, nicht aber auf sie folgte. — V. 31. ist übrigens ὑμετέρῳ ἐλέει passivisch zu fassen: „dadurch, daß Gott sich euer erbarmte," nicht activisch: „dadurch, daß ihr Barmherzigkeit übet." Denn nach V. 11. will Paulus sagen: „eure Annahme soll Israel zur Eifersucht reizen, auf daß auch ihr das Heil in Christo ergreifet." — Die Einschiebung eines νῦν oder ὕστερον vor ἐλεηθῶσι ist bloße Correction der Abschreiber, die darnach differirte, ob sie sich die Bekehrung der Juden früher oder später bevorstehend dachten.)

32. Die ganze Darstellung wird denn endlich mit einem tiefsinnigen Ausspruch beschlossen, in dem die ganze Weltgeschichte als Gottesthat hingestellt wird, unbeschadet der menschlichen Freiheit. Die Sünde selbst muß eine Folie des Guten und Schönen werden, sie macht die Liebe zur Gnade, die Gnade zur Barmherzigkeit. Die Sünde (als Erscheinung gedacht), wie die Barmherzigkeit, alles ist Gottes, des Allgenugsamen, That. Die

*) Von der Entstehung des Unglaubens unter den Heiden wollte Paulus hier nicht handeln, sondern nur vom Factum. Die Bemerkung Bengel's ist daher unnöthig, worin er sagt: incredulitas cadit etiam in eos, qui ipsi non audivere verbum Dei; quia tamen primitus id in patriarchis, Adamo, Noacho susceperant. Einfacher sagt man, als in Adam Gefallene, waren sie wie Sünder, so Ungläubige.

im Sinne des Apostels gesetzten Schranken dieses erhabenen Ausspruchs überschreiten aber diejenigen unter den neuern Interpreten, namentlich Reiche, Köllner, Glöckler, welche das οἱ πάντες von allen Individuen der Heiden und Juden verstehen. Es stände dies mit den offenen Erklärungen Pauli, daß nicht alle Glaubenskinder sind (9, 6.) in directem Widerspruche; auch verbietet diese Annahme der Artikel vor πάντες *), der nicht an die absolute Allheit der menschlichen Individuen, sondern an die vorher bezeichnete Gesammtheit der Erwählten unter Juden und Heiden denken läßt; endlich wäre aber das: ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ, doch immer nur von der göttlichen Absicht zu verstehen, wie ähnliche Stellen, welche die Allgemeinheit der Gnade aussprechen (1 Tim. 2, 4. 2 Petr. 3, 9. 1 Joh. 2, 2.), ohne daß zu schließen ist, daß diese Absicht bei allen einzelnen Individuen von Erfolg ist. Da nun Paulus 2 Thess. 1, 9. in den stärksten Ausdrücken lehrt, daß nicht alle Individuen der Menschheit factisch zum Heil gelangen, so kann die bezeichnete Auffassung dieser Stelle auch nur als verfehlt betrachtet werden. Eben so erklärt sich unter den neuern richtig Stier. Die Parallelstelle Gal. 3, 22. spricht für diese Auffassung entschieden, sie lautet: συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν, ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσι. Obgleich also der Apostel in der ersten Hälfte des Verses den Begriff der Gesammtheit noch weiter genommen hatte, so daß selbst die κτίσις mit darunter befaßt gedacht werden kann **), so restringirt er doch in der zweiten das Heil auf die Gläubigen; daß aber alle Individuen der Menschheit ohne Ausnahme glauben würden, ist sicher nicht Pauli Meinung, wie er denn 2 Thess. 3, 2. mit dürren

*) Vergl. den Comm. zu Joh. 12, 32. Übrigens bemerke ich, daß ich in der Erklärung zu dieser Stelle nicht hervorgehoben habe, wie auch da nur von der Absicht, nicht aber vom Erfolge die Rede sey. Man kann sagen, es sey dort von der Allgemeinheit der Gnadenwirkungen die Rede, nicht aber von der Seligkeit aller, d. i. von dem factischen Erfolge jener.

**) D E lesen auch hier τὰ πάντα und F G πάντα, allein diese Varianten sind wohl nur als Correctionen aus Galat. 3, 22. zu betrachten, welche Stelle als wichtige Parallele leicht auf die Textesbeschaffenheit der unsrigen einwirken konnte.

Worten sagt: οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις, und 2 Timoth. 3, 1 ff. ausführlich beschreibt, wie sich gar Manche der Sünde ganz hingeben und von dem erkannten Glauben wieder abfallen. (Dem συγκλείειν liegt das Bild von einem Kerker zum Grunde, in dem die gleich Verschuldeten zusammen eingeschlossen werden. In dem εἰς ἀπείθειαν ist das Element angedeutet, dem die Menschen dadurch anheim gegeben werden; Galat. 3, 22. deutet das ὑπὸ ἁμαρτίαν die Sünde als den harten Herrn an, dessen Dienste die sündigen Menschen gehorsam seyn müssen. Das Ganze aber bezeichnet Gott nicht als den Urheber der Sünde, durch dessen Einfluß und Rathschluß sie erzeugt wird, sondern als den, der das durch den gemißbrauchten freien Willen des Geschöpfes erzeugte Böse gleichmäßig vertheilt, um allen, die nicht widerstreben, das Heil möglich zu machen.)

33. Diese ganze Betrachtung der Wunderwege des Herrn, der aus allen Sprachen, Geschlechtern und Zungen sich seine Heerde zu sammeln weiß, war allerdings geeignet, das Gefühl staunender Bewunderung zu wecken *). Diesem macht denn auch der Apostel in einem zwar kurzen, aber tief empfundenen, von großen Gedanken erfüllten Ausrufe Luft. Faßt man aber nach der gewöhnlichen Erklärung βάθος πλούτου als Einen Begriff auf, so fehlt gerade die Eigenschaft Gottes, deren Erwähnung man nach dem Zusammenhange vor allen erwarten muß, nemlich der barmherzigen Liebe. Dieser Mangel hat etwas so drückendes, daß wir uns mit Glöckler für die Auffassung des πλοῦτος in der Bedeutung „Reichthum der Barmherzigkeit, der Liebe," entscheiden. Diese Annahme hat durchaus keine Schwierigkeit, da Paulus (Ephes. 3, 8. Phil. 4, 19.) geradezu vom πλοῦτος Χριστοῦ spricht, was nur von seiner Gnade verstanden werden kann, und da überdies in dem Begriff der Liebe das Überströmende, Reichliche angedeutet liegt, so daß eine natürliche Verbindung

*) Dieser kühne gewaltige Aufschwung scheint indeß nur begründet bei der Annahme einer Apokatastasis. Wenn nur einige selig werden, oder gar nur wenige, wie soll sich darin Gottes Weisheit offenbaren; aber wenn alle selig werden, ohne Beeinträchtigung der Freiheit und der Gerechtigkeit, so erscheint das freilich als ein Wunder Gottes. Die Lehre von der Wiederbringung hat in den Paulinischen Briefen sehr viele scheinbare Stellen für sich.

zwiſchen Liebe und Reichthum des Geiſtes ſtatt findet. Dazu kommt, daß die folgenden Sätze in umgekehrter Ordnung genau den drei Eigenſchaften entſprechen. Die Worte ὡς ἀνεξερεύνητα κ. τ. λ. beziehen ſich auf die γνῶσις, das τίς γὰρ ἔγνω κ. τ. λ. auf die σοφία, endlich das τίς προέδωκεν αὐτῷ κ. τ. λ. auf die lautere Gnade, die giebt, wo kein Verdienſt iſt. Ja, in V. 36. deuten die Präpoſitionen ἐξ, διά und εἰς wieder auf die drei Momente in V. 33. zurück. Die Bemerkung Reiche's, daß, wenn drei Genitive zu βάθος geſetzt ſeyn ſollten, auch vor πλούτου ein καὶ ſtehen oder das vor σοφίας ſtehende fehlen müßte, iſt bedeutungslos. Denn zu geſchweigen, daß das καὶ vor σοφίας in der That in einigen Codd. fehlt, haben wir keinen Grund anzunehmen, daß hier nothwendig ein dreifaches καί hätte ſtehen müſſen; das wäre nur nothwendig, wenn es in der Bedeutung ſowohl — als auch ſtände, wir können es aber hier nach Analogie des hebr. וְ als bloße Verbindungspartikel auffaſſen, ſo daß unſere Stelle Mt. 26, 59. Epheſ. 4, 6. ähnlich iſt. (Die σοφία iſt das göttliche Wiſſen der Zwecke, die γνῶσις das Wiſſen des Weſens der Dinge. — Ἀνεξερεύνητος findet ſich im N. T. nur hier, Aquila gebraucht es aber Sprichw. 25, 3. für אֵין חֵקֶר. Ἀνεξιχνίαστος findet ſich noch Epheſ. 3, 8. In den LXX. Hiob 5, 9. 9, 10. — Κρίματα und ὁδοί bezeichnen die göttlichen Willensäußerungen, in ſofern ſie den Dingen ihr Weſen und Beſtehen geben, während V. 34. die göttliche Zweckthätigkeit beſchrieben wird.)

34. 35. Mit altteſtamentlichen Worten nach Jeſ. 40, 13. und Hiob 41, 2. führt der Apoſtel dieſe Unergründlichkeit Gottes weiter aus. Natürlich liegt darin nur, daß kein Geſchöpf in Gottes Rathſchluß eindringen kann, wohl aber kann Gott ſelbſt durch Offenbarung ſeiner Einblicke gewähren in ſeine Wege. Das τίς προέδωκεν αὐτῷ iſt aber in jeder Hinſicht abſolut zu nehmen, in dem die gebenden Kräfte des Geſchöpfes ſelbſt nur abgeleitete ſind; das Geſchöpf hat nichts Eignes, als das Böſe. Gottes Gabe iſt ſtets eine Gnade, denn ſie kann nie verdient werden. (Die Stelle Hiob 41, 2. ſteht bei den LXX. 41, 11., und lautet: τίς ἀντιστήσεταί μοι καὶ ὑπομενεῖ. Im Hebräiſchen dagegen ſteht: מִי הִקְדִּימַנִי וַאֲשַׁלֵּם, was dem Sinne der Pauliniſchen Worte genau entſpricht. Wahrſcheinlich hat der Apoſtel da-

her selbst nach dem Grundtext übersetzt. Im Cod. Alex. der LXX. stehen die Worte Jes. 40, 14., aber da sie im Hebr. dort ganz fehlen, sind sie ohne Zweifel von einem Abschreiber zu Jes. 40, 13. beigeschrieben und so in den Text einiger Handschriften gerathen.)

36. Endlich schließt denn Paulus seine großartige dogmatische Erörterung mit einer Doxologie, in der Gott als der Allumfassende beschrieben wird*), der Anfang, Mitte und Ende aller Dinge, somit auch des gläubigen Israels im Ganzen und jedes Individuums ist. Daß diese Beziehungen durch die Präpositionen ἐξ, διά und εἰς ausgedrückt werden sollen, wird von den neuern Erklärern nicht mehr bezweifelt. Dagegen aber verkennen sie noch, daß diese Beziehungen eben das Verhältniß von Vater, Sohn und Geist ausdrücken. Ganz ähnlich heißt es Ephes. 4, 6. von Gott: ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσι. Von dem Vater, als der Grundquelle alles Seyns, wird stets im N. T. ἐκ oder ὑπὸ gebraucht, und ἐπὶ rücksichtlich seiner absoluten Macht, vom Sohne stets διά, als dem Offenbarer des Vaters, dem Organ seiner Wirksamkeit (vergl. zu Joh. 1, 3.), vom Geiste εἰς, in sofern er das Ziel ist, zu dem die göttliche Thätigkeit hinleitet, oder ἐν, in sofern er das alles durchdringende, tragende Element ist. Entscheidend für diese Auffassung ist 1 Kor. 8, 6., wo Paulus selbst das ἐξ οὗ und δι' οὗ vom Vater und Sohn erklärt und nur zufällig des Geistes nicht auch Erwähnung thut. Als Gegengrund ließe sich nur anführen, daß die Stellen in dieser Auffassung den Sabellianismus begünstigen könnten; allerdings läßt sich aus diesen Stellen die Persönlichkeit von Vater, Sohn und Geist nicht ableiten, sie sprechen nur für die Wesenseinheit; ist aber die Persönlichkeit anderweitig verbürgt, so bilden solche Stellen auch keine Instanz dagegen, sie besagen nur, das Eine göttliche Wesen offenbart sich als Vater, Sohn und Geist. Sodann könnte Kol. 1, 16. dagegen zu sprechen scheinen, wo zwar nicht die Prädicate des Vaters, aber doch die des Geistes (εἰς und ἐν) auf den Sohn übertragen werden. Inzwischen dürfte sich dies dadurch erledigen, daß nicht selten die Wirksam-

*) Treffend vergleicht Tholuck hiermit Dante's Anrede an Gott: Du, wo die Güter enden und beginnen!

keit des Sohnes und des Geistes im N. T. verschmolzen aufgefaßt wird; der Geist nimmt alles vom Sohne (Joh. 16, 14.), daher kann auch, was dem Geiste zukommt, dem Sohne zugeschrieben werden, ohne daß daraus folgte, die Differenz der Persönlichkeiten im göttlichen Wesen, wie sie durch Präpositionen angedeutet wird, dürfe gar nicht festgehalten werden. Das πάντα εἰς αὐτόν könnte übrigens auf die Wiederbringung bezogen werden; allein in dem gnomenartigen Satz liegt nicht sowohl eine factische Erklärung, daß alles zurückgeführt werde, sondern daß alles die Bestimmung habe zu ihm zurückgeführt zu werden; ob aber alles diese Bestimmung erreicht, könnte man sagen, das sey eine andere Frage. Doch ist der Schein für die Wiederbringung auch hier offenbar sehr groß. (Vergl. die Bemerkungen zu 1 Kor. 15, 26 ff.)

III.

Dritter Theil.

(12, 1—15, 33.)

Die ethische Exposition.

Erster Abschnitt.

(12, 1—13, 14.)

Ermahnungen zur Liebe und zum Gehorsam.

Höchst angemessen läßt der Apostel auf die ausführliche dogmatische Darstellung einen ethischen Theil folgen, wie in fast allen seinen Briefen. Wie Blüthe und Frucht nur aus gesunder Wurzel erwachsen, so geht auch das ächt sittliche Leben nur aus dem Glauben an Christum und seine geschehene Erlösung hervor. Aus demselben muß es sich aber freilich nothwendig erzeugen, so gewiß, als wo Feuer ist, Licht und Wärme sich verbreiten muß. Wollte man indeß daraus folgern, daß es demnach keiner besondern ethischen Ermahnungen bedürfte, so würde man die Verkehrtheit der menschlichen Natur verkennen. Hätte nemlich in jedem Individuum das Glaubensleben seinen durchaus richtigen Verlauf, so wäre allerdings nicht nöthig, besonders an die Früchte zu erinnern, die aus demselben hervorgehen sollen, so wenig als es besonderer Vorkehrungen bedarf, um einen edeln Baum zum Tragen edler Früchte zu veranlassen. Allein im wandelbaren Menschen hat das Leben keinen so physisch normirten Verlauf. Das aus einander gefallene Verhältniß von Kopf und Herz läßt ihn oft sich einreden, er habe das Glaubensleben, ohne daß er es wirklich besitzt. Daher ist es nothwendig, auf die

Früchte des Glaubens hinzuweisen, indem der Mangel derselben ein entscheidendes Kennzeichen für die Mängel des Innern ist. Die Absicht bei den ethischen Ermahnungen ist daher zunächst nicht, durch dieselben die Früchte zu erzeugen; das ist überall nicht die Fähigkeit des Gesetzes, auch nicht in seiner neutestamentlichen Form. Inzwischen ist ihr Zweck doch auch nicht jener rein negative, bloß einen Spiegel bilden zu sollen, in dem der Leser erkennen könne, was er nicht hat und ist. Vielmehr haben die ethischen Ermahnungen des N. T. darin ihren positiven Charakter, daß sie zwar nicht producirend wirken, (denn das kann bloß der Glaube oder die die Ermahnungen begleitende Kraft des Geistes,) wohl aber das Bewußtseyn wecken sollen, wie weit die Glaubenskraft in alle, auch die feinsten Lebensverhältnisse, hineinwirken muß. Die gefördertern Glieder der Kirche, vor allen die Apostel, haben demnach den andern den Weg zu zeigen, um allmälig zu allseitiger Durchdringung des christlichen Princips zu gelangen.

In der uns vorliegenden ethischen Entwicklung müssen wir aber zuvörderst den Blick auf den Plan richten, den der Apostel in derselben befolgt. Der Behauptung der meisten Ausleger nemlich, daß Paulus hier überall keinen Plan habe, sondern ohne Ordnung die Ermahnungen an einander reihe, kann ich auf keine Weise beistimmen; vielmehr ist Hamann's tiefsinniges Wort festzuhalten: „In der Bibel ist dieselbe regelmäßige Unordnung, wie in der Natur"*). Im ersten Capitel dieses Theils geht der Apostel von der Grundidee aller christlichen Sittlichkeit, einer absolut umfassenden Weihe des ganzen Lebens aus. Diese hat die Demuth (12, 3.) zur Grundstimmung des Innern, und von ihr aus gestaltet sich 1) das Verhältniß des einzelnen Christen zur Kirche Gottes auf Erden richtig (12, 4—13.), nach Glaube, (4—8.), Liebe (9—11.) und Hoffnung (12. 13.). 2) Aber auch das Verhältniß zur Welt (12, 14—21.), indem sie selbst die Feinde lieben und segnen lehrt. Dieses allgemeine Verhältniß des

*) Vergl. den sehr lesenswerthen Aufsatz von Stier, die geheimere Ordnung, in seinen Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß, Königsberg, 1824. S. 83 ff.

Christen zur Welt findet aber seine besondere Anwendung in der Stellung zur Obrigkeit, die als solche stets außerhalb der Kirche steht, indem sie wegen der Beschaffenheit der Gesammtheit nur das Gesetz, nicht aber das Evangelium repräsentiren kann. In ihr unterwirft sich daher der Gläubige dem göttlichen Gesetz selbst, und zwar so ausnahmlos, wie diesem (13, 1—7.). Dieser Gehorsam gegen die göttliche Ordnung wurzelt aber wieder nirgend anders als in der Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist, welcher sich hinzugeben die messianische Zeit dringend mahnt; in ihr ist nemlich die Nacht vergangen und der Tag angebrochen, weshalb der Gläubige auch als Kind des Lichts zu wandeln verpflichtet ist, und die Aufgabe hat alle Werke des Fleisches zu dämpfen (13, 8—14.). Diese letztere Wendung nimmt der Apostel schon im Hinblick auf das in Cap. 14. Folgende, wo er es mit einem der Fleischlichkeit entgegengesetzten Abwege zu thun hat, nemlich mit falscher Askese.

§. 17. Von der Liebe.

(12, 1—21.)

1. Von der Idee einer totalen Hingabe, d. i. Aufopferung an Gott als der ethischen Grundstimmung des Christen, (das Entsagen den Lastern ist die ethische Grundstimmung des unter dem Gesetz Lebenden,) geht der Apostel aus; motivirt wird dieselbe durch das (in Christo offenbar gewordene) Erbarmen Gottes, das Gegenliebe hervorrufen muß, und als die absolute wird sie geschildert, indem sie sich sogar auf den Leib erstreckt; also die Hingabe von Geist und Seele vorausgesetzt. Nur in solcher absoluten Totalität hat die Hingabe an Gott Sinn und Bedeutung, ist sie eine λατρεία λογική, der Herr des Alls fordert von jedem sein alles. (Das οὖν schließt sich zunächst an 11, 36. an, in sofern aber dieser Vers eine Zusammenfassung der ganzen frühern Deduction, namentlich von Cap. 9. an ist, schließt es sich auch an das Vorhergehende überhaupt an. — Σῶμα ist nicht gewählt, weil es besser zum Begriff des Opfers paßt, oder gar weil es synekdochisch für die Totalität des Menschen steht, nach Analogie des hebr. נֶפֶשׁ, sondern um die Idee der christlichen Heiligung auch auf die niedrigste Potenz des menschlichen Wesens auszudeh-

nen. — In der Idee des Opfers liegt das geistliche Priesterthum des Christen angedeutet [vergl. zu 1 Petr. 2, 9.], das keine Beziehung hat auf die äußere Kirche, wohl aber auf das innere Leben; die unaufhörliche betende Hingabe des Gläubigen ist das stete Opfer, welches sie Gotte darbringen. Die Prädicate ζῶσα, ἁγία und εὐάρεστος charakterisiren die Natur des christlichen Opfers; schon das A. T. forderte makellose Thiere zum Opfer [3 Mos. 22, 20. 5 Mos. 15, 21.], wie vielmehr muß das N. T. einen reinen Sinn fordern. Eigenthümlich ist aber das Epitheton ζῶσα. Jedes Opfer wird nemlich erst dadurch was es ist, wenn das Thier, das dazu bestimmt ist, stirbt und sein Blut vergießt; das christliche Leben ist aber ein unaufhörliches geistiges sich Hingeben, ein lebendiges Opfer oder sich Opfern. — Λογικός findet sich im N. T. nur noch 1 Petr. 2, 2. Es steht = νοερός, das sich aber im N. T. gar nicht findet*), obgleich das Substantiv νοῦς der gewöhnliche Ausdruck ist, und λόγος als Synonymum von νοῦς nicht vorkommt. Vernünftig heißt hier aber dieser Gottesdienst, als allein der Idee entsprechend. Der Gegensatz ist nicht das Falsche, denn die äußern Opfer des A. T. waren nicht falsch, sondern nur das Untergeordnete; die alttestamentlichen Institutionen sind sinnliche Formen für die Ideen. — Die Anschließung des Accusativs hat etwas Hartes, indem er nicht recht zu παραστῆσαι paßt; es hätte heißen sollen: ὅ ἐστι λογικὴ λατρεία.)

2. Dem positiven Gedanken wird der negative gegenübergestellt: bildet euch nicht dieser Welt gleich, in der Gutes und Böses gemischt ist, sondern bildet euch der absolut reinen himmlischen Welt gleichförmig. Die Idee der Bildungsfähigkeit des Menschen, der Aufnahme eines heiligen oder unheiligen Bildes in sein Inneres, hängt mit der Lehre vom Ebenbilde und dem Wesen der Seele nach biblischen Grundlehren genau zusammen. Die ψυχή hat keine active, schöpferische Natur, sie ist passiven Wesens; sie kann nicht aus sich ein Bild, eine Gestaltung des Seyns produciren, sondern die Einflüsse, die sie aufnimmt, prägen ihr ein Bild auf. Sie vermag aber die unheiligen Wirkun-

*) Mr. 12, 34. findet sich das parallele νουνέχως.

gen abzuhalten und den heiligen sich unbedingt hinzugeben, und diese Hingabe ist der Weg der Heiligung. (Über *αἰὼν οὗτος* vergl. im Comm. Th. I. 411 f., als Gegensatz ist hier zu suppliren *αἰὼν μέλλων* d. i. *οὐράνιος*. — *Συσχηματίζεσθαι* findet sich noch 1 Petr. 1, 14. Es bedeutet das *σχῆμα* eines andern Dinges annehmen. Im Wesentlichen ist es = *μεταμορφοῦσθαι*, indeß ist der letztere Ausdruck mehr auf das Innere gehend, während der erstere mehr auf die Äußerlichkeit sich bezieht. — Die *ἀνακαίνωσις τοῦ νοός* bezeichnet hier die fortgehende umbildende Thätigkeit im Gläubigen. Der *νοῦς* selbst ist erstes Object dieser Thätigkeit, von ihm aus wird aber der ganze Mensch, selbst der Leib erneut. Das Substantiv findet sich nur noch Tit. 3, 5. Die Verba *ἀνακαινόω* [2 Kor. 4, 16. Kol. 3, 10.] und *ἀνακαινίζω* [Hebr. 6, 4. 6.] öftrer. Die Erneuerung ist nicht specifisch verschieden von der Wiedergeburt; indeß faßt der letztere Terminus den Vorgang mehr als Act auf, der erstere mehr als Folge dieses Actes. Ganz zusammenfallend ist Erneuerung mit Heiligung, in welchem Ausdrucke eben auch das allmälige Herrschendwerden des neuen Lebens hervorgehoben ist. — In dem *εἰς τὸ δοκιμάζειν* ist angedeutet, daß der natürliche Mensch den Willen Gottes nicht wahrhaft prüfen kann; ihm fehlt das höhere Licht und die Feinheit des sittlichen Gefühls, er kann demnach nur im Gröbsten Gottes Willen erkennen *).

3. Die erste Besonderheit, zu der der Apostel von dem Allgemeinen übergeht, ist die Demuth, die eigenthümlich christliche Tugend, die Trägerin aller übrigen. Durch sie erkennt jeder seine ihm gewordene Stellung und Gabe an **), und macht so eine gemeinsame Wirksamkeit möglich. Diese, wie die folgenden Ermahnungen, spricht aber der Apostel nicht als subjective gute Wünsche, sondern vermöge seiner apostolischen Machtvollkommen-

*) Treffend sagt Augustin: tantum videmus, quantum morimur huic seculo, quantum autem huic vivimus, non videmus.

**) Reiche meint, der Apostel sey von dem Hauptgedanken, der Demuth, auf eine beiläufige Betrachtung, die Gaben, abgeleitet; aber beides hängt aufs genaueste zusammen. Eben das Bewußtseyn der eignen beschränkten Gabe lehrt die Nothwendigkeit des Zusammenwirkens mit andern, die andere Gaben haben.

heit aus, und nur für Gläubige, denn nur für den Standpunkt des Glaubenslebens passen die folgenden Mittheilungen. Wo das Princip selbst noch fehlt, können keine Anweisungen gegeben werden, wie es sich durch alle Verhältnisse des Lebens verbreiten und dieselben befruchten soll; oder sie können da höchstens das wirken, was das Gesetz überhaupt nur wirken kann (Röm. 3, 20.), Erkenntniß der Sünde. (*Χάρις* bezeichnet zunächst das Apostelamt, aber natürlich im Zusammenhange mit den zu seiner Verwaltung verliehenen Gaben. — Der Zusatz *παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν* soll allerdings die Ermahnung ganz allgemein machen, aber das *εἶναι ἐν ὑμῖν* soll vor allen herausstellen, daß die Ermahnung an Gläubige, an Glieder der Kirche gerichtet ist. — *Ὑπερφρονεῖν* = *ὑψηλοφρονεῖν*, vergl. 11, 20. — In dem *παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν* liegt angedeutet, daß es auch eine falsche Demuth giebt, die sich selbst nicht gestehen will, was Gott gethan hat. Die wahre Demuth hat das volle Bewußtseyn der empfangenen Gnade, des gewordenen Rufs, aber nicht als von etwas Eignem, sondern als von Gott. Diese ächte Demuth ist das *σωφρονεῖν* = *τὰ σῶα φρονεῖν*, die richtige, gesunde Ansicht von sich und seiner Stellung. — Eine absolute Gleichheit kennt Gottes Schöpfung nicht, wie in der Engelwelt Unterordnung ist, so auch in der Kirche Gottes, das Glaubensmaaß, und darnach auch das Maaß des Geistes ist verschieden ausgetheilt. Und nicht etwa allein nach der individuellen Treue, sondern auch nach freier Anordnung Gottes. Die *πίστις* ist nemlich hier ganz allgemein gefaßt, als Bezeichnung der subjectiven Seelenstimmung, in welcher der Mensch fähig ist, die objective Wirkung des Geistes, die Gnade V. 6., in sich aufzunehmen. Dieser Ausdruck *μέτρον πίστεως* hat bekanntlich Veranlassung zu dem dogmatischen Terminus analogia fidei gegeben; es bedarf aber keiner Bemerkung, daß der Sinn des Ausdrucks hier ein ganz anderer ist. — Über die Trajection *ἑκάστῳ ὡς* vergl. man Winer's Gr. S. 508 f.)

4. 5. Nach dem Bilde vom menschlichen Organismus faßt der Apostel die Gläubigen als eine organische Gesammtheit auf, in der sich die Einzelnen als Glieder wechselseitig ergänzen; die sichtbare, wie die unsichtbare Kirche kann daher ohne leitende und geleitete Glieder nicht gedacht werden, woraus für jene die Nothwendigkeit der Kirchenverfassung folgt. (Vergl. über das Bild

vom σῶμα das Nähere zu 1 Kor. 12. — Über ὁ δὲ καθ' εἷς vergl. zu Mr. 14, 19. Joh. 8, 9., wo εἷς καθ' εἷς vorkommt, ebenfalls in der Bedeutung „jeder." [Vergl. Winer's Gr. S. 227.] Jeder ist als Collectivbegriff behandelt und mit dem Plural μέλη verbunden.) — Zur Vervollständigung der Parallele mit V. 4. hätte gleich hinzugefügt werden sollen: und diese Glieder haben auch verschiedene Thätigkeiten, dies wird aber von V. 6. an ausführlicher dargelegt.

6—8. Wenn der Apostel bisher die Personen selbst als die Glieder des Leibes Christi betrachtet hatte, so bedient er sich nun im Folgenden des Bildes so, daß er die verschiedenen Gaben des göttlichen Geistes, der wirksam gedacht eben die Gnade ist, als die differente Wirksamkeit der Glieder bedingend darstellt. Übrigens nennt Paulus hier nur einige Gaben beispielsweise und zwar nur drei, während 1 Kor. 12, 7 ff. weit mehrere aufgezählt werden. An die eigentlichen Charismata, d. h. an die außerordentlichen der apostolischen Zeit eigenthümlichen Wundergaben, schließen sich denn V. 8. noch andere Momente an, die entweder nur als Äußerungen der drei Charismata zu fassen wären, oder als Erscheinungen des christlichen Lebens überhaupt, wie sie von V. 8. an aufgezählt werden. Als Äußerungen der drei Charismata ließen sie sich vielleicht rückwärts schreitend so fassen, daß das παρακαλεῖν auf den διδάσκαλος, das μεταδιδόναι auf den διάκονος, das προΐστασθαι und ἐλεεῖν auf den προφήτης, in Beziehung auf die ernste und die milde Seite seiner Wirksamkeit ginge. Es scheint nemlich in den drei Gaben zugleich eine Beziehung auf die drei Hauptämter in der Kirche vorzuwalten, indem der προφήτης dem Bischofe, der διδάσκαλος dem Presbyter, und die dritte Gabe dem διάκονος entspricht. Gegen diese Annahme von drei Gaben scheint nur aber das εἴτε vor παρακαλῶν zu sprechen. Allein dieses ist nach den Zeugnissen von D E F G und andern kritischen Autoritäten unächt und nur nach Analogie des vorhergehenden εἴτε ὁ διδάσκων in den Text gekommen. Von einem besondern Charisma der παράκλησις weiß Paulus nichts. Was die Structur anlangt, so will Meyer fälschlich ἔχοντες an ἔσμεν V. 5. anknüpfen; dem ist aber das δὲ V. 6. entschieden entgegen, wodurch im Gegensatz von dem abgeschlossenen Satz V. 4. 5. die Rede neu begonnen und weiter geführt wird. Der Satz hat

vielmehr etwas Anakoluthisches, das Verbum fehlt zu dem ἔχοντες, am natürlichsten ist zu ergänzen: „der wende seine Gabe zweckmäßig an!" Überdies verläßt auch Paulus den Accusativ und setzt V. 7. den Nominativ und statt des Abstractums das Concretum. Auffallend ist aber, daß bei der Prophetie nicht ἐν τῇ προφητείᾳ gesetzt ist, wie bei den andern Gaben, sondern κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, das offenbar dem obigen μέτρον πίστεως synonym steht und hiernach, als das ganz Allgemeine, nicht bloß auf die Prophetie, sondern auf alle Gaben gehen sollte. In der That kann der πίστις keine specielle Beziehung eben auf die Prophetie abgewonnen werden, und wir müssen daher sagen, daß der Apostel in ungenauer Ausdrucksweise das Allgemeine, was bei jeder Gabe zu ergänzen ist, vorzugsweise an das Hauptcharisma anschließt, und darüber das ἐν τῇ προφητείᾳ ausläßt. Die πίστις ist nemlich hier, wie V. 3., die Grundstimmung der Seele, ohne die überall keine Geisteswirkung, und so auch keine Gabe im Menschen gedacht werden kann. (Über die προφητεία, der Gabe, mit vollem Bewußtseyn in Kraft des Geistes über göttliche Dinge zu lehren, über die διακονία = κυβέρνησις, und διδασκαλία vergl. das Nähere zu 1 Kor. 12, 28. — Ἀναλογία findet sich im N. T. nicht weiter; es wird im profanen Sprachgebrauch besonders von mathematischen Verhältnissen gebraucht. Es entspricht hier dem μέτρον V. 3. — V. 8. schließt ἁπλότης alle Nebenabsichten beim Geben aus; es soll der Ausdruck des reinen Wohlwollens seyn, nur als solcher hat es wahren Werth.)

9—11. Die charismatische Wirkungsweise des Geistes verlassend wendet sich der Apostel nun zu andern Ermahnungen und zwar namentlich zur Ermahnung, die Liebe in ihrer rechten Natur in allen Verhältnissen walten zu lassen. Im Allgemeinsten offenbart sich die Liebe im Haß des Bösen (der nothwendig mit der Liebe selbst gegeben ist, die den Sünder liebt,) und in dem Anhangen am Guten; dann in speciellern Wirkungen. Schön wird auch die dem Nächsten erwiesene Ehre auf die Liebe zurückgeführt; ohne sie ist dieselbe bloße Heuchelei oder Schmeichelei. (Zu V. 9. vergl. Amos 5, 15., wo derselbe Gedanke sich findet. — Bei dem allgemeinen Satz: ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος, ist besser ἔστι zu ergänzen als ἔστω, weil die letztere Ergänzung sehr selten ist. [Vergl. Bernhardy's Syntax S. 331.] — V. 11. drücken die beiden

Sätze: τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί und τῷ πνεύματι ζέοντες, denselben Gedanken, einmal negativ, dann positiv aus. Beide beschreiben die Natur der Liebe, „ihre Glut ist feurig und eine Flamme des Herrn." [Hohesl. 8, 6.] — Außer vielen ältern Exegeten und Kritikern haben sich unter den neuern besonders auch Tholuck, Rückert, Lachmann, Reiche für die gewöhnliche Lesart κυρίῳ entschieden, die allerdings weit mehr Autoritäten für sich hat, denn nur D F G und einige lateinische Väter lesen καιρῷ. Allein die innern Gründe scheinen mir so gewichtig, daß ich mich unbedingt für καιρῷ entscheide. Was soll unter diesen ganz speciellen Ermahnungen die so durchaus allgemeine: dienet dem Herrn? Die Formel κυρίῳ δουλεύειν ist so bekannt, daß sie leicht statt des ungewöhnlichen καιρῷ gesetzt werden konnte. Im Lateinischen kommt zwar tempori servire vor [Cic. epist. famil. VI. 21.], aber im Griechischen findet es sich nicht vor dem zweiten Jahrhundert n. Chr. Der Zeit in rechter Weise zu dienen, ist aber eine ganz in den Zusammenhang passende Äußerung der Liebe und überdies ein aus dem Paulinischen Ideenkreise leicht hervorgehender Gedanke.)

12. 13. Endlich folgen die Äußerungen der dritten christlichen Haupttugend, der Hoffnung, die im Dulden der Leiden und im Gebet sich einfach ausspricht, Wohlthätigkeit und Gastfreundschaft aber scheinen nicht sowohl unter die Rubrik der Hoffnung, als der Liebe zu gehören, namentlich der φιλαδελφία V. 9. Inzwischen haben beide Tugenden auch ihren wesentlichen Zusammenhang mit der Hoffnung, indem sie auf die Vergeltung, welche zu erwarten steht, hinweisen; und diese Seite hat Paulus hier ohne Zweifel vor Augen gehabt, wie sie denn auch sonst in der Schrift berührt wird. (Vergl. zu Mt. 10, 40. 41. und zu προσκαρτερέω Ap. Gesch. 1, 14. 2, 42. 6, 4. öftrer. — V. 13. ist die Lesart μνείαις für χρείαις merkwürdig; sie ist aber ohne Zweifel erst aus später Zeit, als die Anrufung der Heiligen üblich ward. Dieselben Handschriften, welche καιρῷ lesen, unterstützen auch die Variante μνείαις, es ist nicht zu leugnen, daß dieser Umstand den Vertheidigern von κυρίῳ günstig ist.)

14—16. Von dem Verhältniß des Christen zu den Gliedern der Kirche wendet sich der Apostel nun zu der Stellung desselben

zu den Ungläubigen*). Glauben und Hoffnung müssen jetzt zurücktreten, nur die Liebe feiert hier ihre Triumphe; sie segnet die Feinde, sie weint mit den Weinenden. Den allgemein menschlichen Empfindungen von Freude und Schmerz ist der Christ stets zugänglich, von woher sie ihm auch entgegengetragen werden; er hält sich für solche Theilnahme nie in stoischer Gleichgültigkeit oder Stumpfheit für zu hoch, sondern senkt sich zu den Elenden willig hinab. Nur das: τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες V. 16. scheint in diesen Zusammenhang nicht hineinzugehen. Allein eine Ermahnung an die Christen zur Einigkeit unter sich ist doch in keiner Weise hier am Ort. Einfach aber fügt sie sich in folgender Fassung**) in den Zusammenhang ein: Paulus ermahnt alle Gläubigen in dieser Liebesrichtung gegen die Ungläubigen eins zu seyn, (nemlich eben, um sie zu bekehren,) sich nicht dünkelhaft fern und über sie zu stellen, sondern in ihre Noth einzugehen. (V. 14. bezieht sich auf das Wort Christi Mt. 5, 44. — Die Bemerkung des Chrysostomus, es sey schwerer, sich aufrichtig mit den Fröhlichen zu freuen, als mit den Traurigen zu weinen, ist sehr wahr; es hat dies aber wohl in der merkwürdigen, tief im Innern ruhenden Versuchung der Schadenfreude seinen Grund, die schwer ausgerottet wird. Im Unglück unserer besten Freunde, sagt Kant, ist etwas, das uns nicht ganz mißfällt. — V. 16. sind die ταπεινοί natürlich äußerlich oder innerlich Elende, Unglückliche, nicht aber Demüthige, oder Geistesarme. Es entspricht hier dem hebr. עֲנִי oder עָנִי. Reiche will es ohne hinreichenden Grund als Neutrum genommen wissen. Συναπάγω mit wegführen, συναπάγεσθαι mit sich wegführen, d. h. sich mit Jemand in Verbindung, in Gemeinschaft setzen. Richtig Luther:

*) Man könnte sagen, die Gebote der Feindesliebe fänden auch in der Kirche selbst ihre Anwendung (vergl. zu Mt. 5, 43 ff.), man könne daher nicht aus denselben folgern, daß sie einen Übergang bildeten zu dem Verhältniß des Christen zu den Ungläubigen. Allein in sofern diese Gebote in der äußern Kirche noch ihre Anwendung finden, ist auch der αἰὼν οὗτος noch in ihr selbst; das Verhältniß zu dem ganz oder theilweise noch in dessen Elemente sich Bewegenden betrachten die folgenden Ermahnungen.

**) Die Auffassung der Kirchenväter: „geht einer auf den Zustand des andern ein, um empfinden zu können, wie ihm zu Muthe ist," läßt sich sprachlich nicht wohl rechtfertigen.

haltet euch herunter zu den Niedrigen, und zwar, da keine Beziehung der Worte auf die Gemeinschaft der Gläubigen bloß unter einander vorliegt, entziehe dich den Armen, Verachteten, die das Evangelium noch nicht kennen, nicht. In der Frömmigkeit des A. T. liegt das sich Zurückziehen und Ausschließen, in der des N. T. das in Gemeinschaftbleiben auch mit denen, in welchen das Leben Christi noch nicht waltet. Das Sprichwort: „sage mir, mit wem du umgehst, und ich will dir sagen, wer du bist"*), hat demnach bloß für das A. T. seine Wahrheit, wo Ausschließung Pflicht ist, weil die Kraft zu klein ist, um den Gegensatz zu überwältigen. Der Sohn Gottes lehrt die Gläubigen umgehen mit Zöllnern und Sündern, um sie für sein Reich zu gewinnen.)

17. 18. Die Worte: *μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς*, scheinen wieder nicht in den Zusammenhang hineinzugehören, der im Übrigen bis V. 21. ein sehr genauer ist. Es muß aber dieser Satz dem obigen *μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες* parallel genommen werden; es ist die schlimmste Form des Hochmuths, d. i. der Lieblosigkeit, sich selbst für hoch zu halten, dadurch wird der Blick des Menschen auf sich selbst beschränkt, und die liebevolle Sorge für andere gehemmt. (Das *μηδενὶ κακὸν κ. τ. λ.* spricht nur denselben Gedanken negativ aus, den *προνοούμενοι κ. τ. λ.* positiv enthält. Die letztern Worte sind nach Sprichw. 3, 4. — Zu der zweiten Hälfte von V. 17. vergl. Jes. 5, 21., welche Stelle in den Worten des Apostels berücksichtigt zu seyn scheint. — *Προνοεῖν* mit dem Genitiv 1 Tim. 5, 8., mit dem Accusativ 2 Kor. 8, 21. — Das *ἐνώπιον ἀνθρώπων* ist zu erklären nach Mt. 5, 16. — Der allgemeine Friede ist nur in sündlosen Umgebungen möglich, daher *εἰ δυνατόν*, indeß können doch die Christen von ihrer Seite [*τὸ ἐξ ὑμῶν*] durch Dulden oft die Schärfe des Gegensatzes mildern und die Feinde selbst gewinnen.)

19. Auch im schlimmsten Fall darf aber der Christ nicht sich selbst rächen, sondern muß die Rache nach der Schrift (5

*) Entsprechend dem Lateinischen: noscitur ex socio, qui non cognoscitur ex se.

Mos. 32, 35.) dem überlassen, bei welchem sie allein stets eine heilige ist. (In der Formel δότε τόπον τῇ ὀργῇ, haben die meisten Erklärer mit Recht ergänzt Θεοῦ, so daß der Sinn der Worte ist: greift Gottes Wegen nicht vor, laßt seiner Strafgerechtigkeit Zeit und Raum. Reiche will es vom menschlichen Zorn verstehen, und faßt die Worte: laßt dem Zorn Raum, daß er nicht sogleich in die That ausbreche *). Aber dazu paßt die Citation nicht wohl, in der nicht bloß der momentane wilde, sondern auch der verschobene, und somit gemilderte menschliche Zorn ausgeschlossen wird. Ganz unpassend ist, an den Zorn dessen zu denken, der beleidigt wurde, in dem Sinn: gebt euch nicht dem Zorn bloß, weicht ihm aus. Vergl. über τόπον διδόναι Ephes. 4, 27. — Die Citation ist frei; in der Übersetzung der LXX. lautet die Stelle: ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω. Die Paulinische Fassung kommt dem Hebräischen näher: לִי נָקָם וְשִׁלֵּם.)

20. 21. Statt des Zorns des natürlichen Menschen empfiehlt der Apostel die Liebe des geistlichen, welche zugleich die mächtigste Kraft ausübt in Überwindung des Bösen; sie gewinnt nicht bloß etwas von dem Widersacher oder an ihm, sondern sein eigenstes Selbst. (Die Stelle ist wörtlich aus Sprichw. 25, 21. 22. entlehnt. Das Bild von den aufs Haupt gehäuften Kohlen ist besonders nach 4 Esra 16, 54. zu erklären; es kann nur bedeuten: du wirst ihm einen empfindlichen Schmerz bereiten, aber nicht um ihm zu schaden, sondern um ihn zur Buße und Besserung zu leiten. Der starke Ausdrücke liebende orientalische Sprachgebrauch enthält manche verwandte Ausdrucksweisen. [Man vergl. die Stellen bei Tholuck und Reiche z. d. St.] Ganz und gar verfehlt ist Glöckler's Ansicht, der meint, das Bild sey vom Auflegen der Kohlen auf Töpfe, um harte Speisen zu erweichen, hergenommen, so daß der Sinn sey: du wirst sein hartes Herz erweichen. — Σωρεύω von σωρός, Haufen, findet sich noch 2 Tim. 3, 6.)

*) Das lateinische spatium dare irae würde sonst zu dieser Fassung der Worte wohl passen. Vielleicht berücksichtigte Lactanz de ira c. 18. unsere Stelle, wenn er schreibt: Laudarem, si, cum fuisset iratus, dedisset irae suae spatium, ut haberet modum castigatio.

§. 18. Vom Gehorsam.
(13, 1—14.)

Scheinbar ohne allen Übergang folgen Ermahnungen zum Gehorsam gegen die Obrigkeit. Nach der von uns angedeuteten Auffassung von 12, 14—21. reiht sich aber die folgende Abhandlung sehr natürlich so an. Das feindliche Element, gegen welches Paulus das Verhalten des Christen in Privat-Verhältnissen bis daher bestimmt hatte, trat in der apostolischen Zeit gleichsam concentrirt der Kirche in der Staatsgewalt des römischen Reichs entgegen. Eine mißverstandene Auffassung der Idee der christlichen Freiheit hätte daher die Christen leicht verleiten können, sich gegen die heidnische Obrigkeit in ein falsches Verhältniß zu setzen; wie bekanntlich unter den Juden die Parthei des Judas Galiläus es zu einem Glaubensartikel machte, daß es unerlaubt sey, den Heiden Abgaben zu zahlen, indem der ächte Jude nur Jehovah als theokratischen König anerkennen könne, nach 5 Mos. 17, 15. (Vergl. zu Ap. Gesch. 5, 37. und Joseph. Ant. XVIII. 1. 1. B. J. II. 9.) In der Relation des Suetonius (Claud. c. 25.), daß die Juden in Rom unter Aufführung eines gewissen Chrestus sich empört hätten, liegt vielleicht eine Andeutung, daß die römischen Christen zum Theil das Verhältniß zur Obrigkeit im regen Gefühl der christlichen Freiheit nicht ganz richtig aufgefaßt hatten. Erwägt man nun, daß der Brief an die Römer unter Nero geschrieben ist, nachdem schon Tiberius, Caligula und Claudius mit ihren Gräueln und Unsinnigkeiten vorübergegangen waren, so tritt in dieser folgenden Ermahnung eine Größe und Reinheit der Gesinnung heraus, die auf ergreifende Weise mit der Bosheit und Gemeinheit contrastirt, welche sich in der herrschenden Potenz des römischen Reichs offenbarte. Diese Lauterkeit und Wahrheit mußte zugleich die Kraft in sich tragen, die ganze alte, in Fäulniß übergegangene Welt zu verjüngen und für eine Reihe von Jahrhunderten zu restauriren. Jetzt blicken wir in eine auf ähnliche Weise in Fäulniß übergegangene Welt hinaus, „in der die Völker wild und wüste geworden sind, weil die Weissagung nichts geachtet wird" (Sprichw. 29, 18.); da gilt es, daß das Gesetz wieder gehandhabt werde von oben, und

die Lehre der h. Schrift von der Obrigkeit, als Gottes Vertreterin auf Erden, neu festgestellt werde.

1. Der Befehl des Gehorsams gegen die Obrigkeit ist ein durchaus umfassender, von dem sich keiner, etwa durch Erreichung eines hohen geistigen Entwicklungsgrades, für entbunden halten darf; daher heißt es *πᾶσα ψυχὴ ὑποτασσέσθω*, = כָּל־ נֶפֶשׁ d. i. *ἕκαστος*. Im allgemeinsten Sinne bezeichnet aber Paulus die Obrigkeit durch den Ausdruck *ἐξουσίαι*, worunter nicht bloß der Kaiser und die höchsten Behörden, sondern auch die niedern Obrigkeiten, die nur in seinem Namen wirken, verstanden werden müssen. Das Prädicat *ὑπερέχουσαι* bezeichnet sie aber als factisch bestehend, als die Gewalt in Händen habend, entsprechend dem folgenden *αἱ δὲ οὖσαι*. Das *δέ* in *αἱ δὲ οὖσαι* ist nicht adversativ, sondern explicativ zu fassen. Dadurch wird der Gläubige aller Nachforschungen über die Rechtmäßigkeit oder die Art des Entstehens der factisch bestehenden Gewalt enthoben; er sieht in dem Bestehenden die, wenn auch nur vorläufige, göttliche Ordnung*). Ungeachtet dieser unbedingten Unterordnung unter die menschliche Obrigkeit ist aber doch keiner weiter entfernt von Menschendienst, als der Christ; er dient in der Obrigkeit nur, eben so wie in allen andern Verhältnissen, seinem Gott. Jede Obrigkeit von Volkes Gnaden führt zu gräßlicher Menschentyrannei auch unter der mildesten Herrschaft, die Obrigkeit, von Gottes Gnaden angeschaut und aufgefaßt, ist Gottesdienst, auch wenn ein Nero auf dem Throne sitzt. So ist der gläubige Niemandes Knecht, als seines Gottes, und ist doch Jedermann unterthan, der Gewalt über ihn hat; nur so ist wahre Freiheit mit Ordnung vereinbar, die Freiheit, die von Gott los ist, hat das Element der furchtbarsten Verwirrung in sich selbst. Höchst auffallend scheint aber in dieser Darstellung der apostolische Gedanke: *οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ* (oder nach anderer, vielleicht richtigerer, Les-

*) Die Frage, wie in den schwierigen Übergängen von einer Gewalt zur andern, z. B. bei Staatsumwälzungen, der Gläubige zu verfahren habe, namentlich, wenn eine neu entstehende Gewalt als factisch bestehend zu betrachten sey, berücksichtigt der Apostel nicht, weil wegen der Mannigfaltigkeit der in solchen Verhältnissen denkbaren Beziehungen darüber gar keine objectiven Vorschriften gegeben werden können.

art ὑπὸ) Θεοῦ. War ein Nero von Gott? Natürlich ist aber die Persönlichkeit des Herrschers zu trennen von seinem Amt, und da müssen wir allerdings sagen, Nero's Amt war von Gott, auch die schlechteste Obrigkeit ist besser als Anarchie, und was jene noch von Elementen der Ordnung in sich trägt, das ist von Gott. Aber giebt es nicht geradezu ungöttliche Gewalten, die durch Empörung oder andere schlechte Mittel entstehen, sind diese auch von Gott? In sofern sie wirklich zur Erscheinung und zum Bestande kommen, allerdings *). Wir müssen hier dieselben Grundsätze in Anwendung bringen, welche zu 9, 1. in Beziehung auf das zur Erscheinung kommende Böse überhaupt ausgesprochen wurden. Alles Böse, was zur Existenz kommt, hat Gott gewollt, nicht als Böses, aber als Erscheinung, so eben auch die durch Sünde entstehenden Gewalten. Der Christ, der als solcher sich als Bürger einer höhern Welt weiß, hat, wenn er nicht zugleich durch seine bürgerlichen Beziehungen dazu verpflichtet ist, nicht die Aufgabe, sich in Untersuchungen über die Rechtmäßigkeit der bestehenden Gewalt einzulassen, die ohnehin gemeiniglich sehr schwierig zu seyn pflegen, und daher unmöglich jedem Individuum überlassen bleiben können; er gehorcht derjenigen, welcher Gott über ihn die Gewalt gegeben hat. Die bösen Obrigkeiten haben ihren Richter allein an Gott, nicht an Menschen.

2. Daher ist die That des Widerstandes gegen die Obrigkeit, abgesehen von den Motiven, die sie höchstens weniger strafbar machen, nie aber entschuldigen können, als solche eine Widerstand gegen Gottes Ordnung, und wer sie vollzogen hat, verfällt dem göttlichen Gericht. Hier entsteht aber die Frage: warum er-

*) Reiche irrt in der Auffassung dieser Stelle durchaus, indem er meint, die Anerkennung jeder factischen Regierung als von Gott gewollt, sey falsch, man müsse dies Prädicat nur auf die gute Obrigkeit ausdehnen. Nemlich nach diesem Grundsatz giebt man ja eben Jedem anheim, nach Belieben die Obrigkeit für eine gute oder schlechte zu halten, womit denn allen Revolutionen Thür und Thor geöffnet ist. Der apostolische Grundsatz allein hindert sie durchaus, indem nach ihm sowohl gute, als schlechte Obrigkeiten Gehorsam zu fordern berechtigt sind. Der Moment aber, wenn eine Obrigkeit als factisch bestehend zu betrachten ist, kann, wie schon bemerkt ward, nicht durch objective Regeln bestimmt werden.

wähnt der Apostel nicht, daß die Obrigkeit auch etwas gegen Gottes Gebot fordern kann, und daß ihr in diesem Fall nicht gehorcht werden dürfe, (nach dem Wort Ap. Gesch. 4, 19. 5, 29. „man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen," worüber die Bemerkungen im Comm. B. II. S. 691 f. 3. Aufl. zu vergleichen sind,) da doch solche Fälle eben in der apstolischen Zeit so oft eintraten? Ohne Zweifel schweigt der Apostel darüber deshalb, weil es in der Natur der Sache selbst liegt, daß, da in der Obrigkeit und in ihrem Willen Gottes Anordnung anzuerkennen ist, auch in solchen Fällen, wo ihr Befehl Gottes Willen widerspricht, dieser jenem vorgeht, indem sie in denselben aufgehört hat zu seyn, was sie seyn sollte. So unzweifelhaft aber das abstracte Princip ist, daß man Gott mehr gehorchen müsse, als Menschen, auch als der Obrigkeit, so schwierig ist seine Anwendung in den concreten Verhältnissen auf bestimmte Regeln zu bringen. Der Mennonit findet einen Conflict zwischen dem Befehl der Obrigkeit und Gottes Gebot in der Forderung, Soldat zu werden, die Quäker und andere Partheien in andern Punkten. Die h. Schrift hat sich daher in keine Bestimmungen darüber eingelassen, weil es sich immer um die speciellsten innern und äußern Verhältnisse handelt, um bestimmen zu können, was in dem betreffenden Fall das Richtige ist. Nur das hält sie unbedingt fest, daß der Grundcharakter des Christen stets das Dulden seyn muß, und daß keine Gewalt und kein Unrecht ihn berechtigen kann, sich der bestehenden Obrigkeit thatsächlich, sey es in negativer, oder positiver Form, zu widersetzen. (*Κρίμα λαμβάνειν* steht nach Analogie des hebr. נָשָׂא מִשְׁפָּט, vergl. Jak. 3, 1. Man faßt am besten unter *κρίμα* äußere und innere, zeitliche und ewige Nachtheile zusammen, indem diese alle als Strafe des Ungehorsams, die Gott auflegt, betrachtet werden.)

3. 4. Ohne sich durch den ihm vorliegenden Zustand im römischen Reich im mindesten einnehmen oder erbittern zu lassen, bleibt der Apostel Paulus ganz bei der Idee der Obrigkeit stehen, welche allerdings nie ganz realisirt wird, weil die Obrigkeit durch sündliche Menschen repräsentirt ist, die aber auch in der schlechtesten Obrigkeit sich noch erkennen läßt, indem ihre eigene Existenz ihr nothwendig macht, die gesellschaftliche Ordnung im Wesentlichen aufrecht zu erhalten. Hiernach erscheint die Obrig-

keit als ein Heil für Jeglichen, selbst für den, der durch einzelne Ungerechtigkeiten, die von ihr ausgehen, leiden sollte. Hieraus resultirt denn die einfache Ermahnung, das Gute zu thun, was allen Gesetzen der Idee nach zum Grunde liegt, denn nur, wer das Böse thue, brauche die Obrigkeit zu fürchten. (V. 3. lesen sehr viele bedeutende kritische Auctoritäten für den Genitiv Plural den Dativ Singular: τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ, ἀλλὰ τῷ κακῷ. Mir scheint auch, wie Reiche, diese Lesart den Vorzug vor der gewöhnlichen zu verdienen, indem leicht der collectivische Gebrauch von ἔργον verkannt werden konnte. — V. 4. bezeichnet die Formel μαχαιρὰν φορεῖν, die strafende Gewalt überhaupt, nicht bloß das Recht über Leben und Tod, worin jene nur ihre höchste Spitze erreicht. Gewöhnlich versteht man den Ausdruck von dem Dolch, den die Imperatoren als Insigne der richterlichen Gewalt zu tragen pflegten. [Sueton. Galba c. 11. Tacit. hist. III. 68.] — Als Gottes Dienerin sind denn auch die Strafen der Obrigkeit Gottes Strafen, wobei wieder festzuhalten ist, daß Paulus aus der Idee der Obrigkeit argumentirt, die durch einzelne Ausnahmen nicht aufgehoben werden kann.)

5—7. Hiernach kann denn nicht bloß Furcht das Motiv des Gehorsams seyn, sondern das Bewußtseyn des Guten selbst, das Jedem aus der geordneten Staatseinrichtung zufließt. Deshalb sind auch diejenigen Pflichten zu erfüllen, welche geringer scheinen und daher leicht vernachlässigt werden; das Geringe hängt mit dem Großen, mit der Grundstimmung des Gemüths, nahe zusammen. (V. 5. bedeutet ἀνάγκη nicht einen äußern, sondern den innern sittlichen Zwang, den die Wahrheit ausübt. Die beiden Ausdrücke ὀργή und συνείδησις sind verschieden zu beziehen; jener geht auf die Obrigkeiten, dieser auf die Gläubigen. — V. 6. τελεῖτε muß wegen des vorhergehenden γάρ der Indicativ, nicht der Imperativ seyn, „deshalb, d. h. indem ihr dieses Recht der Herrscher anerkennt, zahlt ihr ja auch Abgaben." Im Folgenden könnten die λειτουργοί die die Abgaben einziehenden Beamten seyn, die eben dafür [εἰς αὐτὸ τοῦτο, für's Einsammeln derselben] thätig seyn müssen. Allein dann müßte προσκαρτεροῦντες als Subject genommen werden, wozu nicht paßt, daß der Artikel fehlt. Besser ergänzt man daher mit de Wette den Hauptbegriff der ganzen Abhandlung ἄρχοντες und übersetzt: „denn sie, die Herrscher,

sind Gottes Diener, eben dafür, nemlich für's λειτουργεῖν, wirksam. Zwar ist auch diese Fassung nicht ohne Schwierigkeit, denn aus dem λειτουργοὶ Θεοῦ εἰσι, den Begriff des λειτουργεῖν herauszunehmen, darauf das εἰς αὐτὸ τοῦτο zu beziehen mit dem προσκαρτερεῖν, das auch nicht recht dazu passen will, ist hart; doch scheint sie mir vor der andern noch den Vorzug zu haben. — V. 7. Falsch ist, das ἀπόδοτε πᾶσι auf alle Menschen ohne Unterschied zu beziehen, wie Reiche thut; die folgenden Gedanken beziehen sich ja bloß auf die Obrigkeiten, wir dürfen daher auch nur an die Abstufungen unter den Obrigkeiten denken. Die Erweiterung des Gedankens von V. 9. an darf noch nicht auf V. 8. influirend gedacht werden. Es fragt sich nur, aus welchem Grunde Paulus eben diese Stellung für die Sätze gewählt haben mag? Wahrscheinlich, wie schon angedeutet ward, soll das Specielle in seiner Begründung im Allgemeinen dargestellt werden; wer den Fürsten fürchtet und ehrt, der wird auch seinen Beamten Schoß und Zoll bezahlen. — Φόρος bedeutet Abgaben von Personen, τέλος von Sachen. — Zu ergänzen ist bei den Dativen ἀπόδοτε. — Wie sorgsam die alten Christen auch in diesem so häufig geringschätzig behandelten Punkte waren, zeigt Tertullian im apolog. c. 42.)

8—10. Mit einer ungemein geistvollen Wendung geht Paulus im Folgenden wieder auf die Liebe hinüber, als worin die Bürgschaft für die Erfüllung dieser, wie aller übrigen Gebote Gottes ruht. Den Begriff der Schuld hält der Apostel fest, und bezeichnet die Liebe als die einzige unabtragbare Schuld, die der Christ mit Ehren tragen dürfe. Der ganze ethische Theil des Römerbriefs ist im Grunde eben so sehr eine Darlegung der Natur der Liebe, als der dogmatische Theil eine Entwicklung des Wesens des Glaubens, und der Anhang desselben (Cap. 9—11.) der Hoffnung war; daher kann der Apostel von jedem Punkt auf die Liebe zurückgehen, weil die des Gesetzes Erfüllung ist. Bei den ersten Versen schwebte übrigens dem Apostel wahrscheinlich das Wort Christi vor (Mt. 22, 40.), worüber man die Bemerkungen in meinem Commentar vergleichen wolle. (V. 8. ist ὀφείλετε imperativisch zu fassen, „ihr sollt, ihr dürft nichts schulden!" Es ist aber μηδέν und nicht οὐδέν gesetzt, um die subjective Fassung hervorzuheben; nach den verschiedenen Gra-

den innerer Erleuchtung und Entwicklung verengt oder erweitert sich der Begriff der Schuld. Die Liebe allein hat die wunderbare Natur, daß sie, je mehr sie geübt wird, desto reicher sich entfaltet und in ihren Ansprüchen sich steigert. Während also in andern Verhältnissen der Mensch um so besser steht, je weniger er schuldig ist, steht es mit der Liebe am besten, je mehr sie sich schuldig zu seyn bewußt ist *). Die Polemik Reiche's gegen diesen Gedanken ist durchaus verfehlt. Sein Irrthum hat darin seinen Grund, daß er die Liebe als ein Gebot auffaßt, was nur für den Standpunkt des A. T. seine Wahrheit hat, während es nach der apostolischen Anschauung ein Element, eine Kraft ist, nemlich das Leben Gottes im Menschen. Die Liebe ist daher so unerschöpflich wie Gott selbst, und die absolute Gesetzeserfüllung. Im Menschen aber ist die Liebe werdend, somit auch nur die Gesetzeserfüllung in der Annäherung begriffen. — V. 9. soll keine genaue Ordnung beobachtet werden, daher steht das sechste Gebot voran. Der Zusatz *οὐ ψευδομαρτυρήσεις* ist nach dem Zeugniß der besten kritischen Auctoritäten unächt. — Über *λόγος* vergl. zu 9, 6. — *Ἀνακεφαλαιοῦσθαι* unter einen Hauptbegriff [*κεφάλαιον*] zusammenfassen; es findet sich noch Ephes. 1, 10. — Über die Citation vergl. man zu Mr. 12, 31. 3 Mos. 19, 18. — V. 10. ist *πλήρωμα* bloß nach dem *πεπλήρωκε* V. 8. gewählt und bedeutet vollkommene Beobachtung.)

11. 12. Die Ermahnung zur Liebe ist nun allerdings eine allgemeine, wie sie sich denn auch schon im A. T. findet, allein unter der Ökonomie des N. T. hat sie doch ihre eigenthümliche Bedeutung **). Im A. T. hat nemlich das Gebot der Liebe vorzugsweise den Zweck, das Bewußtseyn des Mangels derselben zu wecken, im N. T. dagegen ist sie als reale Kraftquelle gegenwärtig. An diesen Charakter des N. T. erinnert der Apostel, um seine Ermahnung zu schärfen. Die vorchristliche Zeit ist ihm die Periode der Nacht, der Bewußtlosigkeit der Menschen über ihren

*) Eben so schön, als wahr sagt Augustin: amor cum redditur non amittitur, sed reddendo multiplicatur.

**) Die Verse 11—14. haben darin eine geschichtliche Merkwürdigkeit, daß sie es waren, welche die Bekehrung Augustin's vermittelten, dieses größten Lehrers, den die Kirche bis auf die Reformation gehabt hat.

höhern Ursprung, die nachchristliche Zeit dagegen ist der Tag, da die Sonne der Gerechtigkeit ihre Strahlen ausschüttet, da das wahre Bewußtseyn im Menschen wach geworden ist. Mit diesem einen Bilde von Tag und Nacht, Licht und Finsterniß, Schlaf und Wachen, verschmelzt denn Paulus ein zweites von der Waffenrüstung, worüber das Nähere zu Ephes. 6. zu vergleichen ist. Der Wachgewordene geht auch in den Kampf, der ihm verordnet ist und rüstet sich zu demselben mit den Waffen des Lichtes oder des Geistes. (Vergl. Röm. 6, 13.) Anstoßen kann man hierbei nur an den Worten: *νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία, ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν.* Unverkennbar weisen aber dieselben hin auf die Wiederkunft Christi und die mit derselben eintretende Vollendung der Menschheit, welche hier durch *σωτηρία* bezeichnet wird. Demnach geht auch das *νῦν* und sein Gesetz *ἢ ὅτε* auf die Zeit, als Paulus schrieb, im Gegensatz gegen die Zeit der ersten Bekehrung, „das Heil ist uns jetzt näher, als damals, da wir den Glauben erfaßten." Wir brauchen indeß nach dieser Stelle nicht gerade anzunehmen, daß der Apostel noch die Wiederkunft Christi bei seinen Lebzeiten erwartete, als er den Römern schrieb; er sagt hier ja nur aus, daß sie diesem großen Schlußacte der Weltgeschichte näher gerückt seyen. (Vergl. zu 11, 13. 14.) Die Ermahnung an Gläubige aber, die Werke der Finsterniß abzulegen, ist mehr eine Erinnerung an ihren schon bei der Taufe gefaßten Entschluß, der aber täglich erneuet seyn will. (V. 11. zu *καὶ τοῦτο* ist zu ergänzen *τοσούτῳ μᾶλλον.* Vergl. Hebr. 10, 25. — *Καιρός* ist die Beschaffenheit der Zeit im Allgemeinen, *ὥρα* das eigentliche Chronische der Zeit. — Die Klammer ist nicht mit Griesbach hinter *ἤγγικεν*, sondern hinter *ἐπιστεύσαμεν* zu setzen; die Worte *ἡ νὺξ κ. τ. λ.* beschreiben näher den *καιρός.* — V. 12. vergl. über *προκόπτω* Lc. 2, 52. Hier hat der Begriff des Wachsens, Zunehmens die Nebenbedeutung des Vollendet-, Vorübergegangenseyns. — Reiche leitet durch ein Versehen *ἀποθώμεθα* von *ἀποθέω*, statt von *ἀποτίθημι* ab.)

13. 14. Bei den hier folgenden Ermahnungen ist nicht sowohl an die groben Äußerungen der Fleischlichkeit zu denken, die schon das Gesetz straft, als an feinere geistige Äußerungen in bösen Gedanken und Neigungen, die durch eine sorgsame körperliche Behandlung gedämpft werden können. (V. 13. *εὐσχημό-*

νως findet sich noch 1 Kor. 14, 40. 1 Thess. 4, 12. — *Κῶμος*, comessatio, eigentlich Herumschweifen in den Dörfern, dann überhaupt schwärmen, ausschweifen. Galat. 5, 21. 1 Petr. 4, 3. — *Κοίτη*, Bett, steht euphemistisch für Unzucht. — V. 14. Der Formel *Χριστὸν ἐνδύσασθαι* liegt das Bild von einem Rocke der Gerechtigkeit zum Grunde [Jes. 61, 10.]. Es findet sich im N. T. noch Galat. 3, 27. Ähnlich brauchen auch Profanscribenten *ἀποδύεσθαι* und *ἐνδύεσθαι*, sich jemandem unähnlich oder ähnlich bilden. [Vergl. Dion. Halicarn. XI. p. 689. Lucian. in Gall. c. 19.] — *Πρόνοιαν ποιεῖσθαι* = *προνοεῖσθαι* vergl. 12, 17. — Die Negation ist wegen des Zusammenhangs mit dem Folgenden so zu fassen, daß nicht die Pflege des Leibes als solche getadelt wird, sondern nur in der Übertreibung, daß sie die Lüste des Fleisches erregt. Man kann daher bei *ποιεῖσθε* ergänzen *οὕτως ὥστε*, indem in dem *εἰς* die Wirkung bezeichnet wird, die allein ausgeschlossen werden soll.)

Zweiter Abschnitt.

(14, 1—15, 13.)

Vom Benehmen bei Adiaphoris.

Durch den Übergang vermittelst des Gegensatzes kommt der Apostel von der falschen Pflege des Leibes auf den entgegenstehenden Abweg, die falsche Askese, und zeigt, wie sich die Liebe gegen die Vertheidiger dieser Richtung zu stellen hat. Die Vorschriften, welche Paulus in dieser Beziehung giebt, athmen die tiefste Weisheit und wahre Freiheit, d. i. Unpartheilichkeit des Geistes. Der folgende Abschnitt ist um so wichtiger, je häufiger rücksichtlich der sogenannten Adiaphora die Verirrungen der Gläubigen gewesen sind und noch sind, welche hätten vermieden werden können, wenn man die apostolischen Rathschläge tiefer in ihrer Innerlichkeit aufzufassen bemüht gewesen wäre. Es giebt nemlich zwei Classen von Mitteldingen, erstlich solche, die mit sittlicher Laxheit in Verbindung stehen, sodann andere, die mit sittlicher Strenge Zusammenhang haben. Rücksichtlich der letztern allein enthält die h. Schrift ausdrückliche Ermahnungen, und namentlich in dieser unserer Stelle; hinsichtlich der erstern finden sich nur die allgemeinen Bemerkungen, sich von der Welt unbefleckt zu erhalten (2 Kor. 6, 14 ff.). Nirgends wird die Theilnahme am Tanz, Schauspiel oder dergl. direct verboten. Zum Theil ist dies allerdings aus dem Umstande zu erklären, daß in der apostolischen Zeit der Ernst der Gesinnung weit eher zur übertriebenen Strenge als zur Laxheit hinleitete. Gewiß aber hat dieser Mangel auch

seinen Grund in der ganzen Verfahrungsweise der h. Schriftsteller. Sie fangen nicht mit Äußerlichkeiten an, sondern verändern erst durch Gottes Gnade den Grund der menschlichen Herzen, überzeugt, daß mit dieser innerlichen Veränderung sich auch von selbst das Äußere umgestalten werde. In der spätern Zeit der Kirche, wie auch in der Gegenwart, hat man dies Verfahren häufig umgekehrt; man behandelt die Äußerlichkeiten als das Entscheidende und erwartet von ihrer Unterlassung eine Veränderung des Innern. Durch Unterlassung von Tanz, Spiel und ähnlichen Adiaphoris wird aber kein Herz wiedergeboren, wohl aber wird das durch die Wiedergeburt erneute Herz von selbst an solchem Tande den Geschmack verlieren. Die Ursache dieses unweisen und unbiblischen Verfahrens ist hauptsächlich darin zu suchen. Man verwechselt dergleichen Adiaphora mit positiven göttlichen Geboten und Verboten, und behandelt jene wie diese. Allerdings ist wahr, daß nichts sittlich indifferent ist, und daß das Unbedeutendste durch die Gesinnung, mit der es geschieht, gut oder böse seyn kann. Nichts desto weniger aber bleibt der Begriff der Adiaphora richtig und in der Ethik nothwendig. Was nemlich durch göttliche Gesetze fixirt ist, darf unter keinen denkbaren Umständen je statt haben; es darf demnach nie gestohlen, nie Ehebruch getrieben, nie der Name Gottes gemißbraucht werden. Anders aber verhält es sich mit den Adiaphoris. Bei diesen ist nicht die That als solche Sünde, sondern die Umstände, unter welchen, die Art, in der sie geschehen. Weil es sich nun bei diesen Umständen gemeiniglich um subjective Zustände handelt, durch welche ihr ethischer Werth oder Unwerth bedingt wird, so bestimmt die h. Schrift über die Adiaphora durch objective Gebote weise nichts, sondern sucht stets auf die subjectiven Zustände einzuwirken, um dadurch alles zu heiligen. Nach diesen Principien verfährt Paulus eben auch hier. Er befiehlt nicht: ihr sollt Fleisch essen, Wein trinken, obgleich er, objectiv betrachtet, diese Askese für falsch hielt, sondern er ermahnt, die Vertheidiger derselben mit Schonung zu tragen und erwartet ihre Lösung von jenem Irrthum erst allmälig von der sanft umbildenden Kraft des Geistes Gottes.

§. 19. Vom Tragen der Schwachen. (14, 1—23.)

1. 2. Die Genauigkeit, mit der Paulus von diesen Asketen handelt, läßt natürlich voraussetzen, daß sie in Rom lebten und das Verhalten gegen sie eben da zur Sprache gekommen war. Von welcher Geistesrichtung nun aber diese Asketen waren, ist schwierig zu bestimmen, was nemlich Paulus von ihnen anführt, scheint weder auf strenge Judenchristen, noch auf essenische Asketen, noch auf heidnische zu passen. Jene erstern hielten nemlich zwar die Speisegebote des A. T., aber sie mieden nicht den Fleisch- und Weingenuß ganz *), wie Paulus von diesen römischen Asketen berichtet (14, 2. 21.); denn die Annahme, daß in den angeführten Stellen bloß vom Genuß von Götzenopferfleisch und dem bei Libationen gebrauchten Wein die Rede sey, ist durch nichts zu begründen. Die essenischen Asketen aber, deren Leben ähnlich war, (vergl. Joseph. vit. §. 2. in der Schilderung des Asketen Banus,) lebten nie in Städten, sondern in der Einöde. Heiden aber, die in der apostolischen Zeit auch häufig eine strenge Askese ausübten, hielten wieder nicht die Tage so, wie es 14, 5. von den hier Beschriebenen erzählt wird. Am richtigsten ist daher, anzunehmen, daß wir in diesen Asketen Personen vor uns haben, in denen zwar vorzugsweise jüdische Grundideen, aber mit heidnischen Elementen gemischt, herrschten. Darauf leitet besonders die Stelle 15, 7. 8., wo die Starken als Heidenchristen, die Schwachen als Judenchristen bezeichnet werden. Solche Mischungen an und für sich heterogener Elemente sind in einer so aufgeregten Zeit, wie die apostolische war, nicht undenkbar. Unter den Neupythagoräern und andern philosophischen Secten des ersten christlichen Jahrhunderts hatte sich eine Art von religiös-ethischem Eklek-

*) Doch konnte sich leicht aus dem Nasiräat eine solche Form der Askese bei Judenchristen entwickeln, wie unter andern das Beispiel des Jakobus, des Bruders des Herrn, zeigt, von dem Hegesippus (bei Eusebius K. G. II. 23.) erzählt: οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν, οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγε. (Vergl. meine monum. hist. eccl. Vol. I. pag. 11.) Umständlicher ist von den jüdischen Asketen die Rede in der Einl. zu den Pastoralbriefen.

ticismus ausgebildet, der leicht Erscheinungen der Art hervorrufen konnte. Seneca (epist. 108.) beschreibt, wie er selbst eine Zeit lang in einem ähnlichen Streben begriffen war; im Gegensatz gegen die herrschende Sittenlosigkeit und Genußsucht gingen viele edlere Gemüther zur strengen Verleugnung zurück. Eine solche Richtung mußte vom pharisäischen Judenthum zwar abgestoßen werden, aber mit essenischen Elementen konnte sie sich sehr leicht amalgamiren. Solche Eklektiker nun, von der Allgewalt des Christenthums angezogen, setzten auch als Christen ihre gewohnte Lebensweise fort, und Paulus will sie darin nicht gestört wissen, da sie diese nicht als nothwendig zur Seligkeit geltend machten, wie die galatischen Judenchristen die Beschneidung. Jedenfalls müssen diese Asketen durchaus und sorgfältigst unterschieden werden von den pharisäischen Judenchristen, die Paulus überall verfolgten und gegen welche er den Galaterbrief schrieb. (Vergl. darüber in der Einleit. §. 3.) Diese Judenchristen waren fanatische, angriffsweise gegen den Apostel verfahrende Menschen, während die römischen Asketen stille, ängstliche Personen gewesen zu seyn scheinen, die sich nur von ihren Gewohnheiten aus Gewissensscrupeln nicht losmachen konnten, ohne Anforderungen an andere zu machen. (V. 1. ist *προσλαμβάνεσθαι* das fördernde, hülfreiche Unterstützen. — *Μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν* sc. *ἔλθωσι*. Die *διάκρισις* steht der *πίστις* gegenüber, als der Zustand des innern Schwankens oder Ungewißseyns. Das *ἀσθενεῖν πίστει* hebt weniger das Schwanken selbst, als den Grund des Schwankens, die Kraftlosigkeit des Glaubensprincips hervor. — Die Conjectur *διὰ λογισμῶν* ist unnöthig, die Gedanken werden nemlich eben als in den Schwachen in Unsicherheit gebracht dargestellt. — V. 2. deutet die Formel *λάχανα ἐσθίειν* nicht bloß auf den vermiedenen Genuß von Götzenopferfleisch oder von im Gesetz verbotenen Thieren hin, sondern auf die Meidung alles Fleischgenusses, die bei den Juden als solchen gar nicht vorkam. *Λάχανα* bezeichnet alle Vegetabilien im Gegensatz gegen Fleisch.)

3. 4. Beide Partheien, die Schwächern wie die Stärkeren, werden dann gewarnt vor einseitigem Richten über die Andern; Gotte, der allein das Werk der Wiedergeburt anfangen und vollenden könne, sey die Entscheidung anheim zu geben. (V. 3. steht *κρίνειν* = *κατακρίνειν*. Nicht das Urtheil über den objectiven

Grund oder Ungrund wird verboten, sondern nur das Bestimmen der persönlichen Schuld darin, das Verdammen. — *Προσελάβετο* steht mit Zurückbeziehung auf V. 1., aber in modificirter Bedeutung, indem es hier auf die Aufnahme in die Kirche sich bezieht. — V. 4. beweist diesen Gedanken aus dem Umstande, daß kein Gläubiger über den andern Herr ist, sondern alle Knechte Gottes sind, ihm hat man daher auch die Sache seiner Knechte zu überlassen; durch das Richten stellt man sich über die Knechte, zu denen man doch selbst gehört; es ist gleichsam Gottes eigne Sache, sich seine Knechte auch zu erhalten, will der Mensch die Sorge dafür übernehmen, dann greift er in Gottes Gebiet ein. — Die Form *στήκω*, per aphaeresin von *ἕστηκα* gebildet, braucht Paulus sehr oft. Außer den Paulinischen Schriften findet es sich im N. T. nur Mr. 11, 25.)

5. 6. Man könnte glauben, daß hier vielleicht von einer neuen Classe von Menschen die Rede ist; allein nach der Art, wie sich V. 6. das Essen mit dem Beobachten der Tage verschmilzt, ist es nicht wahrscheinlich. Auch liegt in der ganzen Richtung solcher ängstlich Frommen, daß, wo die eine Besorglichkeit ist, sich auch die andere ausbildet. Der Apostel empfiehlt auch für solche Differenzen Schonung der Schwachen und Treue gegen ihre subjective Überzeugung. Wird diese bewahrt und dabei alles auf Gott bezogen, so leitet er durch seinen Geist auch zur objectiv richtigen Ansicht. (V. 5. Durch die Formeln *ἡμέραν κρίνειν* oder *φρονεῖν* ist das Werthlegen auf Tage, als Sabbathe, Neumonde u. s. w., ausgedrückt. *Κρίνειν* bezeichnet das prüfende Auswählen, *φρονεῖν* das sorgsame Bedenken, Erwägen. — In dem *κρίνειν πᾶσαν ἡμέραν* spricht sich die altapostolische Ansicht aus, die nicht besondere Feste unterschied, weil ihr das ganze Leben in Christo Ein Fest geworden war. Mit dem Zurücktreten der Blüthenzeit der Kirche mußte sich indeß alsbald das Bedürfniß wieder geltend machen, in dem allgemeinen Fluß des Alltagslebens festliche Lichtpunkte herauszuheben. — Eine solche alttestamentliche Sabbathsfeier, wie z. B. in England herrscht, ist nach d. St. gewiß nicht das objectiv Richtige. — Das Erforderniß für jeden dieser Standpunkte, von denen keiner das Wesen des Evangeliums alterirt, ist gewisse Überzeugung, *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοὶ πληροφορείσθω*. — Über *πληροφορεῖσθαι*, Gegensatz

von διακρίνεσθαι, vergl. zu Röm. 4, 21. — V. 6. werden die Worte καὶ ὁ μὴ φρονῶν — φρονεῖ, von sehr vielen wichtigen Codd. ausgelassen, inzwischen erfordert sie der Zusammenhang gebieterisch, und es scheint demnach, daß die Abschreiber nur durch das Homoioteleuton verleitet, sie ausgelassen haben.)

7—9. Das Wesentliche im christlichen Leben ist und bleibt die unbedingte Abgabe an den Herrn; was mit dieser bestehen kann, darf willig am Bruder getragen werden. Dann erst bekommt die Liebe ein Recht zu eifern, wenn sie am Bruder etwas bemerkt, daß diese Abgabe hindern könnte. Der Gegensatz des Lebens und Sterbens soll nicht bloß Beschreibung der Absolutheit seyn, sondern, wie V. 10. zeigt, auf die Idee des göttlichen Gerichts hinweisen, wodurch jedes menschliche ausgeschlossen wird. (V. 7. der Christ ist weder eines andern, noch auch sein selbst mehr, er ist ganz Gottes; wie sich in der Ehe das Weib ganz dem Manne hingiebt. — Die präsentiellen Formen ζῇ, ἀποθνήσκει, drücken die Idee aus, die freilich factisch nicht immer zur Realisation kommt. Der Gläubige muß aber stets die Idee in ihrer Absolutheit sich vorhalten, immer als seine Aufgabe ansehen, „sich dem Herrn verlobt zu tragen," um sie allmälig vollständig zu realisiren. — V. 8. ist der Conjunctiv ἀποθνήσκωμεν nicht mit Reiche zu erklären aus der apostolischen Ansicht, daß Christus vor dem Tode vieler wiederkommen könne, die Paulus nach unserer Überzeugung bei der Abfassung des Römerbriefes nicht mehr hegte, sondern aus der Ungewißheit des Moments des Todes. Der Indicativ, den einige Codd. haben, ist allerdings jedenfalls zu verwerfen. — Diese Verbindung der Gläubigen mit dem Herrn für Tod und Leben wird dann V. 9. recht eigentlich als der Zweck seines Werkes aufgefaßt. Christi Leben und Sterben war gleichsam eine Erwerbung, Erkaufung, eine Eroberung der Lebendigen und der Todten; in dies sein Eigenthum darf keiner eingreifen. Eine tiefsinnige, kräftig praktische Idee! Wer sich so gebunden weiß an den Herrn der Welt, der wird auch keines andern seyn wollen und alle Bande lösen, die ihn noch halten könnten! — Die Lesarten in den Worten V. 9. καὶ ἀπέθανε καὶ ἔζησεν, variiren ausnehmend. Das erste καὶ ist entschieden zu verwerfen, es ward wohl nur wegen des καὶ νεκρῶν hinzugefügt. Die Varianten in den Verbis entstanden aber ohne Zweifel

bloß aus der Stellung, ἔζησεν schien voranstehen zu müssen, oder, wenn es auf das ewige Leben gehen sollte, schien das Präsens erfordert zu werden. Daher faßte man ἔζησεν = ἀνέζησεν oder ἀνέστη. Wahrscheinlich ward bald der eine, bald der andere Ausdruck anfänglich nur an den Rand geschrieben, von wo bald einer allein, bald beide in den Text aufgenommen wurden. Die Erklärung des ἔζησε, das jedenfalls die richtige Lesart ist, als Aorist und in dieser Stellung, ist nun nicht ohne Schwierigkeit. Es ohne weiteres gleich ἀνέζησε zu nehmen, ist durchaus unstatthaft, auch wo auf die Auferstehung Rücksicht genommen wird, steht nie der Aorist, immer das Präsens beim Simpler des Verbi, [vergl. Röm. 6, 10. 2 Kor. 13, 4.] wenn auch der Aorist vorherging. Den Aorist aber mit Meyer daraus zu erklären, daß der Anfang des Zustandes markirt seyn soll, ist ganz verkehrt, denn erstlich liegt kein Grund vor, den Anfang zu markiren, und dann paßt dies nur für zeitliche, nicht für ewige Zustände. Am einfachsten ist, für die Erklärung ein Hysteron proteron anzunehmen und ἔζησε von dem irdischen Leben Christi zu verstehen, da auch ζῶντες die auf Erden Lebenden bedeutet. Durch seine volle Theilnahme am Erdenleben und seiner Noth hat der Herr sich das Recht der Herrschaft über die Menschen erworben. [Vergl. Hebr. 2, 17. 18.] Herbeigeführt ward diese Umstellung ohne Zweifel dadurch, daß der Begriff des Sterbens unmittelbar vorherging und Paulus an denselben die Parallele mit dem Erlöser anschließen wollte.)

10—12. Die allgemeine Gleichheit aller Gläubigen, unbeschadet ihrer innern Differenzen, läßt daher kein Aburtheilen des einen über den andern zu; jeder hat für sich selbst im allgemeinen Gericht Rechnung abzulegen. Wenn aber hier auch die Gläubigen als vor dem göttlichen Gericht offenbar werdend dargestellt sind, während es Joh. 3, 18. heißt, „wer an ihn glaubt, der wird nicht gerichtet," so erklärt sich diese scheinbare Differenz so, daß die göttliche Erklärung des Nichtgerichtetwerdens selber als ein Gerichtsact angesehen werden kann. Die Grundidee des Richtens ist das Aussondern, das Verbinden des Verwandten, wo diese Sonderung bereits eingetreten ist, wie bei dem Gläubigen (1 Kor. 11, 31.), kann sie natürlich im eigentlichen Sinn nicht noch einmal vollzogen werden; wohl aber kann Gott sie als voll-

zogen anerkennen, und so ist das Gericht hier zu fassen. (V. 10. vergl. über *βῆμα* zu Mt. 27, 19. und 2 Kor. 5, 10. — Für *Χριστοῦ* lese ich mit Lachmann und Reiche, auf die Auctoritäten ADEFG gestützt, *Θεοῦ*, indem wegen des Vorhergehenden leicht *Χριστοῦ* geändert werden konnte. — V. 11. ist die Citation aus Jes. 45, 23. und zwar ganz frei. Sie drückt zwar nur den Gedanken der Anbetung aus, diese ist aber eins mit dem Bewußtseyn der Abhängigkeit, um die es sich hier handelt. Fälschlich bezieht Reiche das *ἐξομολογήσεται* auf das Bekennen der Sünden, von dem nach dem Parallelismus gar nicht die Rede seyn kann.)

13—15. Auf die negative Seite läßt der Apostel die positive folgen. Paulus verschweigt nicht, daß jene Asketen die objectiv richtige Ansicht nicht hatten, aber da ihr subjectiver Irrthum ein unwesentlicher war, ermahnt er sie nicht bloß nicht zu verdammen, sondern sich selbst ihnen anzubequemen. Diese Verse, mit denen die parallelen Verse 1 Kor. 8, 9 ff. zu vergleichen sind, geben uns einen Commentar über das apostolische Wort: „den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide werden" (1 Kor. 9, 20 ff.). Es kann nemlich dieser Gedanke leicht dahin mißverstanden werden, als gestatte der Apostel, sich an alle Schwachheiten anzubequemen. Dann ließe sich hieraus folgern, daß die Reformatoren gefehlt hätten, indem sie nicht mit den Katholiken die Fasten halten wollten. Allein bei diesen handelte es sich nicht bloß um das Fasten, sondern um dasselbe als Mittel zur Seligkeit, als verdienstliches Werk. So faßten aber die römischen Asketen ihre Fasten nicht auf, und nur deshalb konnte der Apostel, unbeschadet der Wahrheit, rathen, sich ihnen anzubequemen *). Sodann aber ist der Gedanke (V. 14.) schwierig: *οὐδὲν κοινὸν δι' αὐτοῦ*, verglichen mit V. 20. Dadurch scheinen nemlich die Speisegesetze des A. T. zu rein willkührlichen Bestimmungen herabzusinken, was für ihren göttlichen Ursprung unpassend ist.

*) Dafür spricht aufs klarste 1 Tim. 4, 1 ff., wo Paulus es zu den Teufelslehren rechnet, verbieten ehelich zu werden, und die Speise zu meiden, die Gott geschaffen hat. Dies gilt aber nur von denen, die einen Lehrsatz daraus machen, daß man um der Seligkeit willen diese oder jene Speise nicht essen dürfe.

Zwar denkt der Apostel hier nicht zunächst an die Speisegesetze des A. T., denn die römischen Asketen hielten sich nicht genau an diese, sondern gingen weit über dieselben hinaus; aber sie setzten dieselben doch ohne Zweifel voraus und glaubten nur ein opus supererogatorium zu thun, wenn sie gar kein Fleisch äßen und sich alles Weines enthielten. Die Untersuchung über das Verhältniß dieser apostolischen Aussprüche zu den Speisegesetzen des A. T. ist also wohl begründet. Diese können nun nicht geradezu willkührliche Satzungen seyn; wir können nicht denken, daß Gott auch andere Thiere für unrein erklärt hätte, als dafür erklärt sind. In den für unrein erklärten Thieren muß die Sünde der Natur am concentrirtesten gedacht werden; jedenfalls scheint, daß, da die ganze Natur durch den Fall verunreinigt ist (vergl. zu 8, 18 ff. über die κτίσις), eher gesagt werden könnte, nichts ist rein, als alles ist rein. Überdies müssen wir sagen, daß Paulus es sicher gemißbilligt hätte, wenn Jemand unter dem Gesetz sich gestattet hätte, die Speisegesetze nicht zu halten, was doch aber objectiv richtig gewesen wäre, wenn keins der verbotenen Thiere an sich unrein gewesen wäre. Wir können und dürfen demnach den apostolischen Gedanken nur so verstehen, daß er aussagen soll: durch Christus und seinen heiligenden Einfluß ist die Schöpfung wieder rein und heilig geworden. Wollte man sagen, dieser Einfluß offenbare sich doch noch jetzt nicht, sondern eben nach Röm. 8, 18 ff. erst am Ende der Tage, die Natur zeige sich noch jetzt als unheilig und unrein; so dient darauf zur Antwort, daß dies allerdings richtig ist, daß aber einmal das begonnene Werk Christi, wie oft, bereits als vollendet gedacht wird, und dann die Übermacht der Kraft Christi in den Gläubigen die geringern Wirkungen aus der Natur so neutralisirt, daß sie gleich Null werden. Unsere Stelle ist demnach ganz wie 1 Tim. 4, 4 ff. zu fassen, wo es heißt: „alle Creatur Gottes ist gut, denn sie wird geheiligt durch das Wort Gottes und Gebet." (Man könnte versucht werden V. 14. das ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ mit dem Folgenden zu verbinden, statt mit πέπεισμαι, wenn nicht die Stellung der Worte dagegen wäre. Inzwischen muß doch aus der Erwähnung der christlichen Überzeugung der Gedanke herausgenommen werden, daß erst mit Christo Adam's Fall und dessen Folgen aufgehoben zu denken sind. — V. 15.

geht das ἐκεῖνον ἀπόλλυε natürlich auf das Ungewißmachen in seiner Überzeugung und das dadurch veranlaßte Schwanken und Zweifeln an allem, so daß die ἀπώλεια αἰώνιος als mögliche Folge davon angedeutet wird. Der Werth auch des ärmsten und schwächsten Bruders konnte nicht stärker hervorgehoben werden, als durch das Wort: ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανε.)

16—18. Demnach gilt es, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden, wozu freilich das scheidende Princip, der heilige Geist, nothwendig erfordert wird. (V. 16. ist βλασφημείσθω natürlich zu fassen: veranlaßt nicht durch euer Betragen, daß das in euch offenbar gewordene Gute geschmäht werde. — V. 17. ist βασιλεία τ. Θ. im weitesten Sinn die durch Christus herbeigeführte und gestiftete Lebensgemeinschaft, sowohl als äußere, wie als innere gedacht. [Vergl. im Comm. Th. I. S. 150 ff.] — Βρῶσις καὶ πόσις ist Breviloquenz für Werthlegen auf Essen und Trinken, nemlich sowohl darauf, dies oder jenes nicht zu essen, als alles zu essen. — Man hätte erwartet, daß die ἐλευθερία hervorgehoben wäre, allein da eben diese auch auf ein falsches Extrem getrieben werden konnte, setzt Paulus den allgemeinern Begriff δικαιοσύνη. Das ἐν πνεύματι ἁγίῳ ist aber durchaus auf alle drei Momente auszudehnen, denn eben die eigne Gerechtigkeit, auf die eine falsche Askese so leicht führt, soll ausgeschlossen werden. Daher ist auch V. 18. ἐν τούτῳ zu lesen und nicht ἐν τούτοις, denn mit dem Princip des h. Geistes sind alle einzelnen Tugenden gegeben.)

19. 20. Aus diesem Grundprincip des christlichen Lebens folgert denn der Apostel die Ermahnung, dem Frieden nachzueifern und zu erbauen Gottes Bauwerk, nicht aber durch unweise unzeitige Belehrung dasselbe zu zerstören. Die Überzeugung von der Freiheit in solchen Dingen muß sich von innen heraus organisch entwickeln. (Hinter ἀλλήλους haben DEFG φυλάξωμεν, das indeß wohl nur Zusatz der Abschreiber seyn dürfte.)

21—23. „Ich habe des alles Macht, aber es frommt nicht alles," auf dieses Paulinische Princip (1 Kor. 6, 12.) kommt die folgende Ermahnung zurück. Wo aus persönlicher Überzeugung Jemand dies oder jenes nicht thut, ohne daraus ein objectives Gesetz zu machen, da ist die Überzeugung von dem Stärkeren durch freiwillige Enthaltung zu ehren, denn in solchen

Mitteldingen ist die subjective Überzeugung die Norm des Handelns. Mit dieser nothwendigen Restriction ist nemlich der so wichtige ethische Grundsatz: *πᾶν ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν*, durchaus zu fassen, wenn er nicht zu den gröbsten Irrthümern leiten soll. Wo es sich um positive Gebote oder Verbote Gottes handelt, hat die subjective Überzeugung gar keine Stimme *). Wie schon zu V. 1. bemerkt ward, keine denkbaren Gründe können die Suspension einer positiven göttlichen Verordnung motiviren. In Adiaphoris aber, d. h. nicht in sittlich indifferenten Verhältnissen, denn die giebt es überall nicht, sondern in solchen, für die keine objective Norm möglich ist, weil sie durch Umstände bald sittlich gut, bald verwerflich werden können, in denen die größere oder geringere Entwicklung der Subjectivität von Einfluß ist; für Adiaphora ist die momentane persönliche Überzeugung, das ist die *πίστις*, der entscheidende Bestimmungsgrund. Man kann daher auch nicht sagen, der wahre Glaube, die richtige Überzeugung allein darf der entscheidende Bestimmungsgrund zum Handeln seyn, nein! auch der objectiv falsche. Die Überzeugung dieser Asketen in Rom war eine solche objectiv falsche, und doch räth ihnen Paulus, der gemäß so lange zu handeln, bis sich in ihnen das christliche Leben zu einer reinern Überzeugung durchgebildet habe. Es gilt dies aber nur bei solchen Adiaphoris, nie bei Verhältnissen, die durch Verordnungen Gottes unwandelbar fixirt sind. (V. 21. lassen AC. den Satz *ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ* aus, in der That scheinen beide Verba nur aus dem Vorhergehenden supplirt zu seyn. — V. 22. ist die Lesart: *σὺ πίστιν, ἣν ἔχεις κατὰ σεαυτὸν, ἔχε κ. τ. λ.* nur störend für den Gedanken, doch vertreten dieselbe ABC.)

---

*) Höchst lehrreich ist für diese Stelle ein Zusatz zu Lc. 6, 4., den der Codex D. enthält. Allerdings ist derselbe unächt und gehört vermuthlich einem apokryphischen Evangelium an, allein der Gedanke darin ist ächt christlich und der ganze Hergang in der Erzählung mag wohl factisch statt gehabt haben. Es heißt nemlich dort: Jesus habe an einem Sabbath einen Menschen arbeiten sehen und ihm gesagt: *εἰ οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ, εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου.* In diesen Worten drückt das *εἰδέναι* dasselbe aus, was hier *πιστεύειν* besagt, nemlich die feste subjective Überzeugung.

§. 20. Christus ist Beispiel für das Tragen der Schwachen.

(15, 1—13.)

Daß die Einschiebung der Schlußdoxologie (16, 25—27.) zwischen Cap. 15 und 16. durchaus unangemessen ist, ward schon in der Einleitung (§. 1.) ausgeführt. Der Zusammenhang der folgenden Darstellung (15, 1—13.) mit dem Vorhergehenden ist so eng, daß die Capitelabtheilung hätte anders seyn sollen. Erst mit 15, 14 ff. kommt eine ganz neue Abhandlung. Die nächstfolgenden Verse stellen nur Christum als Beispiel für das in Cap. 14. empfohlene Verfahren gegen die Schwachen auf.

1. 2. Deutlich unterscheidet Paulus hier unter den römischen Christen (und dasselbe können wir von allen Gemeinen annehmen) zwei Classen; die eine befaßt die Starken (δυνατοί), die andere die Schwachen (ἀδύνατοι, ἀσθενεῖς). Der Unterschied zwischen beiden ist zu suchen in den Graden der geistigen Entwicklung, namentlich der γνῶσις, welche den eigenthümlichen Zusammenhang der Lehren und Gesetze erkennen läßt. Unter diesen haben die Stärkern die Verpflichtung gegen die Schwächern, nicht nach ihrem Gefallen zu leben, sondern die Schwachheiten der andern in Liebe zu tragen. (Über ἑαυτῷ ἀρέσκειν und τῷ πλησίον ἀρέσκειν vergl. 1 Kor. 10, 33. Galat. 1, 10. Die Liebe hat die Natur aus sich herauszugehen, nicht in sich, sondern in dem andern zu leben.)

3. Diese Liebe zu den Schwachen offenbarte sich in vollkommener Reinheit in dem Erlöser (Phil. 2, 7.), der alle Herrlichkeit verließ, um für die Menschen in die tiefste Schmach einzugehen. Die Citation aus Ps. 69, 10. steht dieser Auffassung zufolge genau mit dem Gedankengange des Apostels in Verbindung. Das nicht sich, sondern dem Nächsten zu Gefallen leben, ist immer eine Selbstverleugnung, die dem Fleische wehe thut; diese Selbstverleugnung übte Christus in der reinsten Gestalt, das offenbart sich in seinem Leidenswege. Er liebte, die ihn haßten, und trug aus Liebe willig alle Schmach, die sie auf ihn häuften, und das Alles zur Erbauung des Werkes Gottes. (Vergl. über Citate aus demselben 69. Psalm Mt. 27, 39 ff. Joh. 2,

17. 19, 28. Röm. 11, 9. — Die Citation ist wörtlich nach den LXX.)

4—6. Gerade wie in der Stelle Röm. 4, 23. 24. (wozu man die Erklärung vergleiche) spricht Paulus wieder den wichtigen hermeneutischen Kanon aus, daß der Gesammtinhalt der Schrift für den Menschen und seine Belehrung bestimmt ist. Sie ist daher nicht bloß nach ihrer Äußerlichkeit, sondern vorzugsweise nach ihrer Innerlichkeit aufzufassen, d. h. nach dem ewigen Geist, der ihren gesammten Inhalt durchdringt, und der sie für alle Zeiten und alle Verhältnisse zu einem Spiegel der Wahrheit macht. Diesen ewigen Inhalt der Schrift erkennt aber nur der *πνευματικός*, nur Geist schaut und versteht den Geist. Die Begriffe des Duldens und Tröstens hebt Paulus hier aber deshalb vorzugsweise heraus, weil das Verhältniß zu den Schwachen in der Kirche Gottes selbst etwas besonders Drückendes hat *), für welches denn der Gläubige Trost und Kraft zum Dulden vor allem bedarf. Die Mittheilung dieser Gaben wünscht denn der Apostel seinen Lesern ausdrücklich, in der Hoffnung, in ihrer Kraft alle solche Differenzen zu überwinden und die Einheit zu bewahren. (V. 4. ist wegen des Hauptgedankens von der Schrift und ihrer Bedeutung für die Menschen, *τῶν γραφῶν* mit Reiche auf beide vorhergehende Genitive *ὑπομονῆς* und *παρακλήσεως* zu beziehen, nicht mit de Wette bloß auf den letztern. Natürlich soll hier die Schrift als das Mittel der Gnade bezeichnet werden, dessen sich Gott bedient, um im Menschen Standhaftigkeit und Trost zu wirken. — V. 5. Der Ausdruck: *Θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ παρακλήσεως* bezeichnet den allgenugsamen Gott als die reale Quelle dieser Gaben; er kann nach allem Guten und Schönen genannt werden, weil er alles in sich beschließt. Ähnliche Ausdrücke finden

*) An die Welt macht der Christ keine Ansprüche, er weiß, in ihr ist der Geist des Herrn nicht, aber desto mehr macht der Gläubige in den Anfängen seines Glaubenslebens Ansprüche an die Kirche. Jeder Neophyt ist ein geborner Donatist; die Kirche soll das vollendete Himmelreich seyn! Das fortwährende Ringen mit den Schwachheiten der Brüder ist die schwerste Verleugnung für den Gläubigen, eben so wie es im Leben des Erlösers zu den drückendsten Nöthen gehörte, unaufhörlich mit den Verkehrtheiten und der Schwachheit seiner Jünger kämpfen zu müssen.

sich Röm. 15, 13. 33. 1 Theſſ. 5, 23. 2 Kor. 1, 3. Über die Formel: Θεὸς καὶ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ vergl. zu 2 Kor. 1, 3. — Über ὁμοθυμαδόν vergl. Ap. Geſch. 1, 14.)

7. 8. In einer eigenthümlichen Wendung ſtellt Paulus ſeinen Leſern noch die Perſon des Herrn in ſofern als Beiſpiel der erbarmenden Liebe gegen die Schwachen auf, als er die Heiden aus Barmherzigkeit zu ſeinem Reiche berief. Offenbar werden hier die Heidenchriſten vorherrſchend als die Starken und die Judenchriſten als die Schwachen gedacht, woraus hervorgeht, daß die römiſchen Aſketen unmöglich ihre Anſichten bloß aus heidniſchen Elementen geſchöpft haben können. In der Einleitung (§. 3.) ward aber ausführlich dargethan, daß dieſe römiſchen Judenchriſten nicht als judaiſirende zu betrachten ſind, in dem Sinne, wie es die galatiſchen waren. In eigenthümlicher Weiſe ſtellt nun der Apoſtel das Verhältniß Chriſti zu den Juden als ein pflichtmäßiges vor; wegen der den Vätern gewordenen Verheißungen mußte gleichſam Gott um ſeiner Wahrhaftigkeit willen Chriſtum zu den Juden ſenden. Den Heiden ward daher aus bloßer Barmherzigkeit gepredigt, indem ſie kein Recht hatten, auf die Erfüllung von Verheißungen Anſpruch zu machen. Natürlich iſt die ganze Darſtellungsweiſe bloß κατ' ἄνθρωπον zu verſtehen, denn im Vorhergehenden (Cap. 10.) hatte eben Paulus das an den Juden gerügt, daß ſie meinten, ihnen ſey Gott ſeine Gnade ſchuldig. Er beabſichtigt hier die Vorzüge der Juden den Heiden zum Bewußtſeyn zu bringen, deshalb bedient er ſich eben dieſer Darſtellungsform. (V. 7. vergl. über προσλαμβάνεσθαι zu 14, 1. — V. 8. heißt λέγω δέ „ich meine nemlich, ich will ſagen." Der Name διάκονος περιτομῆς, von Chriſto gebraucht, findet ſich nur hier. Er iſt abſichtlich ſo ſtark gewählt, um Iſrael in ſeiner Hoheit darzuſtellen. Ohne Grund hat Baur [vergl. die Einl. §. 1.] den Ausdruck für unpauliniſch erklärt und das folgende ὑπὲρ ἀληθείας Θεοῦ als eine zu große Conceſſion für die Judenchriſten enthaltend bezeichnet. Denn in dem διάκονος liegt nur die Beziehung auf die Hingabe Chriſti, die auch Mt. 20, 28. als ein Dienen dargeſtellt wird, und daß das Heil in Chriſto zunächſt für die Juden beſtimmt iſt, war ja durch das πρῶτον [1, 16.] und eben ſo 9, 5. 11, 16. 28. klar ausgeſprochen, wie von Chriſto ſelbſt Mt. 15, 24. Es liegt darin alſo nur, daß

Israel das Bundesvolk ist, und es die Wahrhaftigkeit Gottes erfordert, an ihm seine Verheißungen zu erfüllen.)

9—13. Die Heidenberufung, als die den Sinn des Apostels bewegende Idee, wird wieder von ihm durch Citate des A. T. als von Gott beabsichtigt dargestellt. Die Stellen sind entnommen aus Ps. 18, 50. 5 Mos. 32, 43. Ps. 117, 1. Jes. 11, 10. Paulus folgt in den Citaten beinahe ganz den LXX. (V. 10. ist bei λέγει zu ergänzen ἡ γραφή. — In der Citation V. 10. weicht der hebräische Text von den LXX. ab, vielleicht lasen sie anders. — V. 12. Ἰεσσαί, Isai, David's Vater. Wurzel Isai's oder David's ist Christus als Sprößling, Sohn David's. Vergl. Offenb. 5, 5. 22, 16. Sirach 47, 26. — Ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν „der zum Herrschen, für die Herrschaft Geborne, oder Bestimmte." Es ist nemlich ἀνίστασθαι hier in der Bedeutung „auftreten, sich als etwas kund geben" zu fassen. — V. 13. ließ das dreifache ἐν Änderungen eintreten; einige Codd. lassen ἐν τῷ πιστεύειν ganz weg, andere das ἐν vor τῇ ἐλπίδι. Allein eben die nicht ganz angemessene Häufung der Präpositionen spricht für die Richtigkeit der gewöhnlichen Lesart.)

Dritter Abschnitt.

(15, 14—33.)

Persönliche Mittheilungen.

Der folgende Abschnitt ist im Grunde nur eine Art Anhang zu dem ethischen Theil, der eigentlich 15, 13. schon schließt. Der Apostel entschuldigt sich nemlich zuerst (15, 14—21.) wegen der freimüthigen Ermahnungen, welche er sich den Römern zu ertheilen erlaubt habe, und stattet dann über seine bevorstehenden Reisen Bericht ab, indem er zugleich den Wunsch ausspricht, die Christen in Rom besuchen zu können (15, 22—33.).

§. 21. Entschuldigung.

(15, 14—21.)

Auf den ersten Blick scheint es etwas Auffallendes zu haben, daß der Apostel sich wegen seiner ernsten Ermahnungen entschuldigt. Es sieht gleichsam weltlich aus, daß er, der mit göttlicher Autorität bekleidete Apostel, äußert, er mögte zu kühn geredet haben. V. 20. macht aber anschaulich, was den Apostel zu dieser Wendung veranlaßte. Wenn auch Schüler von ihm in Rom gewirkt haben mogten (vergl. Einl. §. 3.), so konnte Paulus doch die Gemeine in Rom nicht so ganz wie die seinige betrachten, da er sie nicht selbst gestiftet hatte. Nach seinem Grundsatz nun, nie in ein fremdes Arbeitsfeld einzugreifen, entstand in ihm die Be-

sorgniß, es könnte seine freimüthige Rede an die Römer von den ihm überall nachspürenden jüdischen Widersachern zum Verbrechen gemacht und die Römer gegen ihn eingenommen werden durch ihre Insinuationen. Diese mögliche Gefahr sucht der Apostel durch die folgende captatio benevolentiae abzuwenden, in der er sich ihnen als Bruder an die Seite stellt (wie 1, 12.), ohne sich als ihr Lehrer und als Apostel des Herrn geltend zu machen. Ohne allen Grund haben Baur und Kling daran Anstoß genommen. Es versteht sich von selbst, daß hier von keiner heuchlerischen oder schmeichlerischen, sondern von einer lautern und wahren captatio benevolentiae die Rede seyn soll. Solcher bedient sich aber Paulus sehr häufig. 1 Kor. 1, 4 ff. lobt Paulus die Korinthier, obgleich er vieles an ihnen zu tadeln hatte. Dahin gehören auch die Stellen 2 Kor. 7, 4 ff. 7, 12 ff.

14—16. Wären wirklich Streitigkeiten, ähnlich wie in Galatien, unter den Römern gewesen, so würde V. 14. eine Unwahrheit enthalten; die römische Gemeine befand sich in der That in einem guten Zustande (1, 8.), daher konnte Paulus sie in Wahrheit loben. Seine Kühnheit in den Ermahnungen entschuldigt er mit seinem höhern Beruf, der ihm vor allen die Heidenwelt ans Herz lege und zur Aufgabe mache, dieselbe als ein heiliges Opfer Gott wohlgefällig zu bereiten. (V. 14. *καὶ αὐτὸς ἐγώ* „ich sowohl, wie andere," wenn auch scheinbar meine Ermahnungen das Gegentheil andeuten. — *Ἀγαθωσύνη* findet sich noch Ephes. 5, 9. 2 Thess. 1, 11. Es gehört der spätern Gräcität an. Wie dieses den Zustand andeutet, so *γνῶσις* das Bewußtseyn über denselben; diese beiden Elemente constituiren die Fähigkeit zum *νουθετεῖν*. — V. 15. Das *τολμηρότερον* kann wegen des *ἀπὸ μέρους* nicht auf das Schreiben selbst, sondern auf die Art des Schreibens in einigen Theilen, besonders von Cap. 11. an, gehen. — Das *ὡς ἐπαναμιμνήσκων* setzt alles als den Römern bekannt voraus, ist also schonender Ausdruck. — Die *χάρις* ist, wie 12, 3., wieder das Apostelamt. — V. 16. In einem großartigen Bilde stellt Paulus sich selbst als fungirenden Priester [*λειτουργός*] dar, und die Heidenwelt als Ein großes Gott zu weihendes Opfer [*προσφορά*], welches er durch das Evangelium Gott darzubringen [*ἱερουργεῖν*] hätte, so daß die ganze christliche Heiligungsthätigkeit als eine Schmückung des Gott zu weihenden

Opfers erscheint. *Λειτουργός* bezeichnet eigentlich den Staatsgeschäfte Verwaltenden, steht dann oft = *διάκονος* [Röm. 13, 6.], bei den LXX. gemeiniglich von priesterlichen Dienern. — *Ἱερουργεῖν* findet sich im N. T. nur hier; es ist der eigentliche Terminus für opfern. Hesychius erklärt *ἱερουργεῖ* durch *θύει, ἱερὰ ἐργάζεται.*)

17—19. Die Erwähnung seines apostolischen Berufs leitet ferner den Apostel ganz natürlich auf die gesegnete Wirkung desselben, die ihn denn auch berechtigt erscheinen läßt, den Römern Ermahnungen zu ertheilen. Diese ganze gesegnete Wirksamkeit führt er aber demüthig auf Christus zurück, ohne sich etwas davon anzueignen. Die Hülfe des Herrn offenbart sich aber eben so sehr durch ordentliche, als durch außerordentliche Unterstützungen. (V. 17. ist *καύχησις* wie 3, 27. zu fassen „Anlaß zum Rühmen." — *Τὰ πρὸς τὸν Θεόν* ist als absoluter Accusativ „rücksichtlich der Sache Gottes" zu fassen. — V. 18. ist der Übergang etwas dunkel und die Wendung: *λαλεῖν τι ὧν οὐ κ. τ. λ.* Faßt man aber nur den hier negativ ausgedrückten Gedanken in seiner positiven Form, so ist er ganz einfach; statt zu sagen: „ich werde nicht etwas anzuführen wagen, was Christus nicht durch mich that," läßt sich derselbe Gedanke ausdrücken: „ich werde nie wagen, von meinen Thaten zu rühmen, nur Christi Ruhm will ich verkündigen." Reiche's Erinnerungen gegen diese Auffassung sind nicht treffend. Er meint, die Negation bezöge sich nicht auf die Art des Gewirktseyns, sondern eben auf das Gewirktseyn selbst; auch könne Paulus sich nicht die Bekehrung der Heidenwelt hier absprechen wollen, da er im Vorhergehenden und Nachfolgenden sie sich zuschreibe. Beides ist aber auch nicht nöthig nach der gegebenen Fassung der Worte. Er spricht sich die Bekehrung nicht ab, aber er betrachtet sich bloß als Christi Diener und führt daher dieselbe ganz auf den Herrn zurück. Demnach soll der Gedanke eben auch auf das Gewirktseyn selbst gehen, und nicht auf die Art desselben, wozu die gegebene Auffassung in keiner Weise nöthigt. — *Λόγῳ καὶ ἔργῳ* bezeichnet die ordentliche Gnadenwirkung, *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων* die außerordentliche durch Charismata, worüber das Nähere zu 1 Kor. 12. zu vergleichen ist. In dem *ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου* ist die gemeinsame Quelle beider genannt. — V. 19. ist *πλη-*

ροῦν εὐαγγέλιον gewiß kein Chaldaismus, nach dem chald. גמר, das zuerst anfüllen und dann lehren heißt, sondern es ist, wie die Formel λόγον πληροῦν, eine Rede zu Ende bringen, vollständig aussprechen [Kol. 1, 25.], die Bedeutung „ganz, in voller Umfassung verkündigen," = κηρύσσειν. — Daß Paulus Illyrien selbst besucht habe, wird nirgend erzählt; wahrscheinlich kam er nur bei seinem Aufenthalt in Macedonien bis an die Grenze dieser Provinz.)

20. 21. Noch findet Paulus sich veranlaßt, an das Princip seiner apostolischen Thätigkeit zu erinnern (Galat. 2.), wornach er nur da wirkte, wo noch keiner gepredigt hatte, um nicht auf fremden Grunde zu bauen. Wird übrigens die Stelle: οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός buchstäblich genommen, so hätte Paulus auch nicht in Rom predigen müssen; erstlich aber hatte dort kein anderer Apostel gepredigt, und darauf kam es eben an bei dieser Bestimmung, damit die Wirkungskreise in keinen Conflict kämen, und dann war die Bevölkerung von Rom größer, als die mancher Provinz, wie daher mehrere Apostel in verschiedenen Theilen derselben Provinz wirksam werden konnten, so konnten auch Petrus und Paulus zusammen in Rom predigen. (V. 20. φιλοτιμεῖσθαι, eigentlich nach Ehre streben, dann überhaupt mit Eifer sich bestreben. Der Accusativ des Particips bezieht sich auf με V. 19. zurück. — Das ὠνομάσθη besagt mehr als gepredigt werden, nemlich als Erlöser genannt, d. i. als solcher anerkannt werden. V. 21. ist aus Jes. 52, 15. genau nach den LXX. citirt. In der Citation ist περὶ αὐτοῦ nach dem Sinne Pauli als Masculinum zu nehmen und auf Christus zu beziehen.)

§. 22. Reisebericht.

(15, 22—33.)

22—24. In diesem seinem Princip findet denn auch Paulus den Grund, daß er bis dahin noch nicht habe nach Rom kommen können, weil das Evangelium dort schon verbreitet war. Erst nachdem in den östlichen Provinzen des römischen Reichs dasselbe verbreitet war, konnte er hoffen, seine Neigung, Rom zu besuchen, befriedigen zu dürfen. Aber auch jetzt nicht so, daß Rom das eigentliche Ziel seiner Reise in den Westen sey, son-

dern er hoffte nur, es auf der Durchreise nach Spanien berühren zu können. Auffallend ist hierbei nur, wie Paulus sagen kann: *μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις*, da er doch in Griechenland und Kleinasien noch bei weitem nicht überall gepredigt hatte. Wir sehen ihn stets in den großen Hauptstädten der Provinzen wirken und dann die weitere Verbreitung von denselben aus seinen Gehülfen, die dort fest stationirt wurden, überlassen. Überdies glaubte er ohne Zweifel nicht, daß alle Individuen in die Kirche aufgenommen werden sollten, sondern nur die, welche nach Gottes Gnadenwahl zum ewigen Leben verordnet waren. Seine Aufgabe schien ihm daher, überall Bahn zu brechen, und das Evangelium zu predigen allen Völkern zu einem Zeugniß über sie, und diese konnte er in den östlichen Provinzen als gelöst ansehen. (V. 22. geht das *διό* auf V. 20. zurück, „deshalb weil ich immer noch im Osten viel zu thun fand." — Das *ἐνεκοπτόμην* sc. *ὁδόν*, ist zu fassen: „mir ward der Weg verhauen, ich ward gehindert." Vergl. Ap. Gesch. 24, 4. Galat. 5, 7. 1 Thess. 2, 18. 1 Petr. 3, 7. — *Τὰ πολλά* = *πολλάκις*. — V. 23. *κλίμα*, von der Neigung der Länder gegen den Pol, ein geographischer Ausdruck der Alten. — Der Wunsch Pauli eben, Rom zu besuchen, ist ohne Zweifel aus dem Umstande zu erklären, daß er in dieser Stadt das Centrum der Heidenwelt sah. Am Sitze des Herrn dieser Welt wollte er das Reich des Herrn vom Himmel predigen. — V. 24. Allerdings kann diese Stelle nicht beweisen, daß Paulus seinen hier bloß als möglich dargestellten Plan, nach Spanien zu reisen, ausgeführt habe. Allein die Nothwendigkeit, eine zweite Gefangenschaft anzunehmen [vergl. die Einl. zu den Pastoralschreiben], in Verbindung mit der Erklärung des Clemens von Rom [ep. I. ad Cor. c. 5.], daß Paulus *εἰς τὸ τέρμα τῆς δύσεως* gekommen sey, ein Ausdruck, der, in Rom geschrieben, nur von Spanien verstanden werden kann, machen die Annahme doch höchst wahrscheinlich, daß der große Apostel der Heiden auch von Gott erhalten ward, um seinen Ruf vollständig zu erfüllen. Er bezeichnet übrigens Rom nicht als den eigentlichen Zielpunkt seiner Reise, weil Christus da schon bekannt war (15, 20.), er will die römischen Christen nur durchreisend begrüßen. Später ward er aber wider Willen längere Zeit daselbst festgehalten. — Die Lesart *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς, ἐλπίζω γάρ* hat so viele

und bedeutende kritische Autoritäten wider sich, daß sie ohne Zweifel zu verwerfen ist. Doch sucht Rink und de Wette gegen Lachmann die Ächtheit der Worte zu vertheidigen, weil ABC das γὰρ haben, mit dieser Conjunction aber der ganze Satz steht oder fällt. Richtiger ist mit Meyer anzunehmen, daß die Interpolation der Worte schon früh geschah und in ABC bei Wiederherstellung des ursprünglichen Textes das γὰρ stehen blieb. — Das προπεμφθῆναι weist auf die gewöhnlichen Begleitungen ausziehender Evangelisten hin, vergl. Ap. Gesch. 15, 3. 17, 14 f. 20, 38. 21, 5. — Ὑμῶν ἐμπλησθῶ, bis ich von euch erfüllt, d. i. gesättigt seyn werde. Wenn Paulus ἀπὸ μέρους hinzusetzt, will er dadurch das Unersättliche seiner Sehnsucht andeuten.)

25. 26. Zunächst, bemerkt er indeß, habe er eine Reise nach Jerusalem vor, wohin er eine Collecte *) für die armen Christen dieser Stadt zu überbringen habe. Wie er auf dieser Reise in Jerusalem verhaftet ward, demnächst zwei Jahre in Cäsarea gefangen saß, und endlich als Gefangener nach Rom kam, erzählt, wie bekannt, die Apostelgeschichte ausführlich. (Über die κοινωνία, oder διακονία für die Armen in Jerusalem vergl. das Nähere zu Galat. 2, 10. und zu 1 Kor. 16. 2 Kor. 8. 9. Ap. Gesch. 19, 21. 24, 17. — V. 26. zeigt der Ausdruck: εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων ἐν Ἱερουσαλήμ, daß nicht alle Christen in Jerusalem verarmt waren; die Gütergemeinschaft kann daher die Armuth nicht hervorgebracht haben, oder wenigstens kann sie nicht lange in Vollzug gebracht seyn.)

27—29. In der Bemerkung, daß die Gläubigen in Macedonien und Achaja sich für Schuldner der Judenchristen gehalten hätten, liegt eine feine Andeutung für die Römer, es auch zu thun und demnach zu der Collecte beizutragen. Nach Vollziehung dieses Auftrags, fährt der Apostel fort, hoffe er nach Spanien zu gehen über Rom, und er wisse, daß er nicht ohne Segen zu ihnen kommen werde. (Auch hier wieder, wie V. 8. 9., werden die Juden als die ersten rechtmäßigen Inhaber des Evangeliums angesehen, gleichsam als das Priestervolk für die Menschheit, dem eben so Irdisches für Himmlisches zu reichen sey, als dem einzel-

*) Vergl. über die Absicht Pauli bei den Collecten die Bemerkungen zu 1 Kor. 16, 1.

nen Seelsorger [1 Kor. 9, 13. 14.]. — V. 28. ist σφραγίζεσθαι Bezeichnung des Sicher-, Festmachens überhaupt. Hier ist die persönliche Überbringung das Mittel der sichern Ablieferung. Die Erklärung, welche Böttger [Beitr. 3. Abth. S. 67 ff.] von dieser Stelle versucht hat, kann wohl nur ganz verunglückt genannt werden. Er will sie durch die römischen Gesetze erläutern, welche bestimmten, wie Contracte gesiegelt und gegen Fälschungen sicher gestellt werden sollten. — V. 29. ist das οἶδα mehr als bloß subjective Muthmaßung, es ist Gewißheit der Überzeugung, weil er ein Wort des Herrn für sich hatte. [Vergl. Ap. Gesch. 23, 11.] — Πλήρωμα εὐλογίας = πλοῦτος εὐλογίας, reicher, voller Segen. Die Lesart πληροφορία für πλήρωμα hat zwar DEFG für sich, allein Paulus braucht diesen Ausdruck nicht = πλοῦτος, sondern in der Bedeutung „feste Überzeugung," die hier nicht anwendbar ist.)

30—33. Der Geist des Herrn deutete aber dem Apostel zugleich hin auf die Leiden, welche ihm drohten von der Feindschaft der Juden; er empfiehlt sich daher in die Fürbitte der Gläubigen in Rom, um Errettung von ihren Händen. Das Wissen der göttlichen Pläne war also bei Paulus nicht ein fatalistisches; er sagte nicht, ich weiß, ich muß doch nach Rom kommen, ich bedarf daher keiner Vorsicht und keiner Fürbitte; es war vielmehr ein lebendiges, freies Wissen der Pläne des freien persönlichen Gottes, die sich erfüllen durch Zusammenwirkung freier Thaten freier Wesen. (V. 31. deutet das εὐπρόσδεκτος an, daß Paulus selbst die Christen in Jerusalem als eingenommen gegen ihn sich denkt, wie Ap. Gesch. 21. auch bestätigt. — Statt ἀναπαύσωμαι lesen DE ἀναψύξω und FG ἀναψυχῶ μεθ' ὑμῶν. Die orientalischen Codd. vertheidigen aber einstimmig die gewöhnliche Lesart. — V. 33. Da hier nun der ethische Theil beendigt ist, schließt Paulus mit einer kurzen Doxologie. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß er für einen so reichen Brief einen volltönendern Schluß sich aufspart. Dieser folgt denn erst ganz am Ende nach den Grüßen.)

IV.

Vierter Theil.

(16, 1—27.)

Grüße und Schluß.

Schon in der Einleitung (§. 1.) ward ausgeführt, daß durchaus kein Grund vorhanden ist, der berechtigen könnte, dieses Schlußcapitel dem Apostel oder dem Römerbriefe abzusprechen. Allerdings fällt die große Zahl der Grüße auf, wenn man erwägt, daß Paulus noch nicht in Rom gewesen war. Da aber diese Stadt den Mittelpunkt der damaligen Welt bildete, wo sich Menschen aus allen Weltgegenden zusammenfanden, und von wo aus in alle Theile des weiten römischen Reichs Reisen gemacht wurden *), so erklärt sich, daß Paulus eben dort besonders viele Bekannte haben konnte. Dazu kommt aber, daß wir keineswegs anzunehmen brauchen, daß Paulus alle persönlich kannte; durch Aquila und Priscilla hatte er ohne Zweifel von vielen der römischen Christen sich erzählen lassen, und grüßt sie nun, nicht als leiblich, sondern als geistig Bekannte.

*) Hierzu vergl. man die von Neander (ap. Zeitalt. B. I. S. 343. Note) citirte Stelle aus Athenaei Deipnos. I. fol. 20. *τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἐπιτομὴν τῆς οἰκουμένης, ἐν ᾗ συνιδεῖν ἔστιν πάσας τὰς πόλεις ἱδρυμένας — καὶ γὰρ ὅλα τὰ ἔθνη ἀθρόως αὐτόθι συνῴκισται.* Mit besonderer Beziehung auf die Christenheit sagt bekanntlich Irenäus von Rom und der dortigen Gemeine: ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, h. e. eos qui sunt undique fideles. (Adv. haer. II. 3. p. 201. edit. Grabii.)

§. 23. Grüße.

(16, 1—20.)

1. 2. Zunächst empfiehlt Paulus den römischen Christen die Diakonisse Phöbe, welche ohne Zweifel die Überbringerin des Briefes war. Sie diente nicht in Korinth selbst der Gemeine, sondern an der Kirche in Kenchreä, wohin sich also auch schon das Evangelium verbreitet hatte. (V. 1. ἡ διάκονος, später ἡ διακονίσσα, bezeichnet die weiblichen Dienerinnen der Kirche, welche die Riten der alten Kirche, besonders die Taufe, und die Stellung des weiblichen Geschlechts im Oriente, dringend nothwendig machten. Das Nähere darüber vergl. man zu 1 Tim. 3, 8. — Kenchreä hieß der östliche, Lechäus der westliche Hafen von Korinth. V. 2. ἐν κυρίῳ im Sinn und Namen Christi, weil sie Christin ist und als solche. — Richtig bemerkt Grotius, Paulus sage nicht παράστατις, d. i. Helferin, sondern προστάτις, d. i. Vorsteherin, Patronin. Durch diesen Ehrennamen will Paulus ihr Ansehen erhöhen und seine Empfehlung nachdrücklicher machen.)

3. 4. Wie Aquila und Priscilla schon wieder in Rom seyn konnten, da sie nach 1 Kor. 16, 19. noch in Ephesus lebten, darüber sind die Bemerkungen in der Einleitung (§. 1.) zu vergleichen. Auf welche Begebenheit Paulus hier anspielen mag, ist nicht bekannt. Über die berühmte Familie überhaupt ist zu vergl. Ap. Gesch. 18. 19. Auch in Rom scheint dieselbe, wie in Korinth und Ephesus, das Local der Versammlung (ἐκκλησία κατ' οἶκον) eines Stadtviertels in ihrer Wohnung gehabt zu haben. Eine Stadt von solchem Umfange wie Rom, mußte natürlich schon frühzeitig Versammlungsorte in verschiedenen Stadttheilen haben. (V. 3. ist Πρίσκα die ursprüngliche Form des Namens Πρίσκιλλα ist aber für die Gattin des Aquila die gewöhnlichere. — Die Phrase τράχηλον ὑποτιθέναι ist bildlich; sie bedeutet „sich den offensten Gefahren darbieten.")

5—7. Die hier genannten Personen sind nicht weiter bekannt. (Der Name ἀπαρχή bezeichnet den in einer Stadt oder einer Provinz zuerst Bekehrten. Statt Ἀχαΐας ist nach den besten kritischen Auctoritäten Ἀσίας, d. h. Asia proconsularis, zu lesen.

Nach 1 Kor. 16, 15. war nemlich Stephanos der Erstling Achaja's. Doch hat de Wette für die erstere Lesart bemerkt, daß gerade die Stelle 1 Kor. 16, 15. Anlaß zur Änderung hätte werden können, auch brauche ἀπαρχή nicht gerade auf ein Individuum beschränkt zu werden, indem mehrere zugleich hätten als die Ersten Christen werden können. Doch stände in dem Fall wohl „einer der Erstlinge."— V. 7. scheint Junia die Gattin des Andronikus zu seyn; wo sie mit Paulus gefangen waren, ist nicht bekannt. Die Verwandschaft derselben mit Paulus ist wohl nur vom Volksverbande zu verstehen. Der Name Apostel ist aber natürlich hier in dem weitern Sinne des Wortes zu fassen, vergl. Ap. Gesch. 14, 4. 14.)

8—12. Auch die folgenden Namen sind unbekannt. (Die Formel V. 10. τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου ist zu ergänzen, wie V. 11. τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου, τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ, die unter den Sclaven des Aristobul oder des Narcissus, welche gläubig geworden sind. Der bekannte Günstling des Claudius dieses Namens [Suet. Claud. 28.] war schon mehrere Jahre todt, als Paulus schrieb, und ist daher hier wohl nicht gemeint.)

13—16. Die Mutter des Rufus nennt Paulus natürlich nur bildlich seine Mutter, weil sie ihm mütterliche Liebe erwies. — Die Ausdrücke V. 14. und 15. οἱ ἀδελφοὶ σὺν αὐτοῖς ist wie V. 5. der Ausdruck ἡ ἐκκλησία κατ' οἶκον zu erklären; die Brüder, die sich zu ihrer Gemeinschaft, zu ihrem Kreise halten, so daß die genannten Personen als die Presbyteren und Diakonen dieser Gemeinde zu denken sind. — V. 16. vergl. man über den Friedenskuß 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12. 1 Thess. 5, 26. 1 Petr. 5, 14. Die Christen betrachteten sich als Glieder einer Gottesfamilie und drückten das Bewußtseyn dieser Geisteseinheit durch das Symbol des Kusses aus. — Der Zusatz ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ wird in einigen Auctoritäten ausgelassen; vielleicht weil man glaubte, die Grüße gehörten erst in den Abschnitt 16, 21 ff. Im gewöhnlichen Text fehlt πᾶσαι allein, ohne Zweifel weil man glaubte, Paulus könne gar nicht wissen, ob alle Gemeinen des Erdbodens die Römer grüßen ließen. Ohne Zweifel ist aber πᾶσαι nur von den verschiedenen Gemeinen in Korinth und den Hafenstädten zu fassen.

17. 18. Hier erst, ganz am Schluß des Briefes, findet sich eine kurze, durchaus allgemein gehaltene Ermahnung vor Spaltungen, die auf jene judaisirende Parthei bezogen werden kann, welche Paulus überall verfolgte, besonders aber in Galatien so verderblich wirkte. Eben daß sie so abrupt, und in so allgemeinen Zügen abgefaßt, angebracht wird, spricht aufs entschiedenste dafür, daß jene Irrlehrer nicht wirklich in Rom existirten, sondern Paulus nur die römischen Christen für den möglichen, und leider nur zu wahrscheinlichen, Fall vor ihnen warnen wollte, daß sie sich auch dort einfinden sollten. Das noch nachwirkende und erst allmälig in Vergessenheit kommende Edict des Claudius war es ohne Zweifel allein, das Rom von diesen Widersachern Pauli bis dahin frei erhalten hatte*). (Die Wendung διδαχήν, ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε, deutet unverkennbar darauf hin, daß Paulinische Schüler es waren, die zuerst in Rom gepredigt hatten. — V. 18. ist die Beschuldigung, daß sie dem Bauche dienen, nicht so zu verstehen, als wolle Paulus sie als Schwelger darstellen; das pflegten die pharisäischen Judenchristen gerade nicht zu seyn; sondern nur so, daß sie als für sich und ihren Vortheil, nicht für Christus arbeitend beschrieben werden. [Vergl. zu Mt. 23. und Phil. 3, 19.] — Χρηστολογία hat gemeiniglich den schlimmen Nebenbegriff der gütigen, milden Rede, ohne daß die That derselben entspricht. — Ganz ähnlich ist hier in der eigentlich classischen Bedeutung εὐλογία gebraucht; es steht für schöne, wohlgesetzte, aber durch die Form täuschende Rede. Die Auslassung von εὐλογία rührt bloß von solchen, die es in der im N. T. gewöhnlichen Bedeutung „Segen" nahmen, die sie denn natürlich nach dem Zusammenhange hier nicht für passend hielten.)

19. 20. Rücksichtlich dieser Gefahr traut aber Paulus auf die Folgsamkeit (ὑπακοή) der römischen Christen, und äußert deshalb die Hoffnung, daß sie eben so weise und klug, als ohne Falsch seyn würden; mit Gottes Hülfe würden sie denn bald al-

---

*) Auch de Wette und Meyer erkennen an, daß die Stelle nicht darthun kann, wie Baur behauptet, daß schon Streitigkeiten mit Judenchristen in Rom statt fanden, sondern nur, daß der Apostel besorgt, sie möchten auch dort, wie in andern Gemeinen, ausbrechen. (Man vergl. außer dem Briefe an die Galater besonders 2 Kor. 11. und Phil. 3.)

les Böse überwältigt haben, zugleich mit dem Fürsten der Finsterniß. (V. 19. ὑμῶν ἡ ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο, ähnlich 1, 8. vom Glauben der Römer. — Fälschlich hat man das τό vor ἐφ' ὑμῖν ausgelassen, es soll eben eine bestimmte Seite an den Römern als Gegenstand der Freude hervorheben. — Die Beziehung auf Mt. 10, 16. ist in den Schlußworten des Verses unverkennbar. — V. 20. Der Gott des Friedens bildet den Gegensatz mit dem Urheber alles Haders, der durch seine Werkzeuge hienieden wirkt. Die Gotteskraft in den Gläubigen, der Christus in ihnen, zertritt der Schlange den Kopf. Das συντρίψει ὑπὸ τοὺς πόδας enthält eine Anspielung auf 1 Mos. 3, 15. — Die Schlußformel ἡ χάρις κ. τ. λ. fehlt zwar in D E F G, ist aber ohne Zweifel ächt.)

§. 24. Schluß.

(16, 21—27.)

Die Verse 21—24. behalten immer etwas Auffallendes, wenn man sie von Paulus geschrieben seyn läßt. V. 22. ist nemlich jedenfalls ein eigner Zusatz von dem Schreiber des Briefes, von Tertius; wie sonderbar aber, wenn V. 21. von Paulus wäre, V. 22. von Tertius, und V. 23. 24. wieder von Paulus! Dazu kommt, daß Paulus seine Grüße schon vor der Ermahnung V. 17—20. mit der zusammenfassenden Formel abgeschlossen hatte: ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ. Nach derselben sollte er nun noch einige nachträglich beigebracht haben? Weit einfacher ist anzunehmen, daß sich an den Segenswunsch V. 20. gleich die große Doxologie (V. 25—27.) anschloß, die aber (nach der von uns recipirten Eichhorn'schen Hypothese vergl. die Einl. §. 1.) auf eine besondere kleine Membrane geschrieben ward, da die größere gefüllt war. Die Rückseite dieser kleinen Membrane blieb leer, und diese benutzte denn der Schreiber Tertius und schrieb in seinem Namen V. 21—24. sammt dem Segenswunsch. Das einzige, was sich hiergegen sagen läßt, ist, daß Timotheus συνεργός μου und Gajus ξένος μου heißt, was eher auf Paulus, als auf Tertius zu gehen scheint. Inzwischen ist nicht abzusehen, aus welchem Grunde sich nicht auch Tertius einen Mitarbeiter des Timotheus oder Gastfreund

des Gajus genannt haben sollte. Wäre dies aber auch eine Unbequemlichkeit, so steht sie doch in keinem Vergleich mit den lästigen Verwicklungen, in die man kommt, wenn man die Verse auf Paulus zurückführen will.

21. 22. Da Tertius gar nicht weiter bekannt ist, hat man denselben für identisch mit dem bekannten Gefährten Pauli, dem Silas, halten wollen, und jenen Namen nur als die lateinische Übersetzung des hebräischen שְׁלִישִׁי, der Dritte, angesehen. Inzwischen läßt sich für diese Muthmaßung durchaus kein historisches Moment anführen. Der Zusatz ὁ γράψας bezeichnet aber den Schreiber, da Paulus seine Briefe zu dictiren pflegte (vergl. 1 Kor. 16, 21. Kol. 4, 18. 2 Thess. 3, 17. und Gal. 6, 11.).

23. 24. Gajus ist ohne Zweifel der 1 Kor. 1, 14. genannte, den Paulus selbst getauft hatte. In den Stellen Ap. Gesch. 19, 29. 20, 4. 3 Joh. 1. ist von andern Personen dieses Namens die Rede. Der Ausdruck ξένος τῆς ἐκκλησίας ὅλης bezeichnet, daß Gajus in Korinth die Versammlungen einer Gemeine in seinem Hause hatte. — Erastus findet sich vielleicht Ap. Gesch. 19, 22. 2 Tim. 4, 20., er müßte aber denn sein Amt als Verwalter des Stadtvermögens aufgegeben haben. Der Segenswunsch V. 24. wird auch am besten auf Tertius zurückgeführt, da Paulus dieselben Worte schon V. 20. angebracht hatte. Eben wegen dieser Wiederholung haben ihn die Codd. AC. und andere kritische Auctoritäten ausgelassen.

25—27. Über die Stellung der großen Schlußdoxologie und die bei derselben zur Sprache kommenden kritischen Erscheinungen und gelehrten Hypothesen vergl. man die Bemerkungen in der Einleitung §. 1. Da wir die Reiche'sche Hypothese der Unächtheit der Doxologie wegen ihrer innern Beschaffenheit uns nicht aneignen konnten, auch Glöckler's Ansicht unwahrscheinlich ist, daß Tertius der Verfasser wie der vorhergehenden Verse, so auch dieser Doxologie sey, weil dieser gewiß nicht κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου geschrieben haben würde; so bleibt immer noch Eichhorn's Hypothese, obgleich an sich etwas gesucht, am empfehlenswerthesten, daß durch Versetzung der verschiedenen Membranen, auf welche der Brief geschrieben war, die kritischen Erscheinungen in diesem Abschnitte erklärt werden müßten. Die Verwandschaft der Schlußdoxologie des Briefes Judä, die unver-

kennbar ist, möchte ich eher als Nachbildung dieser im Römerbriefe betrachten, als umgekehrt. Was übrigens die innere Structur der Doxologie anlangt, so hat Reiche in dem Bestreben ihre Unächtheit darzuthun, die Härten darin gar sehr übertrieben. Allerdings macht V. 27. das ᾧ eine Schwierigkeit, allein schon Glöckler hat richtig dargethan, wie sich durch eine einfache Ergänzung dieselbe lösen läßt. Man kann συνίστημι ergänzen, dann gestaltet sich die Doxologie durchaus regelmäßig: „dem Gotte, der euch allein im Glauben befestigen kann, dem allein weisen Gotte, befehle ich euch durch Jesus Christus, dem die Ehre sey in Ewigkeit." Ein Anakoluth, wie Tholuck will, braucht demnach keineswegs angenommen zu werden. Im Übrigen aber reiht sich die Doxologie höchst angemessen in den Zusammenhang ein, und paßt durch die Zwischengedanken sehr wohl zu dem Inhalt des ganzen Römerbriefs. Nach unserer Darlegung nemlich schließt sich die Doxologie unmittelbar an die Ermahnung an, sich in keine Spaltungen einzulassen. Dazu paßt nun eben der Begriff des στηρίξαι vollkommen. Um gegen Angriffe der Verführer gesichert zu seyn, wünscht Paulus den römischen Christen Befestigung im Glaubensleben. Was sodann die Zwischensätze anlangt, so beziehen sich diese genau auf den Inhalt des Briefs; sie heben die zwei Hauptgedanken heraus, welche der Apostel in demselben ausgeführt hat. Erstlich das Geheimniß des Evangeliums, das lange verborgen war, nun aber kund gethan ist, und zweitens der Übergang desselben zu den Heiden. Man darf sich daher durch das dreifache κατά nicht verleiten lassen, drei parallele Glieder anzunehmen, es sind nur zwei Appositionen da und diese dürften so zu verknüpfen seyn, daß mit dem τε das zweite Moment eingeleitet wird. Die Stelle wäre dann folgendermaßen zu übersetzen: „dem Gott, der euch allein kräftigen kann, nach meinem Evangelium und der Predigt von Christo, (die nemlich Gott als die Quelle aller Kraft darstellen,) welches (Evangelium und welche Predigt) der Offenbarung des ewige Zeit verschwiegenen, nun aber kund gethanen Geheimnisses gemäß ist und welches nach dem Auftrage des ewigen Gottes durch die prophetischen Schriften allen Heiden zum Gehorsam des Glaubens geoffenbart ist; diesem allein weisen Gotte empfehle ich euch durch Jesum Christum, welchem sey Ehre in Ewigkeit, Amen!" Die Erwäh-

nung der prophetischen Schriften und der Name αἰώνιος Θεός, die scheinbar nicht in den Zusammenhang gehören, haben den Zweck, den wir auch schon früher in dem Briefe des Apostels heraustreten sahen, den Übergang des Evangeliums an die Heiden nicht als etwas Neues, Unerhörtes, sondern als etwas schon in den Schriften des A. T. von dem unwandelbaren Gotte Vorherverkündigtes bemerklich zu machen. Mit Beziehung darauf heißt Gott eben auch am Schluß der Doxologie der allein Weise, während er im Anfang derselben als der Allmächtige bezeichnet war.

Die

Briefe an die Korinthier.

Einleitung.

§. 1. Charakter der korinthischen Gemeine.

Wenn im Briefe an die Römer das dogmatische Element aufs Entschiedenste vorwaltete, so tritt in den Briefen an die Korinthier dieses sehr zurück, dagegen aber das praktische Moment in den Vordergrund. Die Briefe Pauli an die Christen in Korinth sind aus dem Drange der Umstände hervorgegangen und lassen uns den großen Heidenapostel in seiner Weisheit, die verwickeltsten und schwierigsten Verhältnisse zu ordnen und zu beherrschen, vorzugsweise erkennen. Zur Kenntniß der Persönlichkeit Pauli dient vor allen der zweite Brief, zur Kenntniß der Verhältnisse in der alten Kirche besonders der erste. Ohne den Besitz dieses letztern würde das Bild, welches wir uns von den mächtigen Bewegungen in der apostolischen Kirche zu machen im Stande sind, unendlich viel allgemeiner und farbloser seyn; durch ihn allein gewinnt dasselbe mehr Leben und Anschaulichkeit als durch alle übrigen Paulinischen Briefe zusammengenommen. Die Ursache dieser Erscheinung ist in dem Charakter der korinthischen Gemeine zu suchen. Wiewohl nemlich in der ganzen apostolischen Kirche ein reiches, kräftiges Leben waltete, indem mit dem Eintreten des Sohnes Gottes in die Menschheit Licht und Finsterniß, Gutes und Böses, in ihren innersten Tiefen aufgeregt wurden und in den gewaltigsten Kampf geriethen; so erscheint doch Korinth als der Punkt, wo sich dieses allgemeine Leben der Kirche in den auffallendsten Erscheinungen aussprach. Die Stadt Korinth lag auf der Grenze von Morgenland und Abendland, und

verschmolz die Eigenthümlichkeiten beider in sich; ihr reicher Handel, ihre künstlerische und wissenschaftliche Betriebsamkeit sammelten Menschen von allen Richtungen in ihren Mauern *). In diese bewegliche geistige Masse trat das Christenthum als ein kräftiges Gährungsmittel ein und erzeugte so die verschiedenartigsten Mischungen geistiger Potenzen. Man kann die Gemeine in Korinth als Vorbild der apostolischen Kirchen überhaupt betrachten; alle Richtungen, die sich in diesen aussprechen, finden sich auch bereits in jener. Die Repräsentanten der vor dem Auftreten Pauli in Korinth schon vorhandenen Geistesrichtungen wurden nemlich zwar alle angezogen von dem eigenthümlichen Geiste desselben, allein nicht alle hatten die Verleugnung, ihre frühern Irrthümer völlig abzustreifen und sich das Neue des Evangeliums rein anzueignen; vielmehr vermengten Manche das Neue mit den Elementen des Alten, und trübten dadurch natürlich das Wesen des Evangeliums, das Alles rein und unvermischt aus seinem Lebensprincip geboren haben will. Jene Mischung gab denn Veranlassung zur Bildung von Secten in der Kirche Christi, und die ersten Keime ihrer Entstehung weist eben der erste Brief an die Korinthier nach; er ist ein Compendium der Sectengeschichte für die frühesten Momente der Existenz solcher Abirrungen.

Eine der Hauptfragen, welche die Einleitung in die Briefe an die Korinther zu beantworten hat und welche auf das Verständniß derselben den wesentlichsten Einfluß ausübt, ist nun aber die, *welche Richtungen in der korinthischen Gemeine verbreitet gewesen seyn mögen?* Die Dunkelheit der Ausdrücke, deren sich der Apostel zu ihrer Bezeichnung bedient, die Mannigfaltigkeit der Hypothesen, zu welchen dieselbe Anlaß gegeben hat, machen die Frage zu einer der schwierigsten in der Einleitungswissenschaft, und doch bedarf sie einer klaren und genügenden Lösung, wenn nicht der Inhalt der Briefe selbst in manchen Beziehungen dunkel bleiben soll, da sich der Hauptinhalt ganz um die Polemik der in der Kirche zu Korinth vorhandenen Gegensätze bewegt. Entwickeln wir daher zunächst selbstständig

*) Vergl. Wilkens specimen antiquitatum corinthiacarum selectarum ad illustrationem utriusque epistolae Paulinae ad Corinthios. Bremae 1747. J. Ernest. Imm. Walch antiquitates corinthiacae. Jenae 1761.

die sich uns als richtig aufdrängende Auffassung derselben, um dann eine Vergleichung derselben mit den bedeutendern Ansichten Anderer folgen zu lassen.

Paulus unterscheidet ausdrücklich vier verschiedene Partheien in Korinth, die des Petrus, des Apollo, des Paulus und οἱ τοῦ Χριστοῦ (I. 1, 12. 3, 4. 3, 22. II. 10, 7.). Wir haben eben so wenig Grund anzunehmen, daß mehr als diese vier Partheien bestanden, als daß ihrer weniger waren. (Vergl. die Bemerkungen zu 1, 12.) Der Apostel will in den angeführten Stellen nicht bloß willkürlich einige Partheien namhaft machen, gleichsam nur des Beispiels wegen, sondern er will den geschichtlichen Bestand der Parteien in der korinthischen Gemeine darlegen. Die Bestimmung mehrerer unter den genannten vier Richtungen hat nun keine Schwierigkeiten. Die, welche sich nach Paulus nannten, waren in der Lehre ganz rechtgläubig, Paulus stimmte daher auch mit ihnen überein und tadelte höchstens das, daß sie sich zu sehr an seine Person, an seine menschliche Eigenthümlichkeit anlehnten, weshalb er sie unmittelbar an den Herrn weist, um jedem Mißbrauch menschlicher Auctorität vorzubeugen (I. 1, 13 ff.). Ganz nahe verwandt mit der an Paulus sich anschließenden Parthei war die des Apollo. Dieser Mann, beredt und mächtig in der Schrift (Ap. Gesch. 18, 24.), lehrte selbst in Korinth (Ap. Gesch. 19, 1.) und hatte, wie sich von ihm erwarten ließ, dort Eingang gefunden. Wie aber Paulus mit Apollo selbst innig verbunden war (I. 4, 6. 16, 12.), so wird er auch an den sich vorzugsweise an ihn anschließenden Korinthiern nichts Wesentliches zu tadeln gehabt haben, als eben dieses Anschließen an seine menschliche Individualität selbst. Dieses unfreie Anschließen an Apollo mag bei manchen seiner Anhänger in sofern eine formelle Differenz von den Paulinern veranlaßt haben, als sie sich vielleicht auch jene dem Apollo eigenthümliche Behandlungsweise des A. Testaments aneigneten, von der uns der Brief an die Hebräer (der, wenn er nicht von Apollo selbst verfaßt seyn sollte, jedenfalls einer ihm ganz analogen Geistesrichtung angehört) ein Beispiel giebt. Jedenfalls werden sie ein Streben nach tieferer Erkenntniß der evangelischen Wahrheiten gehabt haben, in der Form edlerer jüdischer Gnosis nach alexandrinischer Färbung. Die dritte Parthei, welche sich nach Petrus benannte, ist ohne

Zweifel jene pharisäisch-jüdische Richtung, welche Paulus so ausführlich im Briefe an die Galater bekämpft. Obgleich Petrus selbst weder ihre Verirrungen, noch ihre Feindschaft gegen Paulus theilte, benutzten jene Judaisten doch die Stellung des Petrus, als des Hauptes der für das Volk Israel bestimmten Apostel, um durch seinen Namen ihre Bestrebungen gleichsam zu weihen *). Diese Parthei scheint indeß in Korinth, besonders bei Abfassung des ersten, noch sehr schwach gewesen, oder sich nicht in ihrem vollen Charakter entwickelt gehabt zu haben; im zweiten Briefe (besonders Cap. 11.) ist sie dagegen deutlicher bezeichnet und mit der vierten Parthei zusammen lebhaft bekämpft. Fragen wir aber, wer unter dem Namen οἱ τοῦ Χριστοῦ gemeint seyn mag, so ist es hier eben so schwierig, eine genügende Antwort zu geben, als es bei den drei ersten Partheien leicht war. Aus dem Namen selbst kann nemlich mit Sicherheit gar nichts abgeleitet werden; in sehr verschiedenen Beziehungen konnten Glieder der korinthischen Gemeine veranlaßt werden, sich unmittelbar nach Christus zu benennen; ähnlich wie aus dem Namen Jesuiten nichts über ihre Richtung gefolgert werden könnte, wenn wir sonst über dieselbe keine Kunde hätten. Das einzige Mittel demnach, die Frage auf eine begründete Weise zu beantworten, ist, zu untersuchen, ob in den Briefen selbst nicht aus der Art, wie der Apostel sich ausspricht, etwas über die Beschaffenheit derer, die sich als unmittelbare Jünger Christi geltend machten, abgeleitet werden könne. Da der Apostel ausdrücklich in Hinblick auf die in Korinth vorhandenen Partheien schreibt und Beziehungen auf dieselben sich durch den ganzen Brief hinziehen, so ist natürlich, daß er auf die Irrthümer derselben auch polemische Rücksichten genommen hat. Gegen welche unter den genannten Richtungen polemisirt Paulus nun vorzugsweise? Gegen die Pauliner und Apolliner, wie sich von selbst versteht, nicht; höchstens könnte, wie schon bemerkt ward, das falsche Streben der letztern nach Erkennt-

*) In Folge einer Anwesenheit Petri in Korinth hatte sich diese Parthei nicht nach ihm genannt (denn die von Eusebius [H. E. II, 25.] erwähnte Anwesenheit Petri in Korinth fällt lange nach der Abfassung der Briefe Pauli an die Korinthier), sondern nur in Folge der allgemeinen Stellung, die Petrus in der Kirche einnahm.

niß in den Stellen mit gerügt seyn, wo Paulus davor warnt (vergl. 1 Kor. Cap. 1—3.). Also vielleicht gegen die Petriner? Davon findet sich aber keine Spur im ersten Briefe an die Korinthier; ähnliche Argumentationen, als wovon der Brief an die Galater erfüllt ist, enthält derselbe gar nicht. Höchstens läßt sich dasjenige als gegen die Petriner gerichtet ansehen, was 1 Kor. 9 über die Ängstlichkeit einiger vorkommt, womit sie den Genuß von Götzenopferfleisch zu vermeiden suchen. Allein die Berührung dieses Irrthums ist mehr eine beiläufige; die eigentliche Polemik, auch in diesem Capitel, ist gegen diejenigen gerichtet, welche auf den entgegengesetzten Abweg einer falschen Freiheit geriethen. Im zweiten Briefe ist freilich die Sache anders gelegen. Hätten wir diesen Brief allein, ohne den ersten, so würden wir ohne Zweifel alle jene Antithesen gegen falsche, anmaßende Lehrer, welche dieser Brief in so großer Zahl enthält (vergl. 2 Kor. 3, 1. 4, 2. 5, 12. 11, 13 ff. 12, 11 ff.), auf die dem Apostel überall feindselig entgegentretenden Judaisten beziehen, und vermuthlich sind die in Korinth befindlichen Lehrer dieser Richtung auch mit darunter zu begreifen. Aber nach Anleitung der im ersten Briefe enthaltenen Momente können wir 2 Kor. 10, 7. nur von den τοῦ Χριστοῦ verstehen, und dem zufolge muß die Polemik im zweiten Briefe gegen die Irrlehrer jedenfalls auch auf die Repräsentanten dieser Parthei mit bezogen werden (was auch die Meinung von Baur ist, vergl. im Comm. zu 2 Kor. 10, 7.), um nicht zu sagen, daß sie gegen diese allein gerichtet ist. Da nun überdies der zweite Brief bloß die persönlichen Verhältnisse berührt und auf dogmatische oder ethische Differenzen gar nicht eingeht; so bleibt uns eigentlich nur der erste Brief als Quelle für die Untersuchung übrig, dieser aber scheint auch dem wesentlichen Inhalte nach ganz und gar gegen die Christianer gerichtet zu seyn *). Freilich unterscheidet Paulus diese Parthei nicht ausdrücklich, sondern redet so, als spräche er zu allen Christen in Korinth ohne Unterschied; das geschieht aber einzig und allein aus dem Grunde, um die Gemeine im Bewußtseyn ihrer Einheit zu bewahren. Hätte er

*) Wie demnach in Galatien die Petriner die gefährlichsten waren, so in Korinth die Christianer. In der Stelle I. 1, 12. ist daher ein Klimax zu sehen, in dem die drohendste Parthei die letzte Stelle einnimmt.

an eine Parthei allein geschrieben, so würde er die Spaltung als vollendet angesehen und den Schaden unheilbar gemacht haben *). Durch die gewählte Form der Darstellung aber, wornach er zu allen Partheien spricht und jede sich das für sie Passende herausnehmen läßt aus seinen Ermahnungen, fördert er den Geist der Eintracht und hält möglichst lange die Hoffnung der Zurückführung der Verirrten fest. Hiernach wäre aber für das Verständniß des ersten Briefes nur um so nothwendiger, den Charakter der Christusparthei genau zu kennen, weil von solcher Erkenntniß aus die einzelnen Ermahnungen des Apostels viel Licht gewinnen müssen. Erwägen wir nun den Charakter der Stadt Korinth, als eines der Mittelpunkte des heidnischen Lebens überhaupt und heidnischer Kunst und Wissenschaft insbesondere, so wird von vorn herein wahrscheinlich, daß, wenn irgendwo, sich in Korinth die Coalition des Christenthums eben mit diesen Elementen markirt haben muß **). Suchen wir ferner das allen den verschiedenen, vom Apostel Paulus im ersten Briefe zur Sprache gebrachten dogmatischen und ethischen Punkten Gemeinsame ins Auge zu fassen, so ergiebt sich, daß es eben das Überschätzen menschlicher Wissenschaft und Kunst und ein damit verbundenes Trachten nach Ungebundenheit und Freiheit von allen lästigen Gesetzesfesseln ist, das sich gerade auch im Heidenthume so significant gegen die gesetzliche Ängstlichkeit des Judenthums zu Tage legt. In den vier ersten Capiteln spricht nämlich Paulus geradezu gegen das Überschätzen menschlicher Weisheit, welche Ermahnung ohne allen Zwei-

*) Selbst im zweiten Briefe, dem zufolge die Spaltung schon weit stärker sich ausgebildet hatte, werden daher die Partheien nicht ausdrücklich gesondert, obgleich sich der erste und zweite Theil desselben durch ihren verschiedenen Charakter deutlich als mit Hinblick auf die Partheien gearbeitet verrathen. (Vergl. das Nähere in §. 3.)

**) Hätte die Richtung der von Paulus οἱ τοῦ Χριστοῦ Genannten auch durch den Namen eines Apostels bezeichnet werden sollen, so hätten sie οἱ τοῦ Ἰωάννου heißen müssen; denn Johannes repräsentirte die Richtung im Wahren, die von dieser Parthei in irriger Form dargestellt ward. Durch den Namen οἱ τοῦ Χριστοῦ, den sich ohne Zweifel diese Sectirer selbst beigelegt hatten (II. 10, 7.), wollten sie sich als über allen andern stehend, als die wahren πνευματικοί, die eigentlichen und rechten Christen, bemerklich machen.

fel zunächst und in ausdrücklicher Beziehung auf die griechische Wissenschaft und Philosophie geht, wenn auch beiläufig eine verwandte Richtung in den Apollinern zugleich mit gestraft seyn mag. Sodann folgt zwar im fünften Capitel der specielle Vorgang mit dem Blutschänder; aber daß die Korinthier diesen nicht aus eignem sittlichen Gefühl ausgestoßen hatten, lag besonders in der überwiegenden laren Ansicht der Heidenchristen begründet, die es mit den geschlechtlichen Verhältnissen so genau nicht nahmen, wie die Stellen I. 10, 8. II. 12, 21. deutlich zeigen, während die Juden und Judenchristen darin sehr streng waren. Eine solche leichte Auffassung eben dieser Verhältnisse war unter der Bevölkerung einer Stadt wie Korinth nicht auffallend, wo um den Tempel der Isthmia Dione auf der Burg Akrokorinth mehr als tausend Hierodulen als öffentliche Buhlerinnen lebten, deren Ausschweifungen nicht nur nicht verboten waren, sondern als heiliger Cultus der Göttin geweiht erschienen. Entsagten die neuen Christen nun natürlich auch den groben geschlechtlichen Vergehungen mit ihrem Eintritt in die Kirche, so liegt doch in der Natur der Sache, daß sich erst allmälig unter ihnen ein feineres Gefühl für das Schickliche in geschlechtlichen Verhältnissen ausbilden konnte, weshalb Paulus sich auch genöthigt sieht (11, 5 ff. 14, 35.), selbst den Frauen Vorschriften über ihr Betragen zu geben. In den folgenden Capiteln werden ferner die Rechtshändel vor heidnischen Obrigkeiten, die Ehesachen, der Genuß von Götzenopferfleisch, vorzugsweise von dem Apostel in dem Gesichtspunkt aufgefaßt und dargelegt, daß die falsche Freiheit in solchen Dingen zu meiden sey. Die ganze Ausführung dieser Punkte ist im Grunde ein Commentar über die Worte: ich habe des Alles Macht, aber es frommt nicht Alles. Im zehnten Capitel sind denn nach Anleitung des A. T. die bösen Folgen solcher falschen Freiheit ausführlich beschrieben. Allerdings betreffen alle diese Punkte nicht die Lehre, sondern das Leben, und selbst die folgenden Verhandlungen über das Abendmahl, seine würdige Feier (11, 17 ff.) und den rechten Gebrauch der Charismata (12, 1 ff. 14, 1 ff.) haben zunächst keine dogmatische Beziehung; daß indeß auch Irrungen in der Lehre nicht ganz fehlten, zeigt die Abhandlung über die Auferstehung (Cap. 15.), in der ausdrücklich der idealistische Irrthum widerlegt wird, als sey die Auferstehung nur geistig

zu fassen (15, 12.), was auch für die Lehre vom Abendmahl von Einfluß seyn mußte. Gerade diese Abirrung paßt aber so genau zu dem Grundcharakter philosophisch gebildeter Heidenchristen *), welche den Gegensatz mit dem Materialismus der Judenchristen bilden, daß wir nicht zweifeln können, daß eben sie unter dem Namen οἱ τοῦ Χριστοῦ zu verstehen sind, denn auf keine der drei andern Partheien läßt sich dieser Irrthum zurückführen. Die Christianer erscheinen nemlich in ganz ähnlicher Weise, als gewisse Personen in Rom, wie sie Paulus Röm. 14. 15. beschreibt, die auch im Gegensatz gegen eine ängstliche jüdische Richtung sich frei bewegten; nur scheinen die römischen Vertreter dieser Richtung, die sich nothwendig in allen Gemeinen, die vorzugsweise aus Heidenchristen bestanden, bilden mußten, weniger aufs Extrem hinübergegangen zu seyn als die korinthischen. Die Meinung, daß ehemalige Sadducäer diese Gegner der Auferstehungslehre gewesen wären, ist schon deshalb ganz unstatthaft, weil sich überhaupt keine Spur einer Coalition zwischen Sadducäismus und Christenthum findet, wie denn auch diese Richtung, gerade wie der Epikuräismus unter den Heiden, ihrer innersten Wurzel nach dem Geiste des Evangeliums so durchaus widerstrebte, daß die sich an die Kirche etwa anschließenden Sadducäer nichts von ihren frühern Vorstellungen mit demselben verschmelzen konnten. Überdies aber leugneten ja die Sadducäer die Existenz einer Geisterwelt ganz und gar (Ap. Gesch. 23, 8.), sie konnten daher nicht einmal die Auferstehungslehre geistig deuten, sie konnten sie nur durchaus leugnen.

---

*) Bei dieser Stelle zeigt sich, um das hier schon zu bemerken, auffallend die Schwäche der Baur'schen Hypothese (vergl. die gleich anzuführende Abhandlung dieses Gelehrten S. 79 ff.), indem er sie außer aller Beziehung sowohl mit den Petrinern, als den Christianern setzt, und sich hier selbst gezwungen sieht, griechischen Einfluß anzuerkennen. Ist da nicht offenbar natürlicher, diesen griechischen Einfluß, der in einer Stadt wie Korinth sich gewiß nicht bloß in der Auferstehungslehre gezeigt haben wird, eben in der Parthei der Christianer als concentrirt anzuerkennen, und in der Parthei der Petriner sowohl die streng gesetzliche Richtung der Judenchristen, als auch die Opposition gegen die apostolische Auctorität Pauli verbunden seyn zu lassen, wie wir sie im Galaterbriefe vereinigt sehen?

Dieselbe Ansicht von den korinthischen Christianern, welche uns einzig und allein haltbar zu seyn scheint, hat im Wesentlichen auch Neander aufgestellt *). Die Überzeugung von ihrer alleinigen Richtigkeit ruht nicht bloß auf den so eben für sie beigebrachten positiven Gründen, sondern auch auf der Unmöglichkeit, eine andere durchaus haltbare Ansicht aufzustellen. Die Eichhorn'sche Meinung, daß die Christusparthei die Neutralen, d. i. die Wohlgesinnten, bezeichne, welche ihr Christenthum durch keinen Apostel erhalten, sondern unmittelbar aus dem Urevangelium sollen geschöpft haben (!). Diese Hypothese, welche ihrer Grundlage nach schon von den Kirchenvätern, namentlich von Chrysostomus, aufgestellt und zuletzt von Pott, Schott (in der Einleitung ins N. T.) und Rückert (im Comm. zum ersten Briefe an die Korinth. S. 43. 447.) vertheidigt ward, kann als hinlänglich widerlegt betrachtet werden, denn es ist nach I. 1, 12. II. 10, 7. zu klar, daß Paulus auch die Christianer tadeln will und sie als den Einen Christus zertheilend betrachtet, was, wenn sie im rechten Sinne des Worts neutral bleiben wollten, gewiß nicht geschehen seyn würde **). Es bleiben also nur die Hypothesen von Storr und Baur übrig, die auf eine nähere Prüfung Anspruch machen können. Das Wesen der Storr'schen Hypothese besteht darin ***), daß der Ausdruck οἱ τοῦ Χριστοῦ die Anhänger des Jakobus, des Bruders des Herrn, bezeichnen soll; als Anhänger dieses leiblichen Verwandten Christi, meint Storr, hätten sie sich denn als einen Vorzug den Namen „die Christo vorzugsweise Angehörenden" beigelegt. Schon Billroth und Baur haben aber dargethan, daß hierfür der Name οἱ τοῦ Χριστοῦ in keiner Weise passend ist. Die Brüder Christi, und

*) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Hamburg 1832. 1. Thl. S. 296 ff. Jäger entscheidet sich auch im Wesentlichen für dieselbe Ansicht (über die Korinthierbr. S. 36.).

**) Die wichtigste Stelle für die Eichhorn'sche Hypothese, welche Pott auch vor allen geltend macht, ist 1 Kor. 3, 22. Hier scheinen alle vier Partheien genannt zu seyn, und die der Christianer gelobt zu werden. Daß aber dies nur scheinbar ist, wird die Erklärung der Stelle zeigen.

***) Ausgeführt ist dieselbe in der Abhandlung notitiae historicae epistol. ad Cor. interpretationi servientes. Sie ist abgedruckt in Storr's opusc. acad. Vol. II.

besonders Jakobus, heißen nemlich nie οἱ ἀδελφοὶ τοῦ Χριστοῦ, sondern τοῦ κυρίου. Es hätten die Christianer in Korinth sich daher auch οἱ τοῦ κυρίου oder τοῦ Ἰησοῦ nennen müssen, denn οἱ τοῦ Χριστοῦ konnte auf die Brüder Jesu unmöglich hinleiten. Dazu kommt, daß die Parthei des Jakobus von der des Petrus nicht würde unterschieden werden können; beide können nur die strengen Judenchristen bezeichnen. Endlich aber fehlen auch alle positiven Gründe für die Hypothese, sowohl in der ursprünglichen, von Storr herrührenden Form derselben, als auch in der ihr durch Bertholdt zu Theil gewordenen Modification, der nemlich nicht bloß an Jakobus, sondern an mehrere Brüder Christi gedacht wissen will. Nemlich daß I. 9, 5. 15, 7. die Brüder Christi und Jakobus genannt werden, kann ja nichts beweisen, da diese Nennung nicht in Zusammenhang steht mit einer Polemik gegen die Christusparthei, oder überhaupt gegen irgend wen, sondern ganz beiläufig geschieht. (Vergl. den Comm. z. d. St.) Fände aber auch an diesen Stellen eine polemische Beziehung statt, so würde man doch, wenn sie nicht ausdrücklich gegen die Christianer gerichtet wäre, dabei weit mehr berechtigt seyn an die Petriner zu denken, zu deren Charakter Cap. 9. paßt und als deren Haupt Jakobus der Bruder des Herrn neben Petrus wohl aufgefaßt werden könnte, da seine Richtung ebenfalls judenchristlich war. Das γινώσκειν Χριστὸν κατὰ σάρκα (II. 5, 16.) aber bezieht sich, wie ebenfalls die Auslegung der Stelle näher zeigen wird, auf etwas Anderes als die Verhältnisse der Familie des Erlösers; der Ausdruck setzt die ganze menschliche Seite des Wesens Christi seinem ewigen, himmlischen Daseyn entgegen. Die Hypothese von Baur (sehr geistvoll entwickelt in einer besondern Abhandlung in der Tübinger Zeitschr. Jahrg. 1831. H. 4.), für welche sich auch Billroth mit geringen Modificationen entschieden hat, ist allerdings in sofern der Storr'schen verwandt, als auch ihr zufolge die Christusparthei zu den Petrinern gehört, sodaß von Paulus in der Stelle 1 Kor. 1, 12. nur zwei Hauptrichtungen unterschieden würden, 1) die Pauliniſche, zu der die eigentlichen Pauliner und die Apolliner gehören, 2) die Petriniſche, zu der die eigentlichen Petriner und die Christusparthei zu zählen seyen. Baur leitet aber den Namen οἱ τοῦ Χριστοῦ auf ganz andere Weise ab als Storr, und bestimmt überdies den Charakter eben dieser

Nuance der Petriner genauer. Zuvörderst trat nemlich bei den Judaisten eine peinliche Genauigkeit in der äußern Gesetzeserfüllung als unterscheidender Charakter hervor; das können wir nach Baur als das Kriterium der Anhänger des Kephas ansehen *). Sodann aber stellten sie sich in eine polemische Stellung zu dem Apostel Paulus, bestritten nicht bloß seine Lehre, sondern sogar sein apostolisches Ansehen, erklärten ihn für gar keinen ächten Jünger Christi, sondern für einen Abtrünnigen, und nannten sich in dieser Beziehung die wahren Jünger Christi, d. h. die durch die von Christo selbst auserwählten, ächten Apostel Bekehrten. Im Grunde wären daher die Partheien des Kephas und Christi eine und dieselbe, nur gestatteten die Verhältnisse in Korinth weniger das Geltendmachen der strenggesetzlichen Seite, daher trat sie hier als vorherrschend polemisch gegen den Apostel Paulus auf. Aber, fragt man sich hier sogleich, wozu unter diesen Umständen die Unterscheidung einer Kephasparthei von der Christusparthei? Es wäre ja an der Nennung der letztern genug gewesen? Dazu kommt, daß nach dieser Auffassung der erste Brief gar keine Polemik gegen die Christusparthei enthielte, denn Paulus vertheidigt sein apostolisches Ansehen in demselben nicht ausdrücklich. Die große Masse der von ihm behandelten Gegenstände bliebe überdies hiernach außer Zusammenhang mit den I. 1, 12. genannten Parteien, denn es hätte dann keine dieser Richtungen eine solche Tendenz gehabt, als welche, wie oben gezeigt wurde, jenen vom Apostel behandelten Momenten zum Grunde liegt **). Durch eine

*) Wenn Heidenreich die Christianer als solche Judaisten angesehen wissen will, macht er die Unterscheidung zwischen den Anhängern des Kephas und den τοῦ Χριστοῦ unmöglich, und stellt sich damit ganz auf den Standpunkt Storr's, der auch keinen Unterschied zwischen beiden Partheien aufzeigen konnte.

**) Baur weiß außer einigen allgemeinen Bemerkungen über 1 Kor. 1—4. aus dem ersten Briefe nur die Stelle 9, 1. für sich anzuführen, wo Paulus von sich sagt: τὸν κύριον ἑώρακα, was nach ihm auf Gegner schließen läßt, die ihm vorhielten, er habe den Herrn nicht gesehen (vergl. a. a. O. S. 85—88.). Aus dem zweiten Briefe dagegen argumentirt er von S. 89—114. Ist aber eine Hypothese angemessen zu nennen, die den ersten, weit wichtigern Brief dahin gestellt bleiben lassen muß, und sich nur an den zweiten halten kann?

solche Annahme aber, daß alle jene im Briefe zur Sprache gebrachten Fragen ohne Zusammenhang mit der Spaltung stehen, bekommt der Brief etwas Unzusammenhängendes und Zerrissenes, zu geschweigen, daß es auch psychologisch ganz unwahrscheinlich ist, daß sich solche Abirrungen, wie der Apostel im ersten Briefe bekämpft, gleichsam sporadisch, d. h. ohne Zusammenhang mit einer Hauptrichtung, ausgebildet haben sollten, aus der sie alle, gleich Zweigen aus einer Wurzel, entsprießen. Aus diesen Gründen können wir uns für die Baur'sche Hypothese nicht entscheiden, ohne zu verkennen, daß sie weit mehr für sich hat, als die von Eichhorn und Storr aufgestellten. Mit Recht macht Billroth darauf aufmerksam, daß sie besonders im zweiten Briefe scheinbare Stützen hat. Schon 2 Kor. 3. wird das A. und N. T., Geist und Buchstaben, in eine solche Parallele gebracht, daß unverkennbar Personen berücksichtigt werden, die in die specifische Eigenthümlichkeit des Evangeliums noch keinen Einblick gewonnen hatten. Besonders aber steht die wichtige Stelle 10, 7. in solchem Zusammenhange mit der Polemik gegen die falschen Apostel (11, 13 ff. 12, 11.), daß die ganze Darstellung der Argumentation Pauli im Galaterbriefe sehr ähnlich wird *). Er vertheidigt nemlich hier, gerade wie dort, sein apostolisches Ansehen gegen falsche, betrügliche Apostel, die es angreifen und verdächtigen, und zwar in sehr starken Ausdrücken. Allein eben weil die Ausdrücke so stark sind (besonders 11, 13.), kann man ja nicht an die wahren Apostel denken (die Galat. 2. unter den δοκοῦντες verstanden werden); diese kann Paulus unmöglich ψευδαπόστολοι nennen. Überdies konnten anmaßende heidnische Irrlehrer diesen Namen eben so gut führen als jüdische, indem sie eben so stark Pauli Ansehen bekämpften als diese, was die Bekämpfung Pauli durch die Irrlehrer, welche in den Briefen an Timotheus genannt werden, zeigt (2 Tim. 1, 15.), die gewiß nicht judaisirten, sondern eine heidnisch-häretische Richtung hatten. Sollte also 2 Kor. 10, 7. in der Verbindung mit Cap. 11 und 12. etwas für die Baur-Billroth'sche Hypothese beweisen, so müßte in diesen

*) Ich übergehe die ausführlich behandelte Stelle 2 Kor. 5, 16., weil der von Baur daraus abgeleitete Beweis, gelinde gesprochen, sehr precair ist. (Man vergl. die Auslegung zu jener Stelle.)

Stellen entschieden ausgesprochen seyn, daß durchaus nur von jüdischen Irrlehrern die Rede sey *). Da aber das nicht geschieht, auch Baur selbst zugiebt (a. a. O. S. 99.), daß 2 Kor. 10, 7. nicht bloß die Christianer, sondern alle Partheien in Korinth zusammen gemeint sind; so können sie auch für die genannte Ansicht nicht mit Sicherheit gebraucht werden. Erwägt man endlich noch, wie unwahrscheinlich es ist, daß sich in einer Stadt wie Korinth die beschränkte jüdische Richtung vorherrschend ausgebildet haben, dagegen die laxere heidnische Richtung nicht zu dem ihr so nahe gelegenen Extrem gekommen seyn sollte; so werden wir sagen müssen, daß, da keine zwingenden Gründe sich für sie zu entscheiden in den Briefen selbst vorliegen, auch nichts uns veranlassen kann, sie zu recipiren. Bei der Annahme dagegen, daß die Christianer eine ethnisirende Parthei waren, bekommt besonders der erste Brief eine innere zusammenhängende Haltung, die er nach jeder andern Voraussetzung nicht hat. Im zweiten Briefe, wo das Persönliche vorherrscht, fehlt diese Einheit des Zusammenhanges zwar auch nach der Baur'schen Hypothese nicht; allein unsere Annahme gewährt doch mindestens dieselben Vortheile für

*) Sehr geistreich ist die Anwendung, welche Baur von den in Cap. 12. erzählten Gesichten Pauli zur Vertheidigung seiner Hypothese macht. Er meint, der materialistischen Richtung der Judenchristen, die ein persönliches Belehrtseyn durch Christus geltend machten, habe Paulus die idealistische gegenüberstellen wollen, das unmittelbare Erzeugtwerden des Glaubens durch die Wirkung des Geistes. Allein ich fürchte, daß dies zu viel beweisen möchte! Es ist keineswegs die Meinung des Apostels, daß der Geist die Kirche Christi beliebig hie und da neu entstehen lassen könne, „der Glaube kommt nur aus der Predigt." (Vergl. meine Erklärung zu Röm. 10, 14.) Paulus war auch durch die Erscheinung des Herrn bei Damaskus noch nicht Glied der Kirche geworden, er war dadurch nur geneigt gemacht, den Eintritt in die Kirche zu wünschen; vielmehr bedurfte es für den Eintritt selbst noch des Wortes des Ananias und der Taufe. (Vergl. den Comm. zu Ap. Gesch. 9, 17 ff.) Hiernach kann ich auch die von Baur aus den Clementinen beigebrachten Parallelen nicht immer ganz passend finden. Dazu kommt noch, daß Paulus vielleicht aus dem Grunde sich auf seine Gesichte beruft, weil dies auch seine Gegner thaten; er will ihnen also gleichsam sagen: „seht dergleichen kann ich auch anführen und zwar Größeres." Die Art, wie Paulus 1 Kor. Cap. 12—14. von den Gaben und ihrem Mißbrauch spricht, macht dies sehr wahrscheinlich.

seine Auffassung, die sich noch besonders klar herausstellen, wenn man annimmt, daß der Apostel in demselben die Repräsentanten beider falschen Richtungen, der Petriner und Christianer, zusammen bekämpft, die bei aller innern Differenz doch darin einig waren, das lästige Ansehen des großen Heidenapostels herabzusetzen, um für die Verbreitung ihrer Irrthümer Raum zu gewinnen. Gegen diese Ansicht hat sich nun zwar Baur aufs neue vernehmen lassen (Tübing. Zeitschr. 1836. H. 4.); allein wenn dieser Gelehrte auch darin gegen Rückert Recht haben mag, daß die von ihm vorausgesetzte Identität der Petriner und Christianer, besonders bei der Annahme der Billroth'schen Modification, kein so absolutes Hinderniß gegen seine Hypothese sey, als Rückert annimmt; so treffen doch Baur's Bemerkungen gegen meine und Neander's Ansicht nicht zum Ziel. Namentlich dürfte Neander in dem Punkte von Baur mißverstanden seyn, daß er ihm eine solche Ansicht von den Christianern zuschreibt, wie später die Karpokratianer hatten; nemlich daß sie Christus als großen Wahrheitsforscher neben Sokrates gestellt hätten und demnach den Namen einer christlichen Secte gar nicht verdienten. Daß dies nicht die Stellung der Christianer gewesen, liegt ja so auf platter Hand, daß es Neander's Meinung nicht seyn kann, denn in solchem Falle würde Paulus nicht bemüht gewesen seyn die Einigkeit der Gemeine zu erhalten, sondern würde sofort die Ausschließung der Irrlehrer aus der Gemeinschaft verlangt haben. (Vergl. Gal. 5, 4. Tit. 3, 10.) Neander will (S. 301.) ohne Zweifel nur sagen, daß sich die Christianer zwar zur Lehre Christi bekennen wollten, aber mit Abstreifung der jüdischen Form. Eben die Worte Neander's: „Christus erschien ihnen wie ein zweiter vielleicht höherer Sokrates," scheinen, so unbestimmt sie gehalten sind, doch aussagen zu sollen, daß sie mehr in Christo als einen bloßen Menschen sahen. Gegen das Wesentliche der Ansicht aber, nemlich daß die Christusparthei von ethnisirender Richtung war, ist durchaus nichts Entscheidendes oder auch nur Gewichtiges in dem neuen Baur'schen Aufsatze vorgebracht. Die Glieder dieser Parthei waren vermuthlich durch die Paulinische Schule fürs Christenthum gewonnen, glaubten sich aber von aller Menschenanhänglichkeit und volksthümlichen Färbung frei machen zu müssen, und gestalteten sich Leben und Lehre

in geistig freierer Weise, ohne indeß die Grenze der förmlichen Häresie noch zu berühren. Es wäre ein Wunder, wenn sich in der alten Kirche, und zumal in einer Stadt wie Korinth, solche Kreise nicht gebildet haben sollten, die Marcioniten und andere gnostische Partheien fordern das frühere Daseyn solcher Tendenzen zu postuliren, aus denen sie sich später herausbilden konnten; was ist also natürlicher, als hier eine Spur ihrer Existenz anzuerkennen? zumal da die Annahme der Identität mit der Kephaspartei oder einer bloß graduellen Differenz (wie bei Baur und Billroth) doch unleugbar etwas höchst Gezwungenes hat.

Hiernach ist allerdings unleugbar, daß sich die Briefe an die Korinthier ganz und gar um concrete Verhältnisse der apostolischen Zeit bewegen, während im Römerbriefe der Inhalt des Evangeliums objectiv in Betrachtung gezogen wird. Daraus folgt aber keineswegs, daß die erstern nur eine historische Bedeutung haben, und höchstens einzelne Stellen aus denselben für die spätern Zeiten der Kirche überhaupt und für die Gegenwart insbesondere Geltung behalten. In den Verhältnissen der apostolischen Kirche spiegeln sich vielmehr die Verhältnisse der Kirche zu jeder Zeit und vor allen der Gegenwart ab. Was nemlich in Korinth die Hauptgefahr war, die viele der Mitglieder der dortigen Kirche bedrohte, das ist eben auch die Hauptversuchung für unsere Zeit. Ein Überschätzen menschlicher Weisheit vor der göttlichen, ewigen Wahrheit, sittliche Laxheit und Indifferenz in den wichtigsten socialen Verhältnissen, namentlich in den geschlechtlichen Beziehungen, spiritualistische Verflüchtigung des kräftigen, biblischen Realismus, ein Geltendmachen der Subjectivität gegen die objectiven Schranken, die ihr gesetzt sind; diese wichtigen Punkte sind die Hauptschäden unserer Zeit, und wir können daher sagen, gerade in unserer Zeit haben die Briefe an die Korinthier eine durchgreifende Wichtigkeit, und in dieser werden sie sich von Tage zu Tage mehr geltend machen, je bestimmter sich das Bewußtseyn verbreitet, daß für Alles in der Schrift die letzte Norm gegeben ist. Nur die wichtige Abhandlung über die Charismata (1 Kor. 12, 14.) steht, wie den frühern Jahrhunderten, so auch unserer Zeit noch fremd gegenüber, indem seit der apostolischen Kirche diese Gaben sich verloren, und selbst die Anschauung für manche unter ihnen, z. B. die Sprachengabe, lange Zeit ganz und gar ver-

schwunden war. Allein wie die Anschauung für dieselbe sich jetzt schon wieder zu erzeugen beginnt, so ist auch vorauszusetzen, daß die Gaben selbst einst der Kirche Christi werden wieder gegeben werden, je näher die letzten Katastrophen der Entwicklung derselben heranrücken, durch die das Ende dem Anfang in den Hauptbeziehungen gleichförmig gemacht werden dürfte. Die innere Entwicklung der Kirche wird daher auch in dieser Beziehung die Auslegung vollenden helfen.

§. 2. Verhältniß Pauli zur korinthischen Kirche.

Neben der ersten Hauptfrage, welche die Einleitungswissenschaft rücksichtlich der Korinthierbriefe zu beantworten hat, nemlich der Stellung der Partheien in Korinth, steht als die zweite die Untersuchung, wie Paulus sich zu der korinthischen Kirche verhielt, d. h. wie oft er sie besuchte, wie viele Briefe er an sie schrieb. Die ältere Ansicht, welche bloß der Apostelgeschichte und den ganz auf platter Hand liegenden Angaben in den Korinthierbriefen selbst folgte, stellte das Verhältniß des Apostels folgendermaßen dar.

Paulus trat in dem seit Julius Cäsar's Herstellung neu aufblühenden Korinth (das alte Korinth war bekanntlich im Jahr 146 v. Chr. durch Mummius zerstört und lag, bis Cäsar eine römische Colonie dahin führte und es mit großen Freiheiten ausstattete, in Trümmern), während seiner zweiten Missionsreise zuerst auf (Ap. Gesch. 18, 1 ff.). Er fand daselbst Aquila und Priscilla, die durch den Befehl des Kaisers Claudius aus Rom vertrieben waren (Suet. Claud. c. 25.), und predigte in der Stadt ein Jahr und sechs Monate lang, nachdem er durch ein Traumgesicht die Zusicherung erhalten hatte, daß Gott ein großes Volk in dieser Stadt habe und ihm niemand schaden solle. Der Erfolg seiner Predigt war so außerordentlich, daß in dieser in alle Lüste und Ausschweifungen tief versunkenen Stadt eine große christliche Gemeine entstand, und selbst der Synagogenvorsteher Crispus sich an dieselbe anschloß. Inzwischen erhob sich eben dadurch ein Auflauf der Juden wider Paulus, den indeß die Weisheit und Milde des Proconsuls Gallio, eines Bruders des berühmten Philosophen Seneca (Tacit. Annal. XVI. 7.), zu beschwichtigen wußte. Nach Ablauf der anderthalb Jahre begab

sich denn Paulus über Ephesus nach Jerusalem, indem er Aquila und Priscilla nach Ephesus mitnahm (Ap. Gesch. 18, 18 ff.). In Ephesus verweilte der Apostel indeß nur kurze Zeit, versprach aber sehr bald wieder dorthin zu kommen. In der Zwischenzeit trat daselbst ein gelehrter alexandrinischer Jude, der berühmte Apollo, auf, der ein ächter Jünger Johannis des Täufers war, d. h. der ihn nicht, wie die falschen Johannisjünger, für den Messias selbst ausgab, sondern nur den Vorläufer des Messias in ihm sah. Diesen Mann überzeugte Aquila von der Messianität Jesu, und erfüllt von dem neuen Glauben begab er sich mit Empfehlungsschreiben nach Korinth, wo er bald durch seine Gaben großen Eingang fand. Während Apollo in Korinth wirkte, kam Paulus von Jerusalem nach Ephesus zurück, wohin später sich auch Apollo wieder begab (Ap. Gesch. 19, 1. 1 Kor. 16, 12.); hier blieb der Apostel zwei Jahre und drei Monate (Ap. Gesch. 19, 8. 10.). Während dieser Zeit empfing Paulus traurige Nachrichten von dem Zustande der Gemeine in Korinth. Ein Mitglied dieser Gemeine lebte namentlich mit der Frau seines Vaters, also seiner Stiefmutter, in unerlaubtem Umgange, und die Gemeine hatte so wenig feines sittliches Gefühl für dergleichen Verhältnisse, daß sie ihn nichts desto weniger in der Kirchengemeinschaft duldete. Dies veranlaßte den Apostel, einen Brief an die Christen in Korinth zu schreiben, worin er sie ermahnte, sich des Umgangs mit Ausschweifenden zu enthalten (1 Kor. 5, 9.). Dieser erste Brief ist verloren gegangen. Zwar existirt noch ein von unsern beiden Briefen verschiedener Brief an die Korinthier, nebst einem der Korinthier an Paulus, beide in armenischer Sprache, allein schon Carpzov (Leipzig 1776.) hat ihre Unächtheit siegreich dargethan *). In neuester Zeit hat Rink, der eine Zeit lang evangelischer Prediger in Venedig war, wieder die Briefe edirt (Heidelberg, 1823. 8.) und der armenische Mönch Aucher, aus dem Kloster San

*) Zuerst erschien der Brief Pauli in der Histoire critique de la republique des lettres, Amsterd. 1714. Tom. X., aber unvollständig. Vollständig gab ihn Wilhelm Whiston heraus, zugleich mit dem angeblichen Briefe der Korinthier an Paulus, hinter seiner Historia Armeniae Mosis choronensis. Lond. 1736. 4. Die Schrift Carpzov's führt den Titel: Epistolae duae apocryphae, altera Corinthiorum ad Paulum, altera Pauli ad Corinthios. Lips. 1776. 8.

Lazaro bei Venedig, hat hinter seiner armenischen Grammatik (Venedig, 1819.) auch den armenischen Text kritisch revidirt neu herausgegeben. Den Versuch Rink's aber, die Ächtheit der Briefe zu vertheidigen, hat Ullmann gründlich widerlegt. (Heidelberger Jahrb. 1823. H. 6.) Dieser erste Brief Pauli bleibt demnach für uns verloren. Die Korinthier beantworteten denselben, und dieses ihr Schreiben ward wahrscheinlich durch Stephanas, Fortunatus und Achaikus (1 Kor. 16, 18. 19.) dem Apostel überbracht. Theils durch dieses Schreiben und die mündlichen Berichte der genannten Boten, theils durch die Sclaven einer korinthischen Matrone, Chloe (1 Kor. 1, 11.), empfing Paulus weitere Kunde über die korinthischen Verhältnisse, und in Folge dieser Nachrichten entstand der zweite Brief, der sich in unserm ersten Sendschreiben Pauli an die Korinthier erhalten hat. Als der Apostel diesen Brief abfaßte, befand er sich noch in Ephesus (1 Kor. 16, 8.), gedachte auch noch bis Pfingsten daselbst zu verweilen. Vermuthlich schrieb er also im Frühling oder Herbst, und zwar des Jahres 59. Kaum aber hatte Paulus unsern ersten Brief nach Korinth abgesandt, als der Aufruhr des Goldschmidts Demetrius in Ephesus ausbrach. Dieser nöthigte den Apostel vor Pfingsten die Stadt zu verlassen und sich nach Macedonien zu begeben (Ap. Gesch. 19, 1 ff.), wo er sehnsüchtig auf Nachrichten über den Eindruck, den sein Schreiben in Korinth gemacht haben mogte, wartete (2 Kor. 2, 13. 14.). Seine Absicht war eigentlich nach Korinth zu gehen, indeß wagte er nicht daselbst aufzutreten, ohne zu wissen, wie die verschiedenen Partheien seinen Brief aufgenommen hätten. Da Paulus nun den Timotheus nach Korinth geschickt hatte (I. 4, 17.), wollte er natürlich erst seine Rückkehr in Macedonien abwarten. Aber sey es, daß Timotheus schon vor Ankunft des Briefes Pauli Korinth verlassen hatte, oder daß er gar nicht hingekommen war, genug Paulus bekam die erwarteten Nachrichten durch ihn nicht. Deshalb schickte Paulus noch den Titus nach Korinth ab und reiste inzwischen in Macedonien umher (II. 2, 13.); als dieser endlich zurückgekehrt war, verfaßte der Apostel unsern zweiten Brief, um die Korinthier in die Geistesverfassung zu setzen, in der er wünschen mußte, sie anzutreffen, wenn er sie selbst besuchte (II. 7, 7 ff.). Die wohlgesinnten Glieder der Gemeine, nemlich die Pauliner und

Apolliner, lobt der Apostel wegen ihrer Folgsamkeit gegen seine Anordnungen und wegen ihrer bußfertigen Gesinnung; dagegen aber straft er die widerspenstigen Glieder, nemlich die Petriner und vor allen die Christianer, aufs nachdrücklichste, weil die ernstesten Ermahnungen Pauli von ihnen verachtet waren und ihr Dünkel sich nur gesteigert hatte. Diesen unsern zweiten Brief schickte Paulus durch Titus und zwei ungenannte Brüder (II. 8, 16 ff.) nach Korinth voraus, um bald selbst persönlich nachzufolgen. Einer dieser Ungenannten war vermuthlich Lucas; theils nemlich paßt die Beschreibung (in der a. St.) ganz auf ihn, theils wird sein Name in der Subscription genannt, endlich beginnt Lucas in der Apostelgeschichte (in der Stelle 20, 1.) plötzlich in der dritten Person zu erzählen, nachdem er sich bis dahin der ersten bedient hatte, zum Beweise, daß er in Macedonien den Apostel verlassen haben muß.

So weit die ältere Darstellungsweise der Veranlassung und der Zeit der Abfassung der Korinthierbriefe. Im Wesentlichen ist dieselbe durchaus richtig, denn sie ruht auf ganz klaren und sichern Angaben der Apostelgeschichte und der Briefe selbst. Nur hinsichtlich der Ereignisse, die zwischen der Abfassung des ersten und zweiten Briefes an die Korinthier in unserm Kanon statt hatten, sind von neuern Forschern, und zwar namentlich von Bleek und Schrader*), genauere Bestimmungen gemacht, die ohne Zweifel den ältern schwankenden Angaben vorgezogen werden müssen. Diesen letztern zufolge wäre nemlich der Apostel Paulus seit der Gründung der korinthischen Gemeine auch bei Abfassung unsers zweiten Briefes gar nicht wieder in Korinth gewesen; zu dieser Annahme passen aber mehrere Stellen des zweiten Briefes durchaus nicht, namentlich 12, 14. 13, 1., in denen von einem Kommen zum dritten Mal die Rede ist. Man erklärt zwar die erstere dieser Stellen gemeiniglich so, daß das τρίτον nicht von dem Kommen selbst, sondern von dem Wunsche des Kommens verstanden wird; allein dem Zusammenhange ist das nicht gemäß, der unverkennbar auf ein factisches Kommen hinleitet, worauf namentlich 13, 1. ganz entschieden führt. (Vergl. das Nähere bei der

*) Bleek in einer Abhandlung in den Stud. und Kritiken, Jahrg. 1830. S. 614 ff. Schrader der Apostel Paulus. 1. Thl. S. 95 ff.

Auslegung der Stellen.) Und zwar um so mehr, da der folgende Vers (13, 2.) eine bei der zweiten Anwesenheit kund gewordene Verfahrungsweise ausspricht, nemlich das Beweisen von Nachsicht und Schonung, die nicht wiederholt werden solle. Nimmt man nur eine Anwesenheit Pauli in Korinth an, nemlich die bei der Gründung selbst, so paßt dies nicht, denn da war kein Grund zu schonen. Ganz dasselbe geht auch aus den Stellen 2, 1. 12, 21. hervor, in denen von einem neuen wiederholten Betrüben der Korinthier durch sein Kommen die Rede ist, während Paulus nach der gewöhnlichen Ansicht die Korinthier noch gar nicht durch sein persönliches Erscheinen hatte betrüben können. Eine zweite Reise Pauli nach Korinth muß also durchaus statt gefunden haben; aber wann soll der Apostel sie gemacht haben? Die ältere Ansicht ließe sich vertheidigen, wenn man annähme, Lucas hätte in seiner Apostelgeschichte in der Angabe, daß Paulus anderthalb Jahr in Korinth war, einen zwiefachen Aufenthalt zusammengezogen. Dies hätte aber den Übelstand, daß man dann voraussetzen müßte, es hätten sich in der kurzen Zeit der Abwesenheit Pauli zwischen diesen die anderthalb Jahre ausfüllenden zwei Aufenthalten die Verirrungen ausgebildet, welche er bei ihnen zu strafen hatte. Es bleibt daher nur übrig, daß der zweite Aufenthalt, als von dem anderthalbjährigen verschieden, entweder vor der Abfassung des ersten, oder zwischen die Abfassung des ersten und zweiten Briefes gesetzt werde. Man könnte sich den Gang folgendermaßen denken. Sobald Paulus durch die Sclaven der Chloe Nachricht über die korinthischen Zustände erhalten hatte, schrieb er unsern ersten Brief. Nach der bald nach seiner Absendung erfolgten Abreise von Ephesus ging Paulus denn nach Korinth, mußte hier sehr stark auftreten gegen seine Feinde, verließ aber aus unbekannten Gründen die Stadt bald wieder und kehrte nach Macedonien zurück. Allein gegen diese Ansicht sprechen entscheidend die Stellen 2 Kor. 1, 15. 16. 23., denen zufolge Paulus in der Zeit, die zwischen der Abfassung unserer beiden Briefe liegt, nicht in Korinth gewesen seyn kann *). Am zweckmäßigsten ist daher die Annahme, daß der Apostel bei Empfang der schlimmen Nachrichten sogleich von Ephesus nach Korinth ging,

*) Dieser Umstand ist übrigens, was nicht geleugnet werden kann, der gan-

von da sich nach Ephesus zurück begab und von hier aus dann erst unsern ersten Brief nach Korinth absandte. Nach Bleek's Vermuthung schrieb aber der Apostel von Macedonien aus, vor der Absendung unseres zweiten Briefes, noch einen sehr stark strafenden Brief an die Korinthier, der sich nicht erhalten haben müßte (so daß Paulus im Ganzen vier Briefe geschrieben hätte, von denen zwei verloren und zwei erhalten sind), und ich bin sehr geneigt, dieser Muthmaßung beizutreten *). Denn unleugbar ist die Befürchtung, welche Paulus rücksichtlich des Eindrucks seines Briefes auf die Korinthier hatte, und wegen welcher ihn erst Titus beruhigte (2 Kor. 7, 2—10.), nicht durch die Beschaffenheit des ersten Briefes gerechtfertigt. In diesem finden sich keine so starken Stellen, als von denen Paulus einen solchen Eindruck hätte erwarten können. Nimmt man denn zugleich noch an, daß Titus ebenfalls der Überbringer dieses verloren gegangenen Briefes war, so ist damit auch seine Reise auf die einfachste Weise motivirt,

---

zen Hypothese nicht besonders günstig, indem der erste Brief (1 Kor. 1, 11. 5, 1. 11, 18.), der dann nach der zweiten persönlichen Anwesenheit Pauli in Korinth geschrieben seyn müßte, die Sache so darstellt, als wisse der Apostel alles, was die korinthischen Zustände betrifft, bloß aus Berichten, nicht aus eigner Anschauung. So urtheilt auch de Wette in der Recension des Billroth'schen Commentars in den Stud. Jahrg. 1834. H. 3. S. 683. Einen Ausweg bietet hier die Hypothese Böttger's (Beitr. 3. Abth. S. 28.), wornach Paulus absichtlich nicht Korinth selbst besucht haben soll, wohl aber Achaja und die Gemeinen in der Nachbarschaft von Korinth.

*) Rückert (Comm. z. zweiten Kor.-Br. S. 417 ff.) erklärt sich gegen die Hypothese Bleek's vor der Abfassung eines Briefes zwischen dem ersten und zweiten unserer kanonischen Briefe; und allerdings ist anzuerkennen, daß die Gründe, welche für dieselbe angeführt werden können, nicht hinreichen, um einen stringenten Beweis zu führen. Indeß unwahrscheinlich ist doch die Annahme durchaus nicht, wie denn auch Rückert selbst gesteht in der Schilderung der Gemüthsbeschaffenheit, in der des Apostels früherer Brief geschrieben gewesen seyn soll, unsern ersten Brief nicht so recht bezeichnet zu finden. Jedenfalls hat dieser Gelehrte aus der Stelle 2 Kor. 7, 8. zu viel gefolgert, wenn er schließt: da Paulus schreibt: ἐλύπησα ὑμᾶς ἐν τῇ ἐπιστολῇ, so könne er nur einen betrübenden Brief geschrieben haben, nicht aber zwei. Der Ausdruck geht nemlich ja natürlich bloß auf den letzten Brief, ohne auf frühere Rücksicht zu nehmen; sonst hätte Paulus jedenfalls den Plural setzen müssen, denn nach 1 Kor. 5, 9. hatte er ja schon einen frühern Brief geschrieben, der auch betrübenden Inhalts war.

und alle Schwierigkeit in dieser Hinsicht, die bei der ältern Annahme, weil sie die Reise des Titus nicht gehörig begründen kann, immer zurückbleibt, völlig beseitigt.

§. 3. Ächtheit und Integrität.

Die Briefe an die Korinthier gehören mit dem Römerbriefe zu denjenigen, in welchen sich der Paulinische Geist so ganz unverkennbar zu Tage legt, daß weder in alter noch in neuer Zeit je ein Versuch gemacht ist, ihre Ächtheit zu bestreiten. Inhalt und Form entsprechen ganz den Paulinischen Ideen und dem Paulinischen Style, sowie auch alle historischen Notizen der Apostelgeschichte sich genau mit denen in diesen Briefen vorkommenden in Verbindung setzen lassen. Allerdings ist die Schreibart des zweiten Briefes auffallend wegen einer gewissen Rauhheit und Holprigkeit der Sprache, aber diese Erscheinung erklärt sich hinlänglich aus der großen Eile, mit der er verfaßt ist, während des Hin- und Herreisens in Macedonien, und aus der heftigen Gemüthsbewegung, in der sich der Apostel befand, als er ihn schrieb. Die Eigenthümlichkeit der Paulinischen Schreibart tritt ungeachtet der rauhern Form, die sie im zweiten Briefe an sich trägt, doch deutlich genug hervor, um nicht verkannt werden zu können. Wenn indeß Rückert den zweiten Brief als ein besonderes Kunstwerk, das mit der Rede des Demosthenes de corona verglichen werden könne, betrachtet wissen will, so können wir darin nur eine Übertreibung sehen. (Vergl. seine Erklärung des zw. Br. S. 427.).

Je begründeter aber und je unangefochtener die Ächtheit der Briefe an die Korinthier ist, desto bestrittener ist die Integrität, mindestens des zweiten Briefes. J. S. Semler war es, der zuerst auf den Unterschied in der ersten (II. 1—8.), und in der zweiten Hälfte (II. 9—13.) des Briefes aufmerksam machte. In den ersten acht Capiteln spricht Paulus mild und sanft, lobt seine Leser wegen ihrer Buße und treuen Befolgung seiner Ermahnungen; in den letzten Capiteln ist dagegen der Ton hart und strafend. Paulus rügt die Widersetzlichkeit der Korinthier und klagt über die Anschuldigungen, die sie gegen ihn zu machen wagten. Überdies schien ihm derselbe Gegenstand im ersten (Cap. 8.) und auch im zweiten Theile des Briefes (Cap. 9.) abgehandelt zu

seyn; was denn Semler auf die Vermuthung leitete, es mögten in dem zweiten Briefe fremdartige Elemente eingeschoben seyn *). Den eigentlichen Brief, wollte er, bildeten bloß Cap. 1—8., woran sich 13, 11—13. und sonderbarer Weise Röm. 16, 1—20. angeschlossen habe. In diesen Brief seyen aber zwei fremdartige Aufsätze, nemlich 9, 1—15. und 10, 1—13, 10. eingeschoben. Weber und Dr. Paulus betrachteten dagegen die zweite Hälfte des zweiten Korinthierbriefes nicht als bloße Einschiebsel, sondern als ein förmliches neues Schreiben **). Diese Hypothese ließe sich mit den von Bleek aufgestellten richtigern Ansichten über das Verhältniß Pauli zur korinthischen Gemeine, die wir eben entwickelten (§. 2.), in Verbindung bringen. Wir sahen, daß wahrscheinlich zwischen unserm ersten und zweiten Briefe noch ein Schreiben vom Apostel verfaßt ist; dieses könnte man in der ersten Hälfte unsers zweiten Briefes (II. 1—8.) zu finden glauben, so daß denn nur ein Brief Pauli an die Korinthier, nemlich der I. 5, 9. erwähnte, verloren seyn würde. Allein schon der eine Umstand verbietet eine solche Annahme entschieden, daß nach II. 7, 2—10. in diesem, zwischen unsern beiden liegenden, Schreiben vom Apostel Paulus starke Rügen ausgesprochen waren, während II. 1—8. sich durch Milde und Schonung auszeichnet. Man müßte also schon umgekehrt sich das Verhältniß so denken, daß II. 9—13. jener heftige Brief wäre, und II. 1—8. der darauf folgende mildere. Dann würde aber wieder die unchronologische Zusammenstellung der Briefe sehr auffallend seyn, zu geschweigen, daß auch überhaupt unerklärlich ist, wie die beiden Briefe so hätten zusammengefügt werden können, mit Weglassung der Grüße und Schlußformeln des einen. Dazu kommt, daß die angebliche Wiederholung desselben Gegenstandes (der Ermahnung für die

*) Vergl. Semler de duplice appendice epist. ad Romanos. Halae 1767, und die paraphrasis poster. epist. ad Corinthios. Halae 1776. Gegen ihn schrieb Ziegler in den theol. Abhandl. 2. Bd. S. 107 ff., und Gabler im neuesten theol. Journ. Bd. I.

**) Vergl. die Schrift von Weber de numero epistolarum ad Corinthios rectius constituendo. Wittebergae 1798. Weber betrachtet auch den Hebräerbrief als an die Korinthier gerichtet, und zählt daher im Kanon vier Briefe an die Korinthier. Über die Ansicht von Dr. Paulus vergl. die Heidelberger Jahrbücher, Jahrg. 5. S. 703 ff.

Collecte), in Cap. 8. und 9., nichts weiter ist, als eine durch beide Capitel hindurchgehende zusammenhängende Ausführung eines Gedankens. Im neunten Capitel erscheint der Ton noch gar nicht verändert; allerdings ist dies aber von Cap. 10. an der Fall. Es wird inzwischen die Annahme der Integrität des Briefes allen Hypothesen jedenfalls vorzuziehen seyn, wenn wir nur die auffallende Erscheinung genügend erklären können, daß ein so verschiedener Ton in der ersten und in der zweiten Hälfte desselben herrscht.

Diese Erklärung dürfte sich aber ganz einfach daraus ergeben, daß der Apostel in den verschiedenen Theilen des Briefes zu verschiedenen Classen von Mitgliedern in der korinthischen Kirche spricht. Sein erster Brief hatte die Wohlgesinnten ihm mehr genähert, die Falschgesinnten aber in stärkere Opposition gebracht, also eine Scheidung der Elemente in Korinth bewirkt. In der ersten Hälfte des zweiten Briefes hat er die Bessergesinnten der korinthischen Gemeine, d. h. wie schon oben bemerkt wurde, die Pauliner und die Apolliner, vor Augen, in der zweiten dagegen wendet er sich vorzugsweise an die Widriggesinnten, d. h. an die Petriner und besonders an die Christuspartei. Wollte man sagen, es sey durchaus unwahrscheinlich, daß der Apostel an so disparate Elemente ein gemeinsames Schreiben gerichtet haben sollte, oder daß, wenn es geschehen sey, mindestens vorausgesetzt werden müsse, Paulus würde die Differenz der Personen, zu denen er spreche, deutlich markirt haben, er schreibe aber so, als habe er im ersten und zweiten Theil immer dieselben Personen vor Augen; so würde man vergessen, wie die barmherzige Liebe des Apostels es ist, die ihm nicht gestattet, die Widriggesinnten, so lange sie die Fundamentalartikel des Glaubens nicht angriffen, ausdrücklich von der Gemeine auszusondern, oder auch nur persönlich namhaft zu machen. Er empfand ganz richtig, daß eine solche Aussonderung ihre Gewinnung für die Wahrheit, ihre Lösung von den Irrthümern, welche sie hegten, ungemein erschweren müsse, daher behandelt er sie fortwährend als integrirende Theile der Gemeine Gottes, und spricht zu dieser als einer Gesammtheit, ohne die verschiedenen Elemente in ihr durchaus zu scheiden. Gerade wie ein weiser Seelsorger mit einem gläubigen, aber in mannigfachen Irrthümern befangenen Individuum verfährt; er erkennt das

Bessere in demselben freudig an, straft das Verwerfliche an ihm, verwirft aber um dieses willen nicht sofort den ganzen Menschen. Eben diese Form der Briefe an die Korinthier zeigt die Weisheit des Apostels und seine treue Liebe in Behandlung irrender Brüder, die so oft in der Kirche, und leider auch noch in unsern Tagen, von einem unheiligen Eifer zurückgedrängt wurden, im schönsten Lichte. Hätte Paulus jene Widersacher in Korinth, etwa um ihrer gnostisch-spiritualistischen Ansicht von der Auferstehung, oder um ihrer Irrthümer in Ansehung des heiligen Abendmahls willen, sofort aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen befohlen, so würde er sie nur um so gewisser dem Verderben Preis gegeben haben *). Er trägt sie daher mit Schonung als schwache Glieder, die nicht wissen, was sie sagen und was sie setzen, duldet selbst ihr Widersprechen wider seine apostolische Autorität mit Nachsicht (obgleich ihn persönliche Gereiztheit, wenn seine Demuth sie ihm nicht unmöglich gemacht hätte, sich leicht hätte überreden lassen können, daß darin Gott widerstrebt würde), und vergiebt doch der göttlichen Wahrheit nichts, indem er selbst auf den Verdacht hin, er rühme sich und überhebe sich seiner großen Berufung, offen ausspricht, was Gott an ihm und durch ihn gethan habe, und zugleich auch die Fundamentalartikel des christlichen Glaubens unversehrt zu bewahren weiß.

§. 4. Inhalt der Briefe an die Korinthier.

Der erste Brief an die Korinthier zerfällt uns in vier Theile, von denen der erste von 1, 1—4, 21, der zweite von

*) Dies ist wichtig für den Beweis, daß Paulus die Ansicht über das Abendmahl nicht für fundamental hält, weshalb dogmatische Differenzen über dieselbe, also auch nicht die Differenz zwischen der Lutherischen und Calvinischen Abendmahlstheorie, die überdies nicht das Dogma selbst, sondern nur einen Punkt an dem Dogma betrifft, nicht berechtigen, Jemanden aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Im Briefe an die Galater erklärt Paulus, wer sich beschneiden läßt, um dadurch die Seligkeit zu erlangen, der hat Christum verloren (Galat. 5, 3. 4.); nicht so, wer in der Lehre vom Abendmahl irrt. Der eigentliche Trennungsgrund von der katholischen Kirche war für die Reformatoren auch nicht die Lehre vom Abendmahl, sondern die Lehre von der freien Gnade in Christo, und sich der Irrthümer in dieser Lehre halben zu trennen, hatten die Reformatoren volles Recht.

5, 1—11, 1., der dritte von 11, 2—14, 40., der vierte von 15, 1—16, 24. reicht.

Im ersten Theile, der sich über die Stellung der Korinthier im Allgemeinen verbreitet, erwähnt der Apostel zunächst der Veranlassung seines Schreibens, der Spaltung der Gemeine in mancherlei Partheien, und warnt vor dem Werthschätzen der Weisheit dieser Welt, indem alle wahre Weisheit in dem Kreuze Christi ruhe (1, 1—31.). Sodann hebt Paulus hervor, wie er nur den Gekreuzigten ihnen gepredigt habe, als die Quelle der vollkommenen Weisheit, wie aber der natürliche Mensch die Herrlichkeit in ihm nicht zu erkennen vermöge, sondern nur der geistliche Mensch (2, 1—16.). Daß dieser geistliche Mensch in ihnen so wenig entwickelt sey, wäre eben der Grund ihrer Verirrungen; statt an Christus selbst, hätten sie sich an die menschlichen Organe angeschlossen, deren Christus sich für die Predigt bedient habe und so seyen sie in Gefahr, auf den gelegten ewigen Grund Vergängliches zu bauen (3, 1—23.). Er selbst aber (der Apostel) sey seines apostolischen Berufes so entschieden gewiß, daß menschliche Beurtheilungen keinen Eindruck auf ihn machten. Die mannigfachen Leiden, welche er zu tragen habe, sprächen nicht gegen ihn, sondern für ihn, denn sie seyen das Mittel seiner Vollendung; daher beschwört Paulus die korinthischen Christen, sich nicht auf ein anderes Evangelium abführen zu lassen, als welches er, ihr Vater in Christo, ihnen gepredigt habe (4, 1—21.).

Im zweiten Theile (5, 1—11, 1.), der sich mit Privatverhältnissen Einzelner beschäftigt, ermahnt Paulus zuvörderst die Korinthier, jenen Blutschänder aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen, und bestimmt zugleich näher den Befehl, welchen sein verloren gegangener Brief enthielt, mit Ausschweifenden keinen Umgang zu haben, dahin, daß er dies nicht von der Welt überhaupt, sondern nur von solchen verstanden wissen wolle, die sich für Gläubige ausgäben (5, 1—13.). Sodann giebt Paulus Rathschläge für das Verhältniß der Gläubigen zu den heidnischen Obrigkeiten. Er findet es durchaus unangemessen, daß Gläubige vor denselben ihre Streitsachen entscheiden lassen; kehrt aber bald wieder zu den geschlechtlichen Verhältnissen zurück, und stellt die Heiligung des Leibes als eines Tempels des heiligen Geistes, als Aufgabe des Christen hin (6, 1—20.). Die mannigfachen Be-

ziehungen im ehelichen und ehelosen Stande werden hierauf ausführlich in Erwägung gezogen (7, 1—40.), und endlich noch über den Begriff der christlichen Freiheit mit besonderer Beziehung auf den Genuß von Götzenopferfleisch Vorschriften ertheilt. Seinen eigenen Wandel stellt Paulus den Korinthiern als Beispiel der nöthigen Selbstbeschränkung im Gebrauche der Freiheit auf, und zeigt die traurigen Folgen des Mißbrauchs derselben an der Geschichte der Israeliten in der Wüste (8, 1—11, 1.).

Im dritten Theile (11, 2—14, 40.), der es mit den öffentlichen Verhältnissen der Christen, d. h. mit dem Leben in den Versammlungen, zu thun hat, giebt der Apostel zunächst über die Art und Weise des Auftretens von Männern und Frauen in den Versammlungen Vorschriften (11, 1—16.), besonders aber über die Feier des heil. Abendmahles, welche die Korinthier nicht mit der gebührenden Würde begangen hatten (11, 17—34.). Hiernach beschäftigt ihn die Sprachengabe und ihr Verhältniß zu den Charismaten überhaupt, welche in der korinthischen Kirche in den verschiedensten Formen sich offenbart zu haben scheinen, aber oft in unzweckmäßiger Weise in Anwendung gebracht wurden. Paulus stellt als Grundregel auf, daß alle diese Gaben, wie sie aus dem Einen Geiste stammten, auch zu dem Einen großen Zwecke, der Erbauung der Gesammtheit, angewendet werden müßten (12, 1—31.). Dies lehre die Liebe, die mehr sey, als alle Gaben, und ohne deren Besitz keine Gabe einen Werth habe; ihre Natur beschreibt Paulus aus lebendiger Erfahrung in begeisterter Rede, und stellt sie nebst dem Glauben und der Hoffnung als die drei christlichen Cardinaltugenden hin (13, 1—13.). Schließlich entwickelt Paulus das Verhältniß der beiden in Korinth besonders zur Sprache kommenden Charismata, des Zungenredens und der Weissagung, ausführlich, und zeigt, wie die erstere Gabe ihrer Natur nach eine sehr behutsame Anwendung fordere, während die andere in ihrer Beschaffenheit selbst eine Hinderung des Mißbrauchs trage (14, 1—40.).

Im vierten Theile (15, 1—16, 24.) behandelt der Apostel schließlich die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, welche die Christianer nach ihrer spiritualistischen Richtung sich nicht hatten aneignen können (15, 12.). Er beweist die Realität der leiblichen Auferstehung und zeigt ihren nahen Zusammenhang mit dem We-

sen des christlichen Glaubens (15, 1—58.). Zum Beschluß endlich bittet Paulus noch für die armen Christen in Jerusalem beizusteuern, und schließt mit einigen Privatmittheilungen und Segenswünschen den Brief (16, 1—24.).

Hiernach sind es zwar sehr verschiedenartige Punkte, welche der Apostel in seinem Schreiben abhandelt, sie werden aber doch sämmtlich zusammengehalten durch die Polemik gegen die Petriner und besonders gegen die Christianer, welche durch ihre Hinneigung zu falscher Freiheit und spiritualistischer Gnosis der Kirche eine gefährliche Krisis bereiteten.

Der zweite Brief an die Korinthier zerfällt uns in drei Theile, von denen der erste von 1, 1—3, 18., der zweite von 4, 1—9, 15., der dritte von 10, 1—13, 13. reicht.

Im ersten Theile spricht Paulus zunächst von dem Troste, den er in seinen Leiden erfahren, und führt denselben auf die Kraft der Fürbitte der korinthischen Christen zurück (1, 1—24.); sodann äußert er sich rücksichtlich des excommunicirten Blutschänders dahin, daß derselbe genugsam gestraft sey, und wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden könne (2, 1—17.). Endlich kommt er auf seine persönliche Stellung zu den Korinthiern und wird dadurch auf die Differenz des Amtes unter dem alten und unter dem neuen Bunde geleitet, wobei er denn die Herrlichkeit des letztern ins Licht stellt (3, 1—18.).

Im zweiten Theile (4, 1—9, 15.) beschreibt der Apostel sein Leben und Wirken als Diener des Amts, das die Versöhnung predigt (4, 1—18.), und hebt als Trost in allen Trübsalen und Gefahren, welche dieses Amt in seinem Gefolge hat, das Bewußtseyn hervor, daß eine Auferstehung des Leibes, vielleicht sogar eine Überkleidung, den Gläubigen bevorsteht (5, 1—21.). In diesem Bewußtseyn der größesten bevorstehenden Herrlichkeit, die über alle irdische Trübsal tröstet, fordert denn der Apostel seine Leser auf, der Welt und ihrer Lust völlig abzusagen und sich dem Herrn ganz und gar zu weihen (6, 1—7, 1.). Dazu hofft er sie vorbereitet zu haben durch seinen ernsten Brief, wegen dessen Erfolges an ihnen er sich beunruhigt hatte, über den er aber durch Titus getröstet worden war (7, 2—16.). Hierauf folgt eine ausführliche Ermahnung zur Beisteuer zu der für die armen Christen in Jerusalem zu sammelnden Collecte (8, 1—9, 15.).

Im dritten Theile endlich (10, 1—13, 13.) wendet sich Paulus zunächst gegen die falschen Lehrer, namentlich unter den Christianern, und vertheidigt sich gegen ihre Angriffe (10, 1—18.). Sodann hebt er seine Leiden und Kämpfe hervor, um zum Bewußtseyn zu bringen, daß er mehr und größeres für Gottes Sache gethan habe, als jene anmaßenden, aber betrüglichen Arbeiter, die sich zu Christi Aposteln verstellen, ohne es zu seyn (11, 1—33.). Ja, an die besondern Gnadenbeweisungen erinnert er, die Gott ihm habe zu Theil werden lassen, zum Beweise, daß er in Gnaden stehe; doch setzt er hinzu, rühme er sich lieber seiner Schwachheit, denn in derselben werde er sich seiner Stärke im Herrn erst recht bewußt. Demnach könne er sich den hohen Aposteln mit Fug und Recht gleich stellen und erwarte von den Korinthiern, daß sie seine apostolische Autorität anerkennen würden (12, 1—21.). Eine Ermahnung zur Buße, zur Liebe und zum Frieden beschließt endlich den zweiten Brief an die Korinthier (13, 1—13.).

§. 5. Literatur.

Die Briefe an die Korinthier sind natürlich in allen schon früher genannten allgemeinen Werken über das ganze Neue Testament, sowie in den Erklärungen sämmtlicher Paulinischer Briefe enthalten; allein der speciellen Bearbeitungen eben dieser Briefe sind weit wenigere, als z. B. über die Briefe an die Römer und Galater existiren, und diejenigen, welche vorhanden sind, lassen sowie die Erklärungen unserer Briefe in den allgemeinern Werken, sehr viel zu wünschen übrig. Das günstige Zeitalter für die Erklärung der Briefe an die Korinthier (wie für die katholischen Briefe) dürfte sich erst später eröffnen.

Über beide Briefe an die Korinthier haben wir Commentare von Mosheim (Flensburg 1741 und 1762. 2 B. 4.), Baumgarten (Halle 1761. 4.), Semler (Halle 1770 und 1776. 2 B. 8.), Moldenhawer (Hamburg 1771. 8.), Schulz (Halle 1784. 2 Th. 8.), Morus (Leipzig 1794. 8.), Flatt (Tübingen 1827.), Billroth (Leipzig 1833.), Rückert (Leipzig 1836. 37.) und Jäger (Tübingen 1838.).

Den ersten Brief allein bearbeiteten Sahl (Kopenhagen 1779.), Fr. Aug. Wilh. Krause (Frankfurt 1792. 8.), Hei-

benreich (Marburg 1825 und 1828. 2 B. 8.), Pott (in dem Koppe'schen Neuen Testament, Göttingen 1826. Es erschien aber bis jetzt nur die erste Hälfte, Cap. 1—10. enthaltend).

Den zweiten Brief an die Korinthier allein erklärten Leun (Lemgo 1804.), und Emmerling (Leipzig 1823.) Abhandlungen über einzelne Abschnitte des zweiten Briefes schrieben Gabler (Göttingen 1782, über Cap. 9—13.), J. F. Krause (in seinen opusc. acad., Königsberg 1818.), Royaards (Utrecht 1818.), Fritzsche (Leipzig 1824.).

Erklärung
des ersten Briefes an die Korinthier.

I.

Erster Theil.

(1, 1—4, 21.)

---

§. 1. Die Menschenweisheit.

(1, 1—31.)

Nach dem Gruße (1—3.) erwähnt der Apostel sogleich der Veranlassung seines Schreibens, nemlich der Spaltungen in Korinth. Als den Grund derselben bezeichnet er die eigene weltliche Weisheit, warnt vor derselben aufs Nachdrücklichste, und stellt die wahre Gottesweisheit, den gekreuzigten Christus, den er gepredigt habe, seinen Lesern dagegen zum Muster auf (4—31.).

Paulus eröffnet den ersten Brief an die Korinthier, wie gewöhnlich, mit einem Gruß und Segenswunsch (1—3.). Vergleichen wir aber diesen Gruß mit dem, welcher an der Spitze des Römerbriefes steht, so erscheint dieser weit kürzer und unausgeführter. Bloß im zweiten Verse hat der Apostel sich bei der Nennung seiner Leser noch einige Zusätze erlaubt, die aber in dem Gruße des zweiten Briefes an die Korinthier, sowie in den meisten der kleinern Briefe Pauli, auch fehlen. Gewiß irrt man nicht, wenn man in dem διὰ θελήματος Θεοῦ, mit Theophylakt eine, wenn auch nur leise (vergl. die stärkern Ausdrücke Galat. 1, 1.) Hindeutung auf die Bekämpfung seiner apostolischen Auctorität findet. Das Epitheton κλητός scheint übrigens hier unächt zu seyn, da es bei ADE fehlt und seine Auslassung schwerer zu erklären ist, als das Hinzufügen desselben. Jedenfalls darf

nicht mit Heidenreich κλητός unmittelbar an διὰ θελήματος Θεοῦ angeschlossen werden; wäre diese Verbindung beabsichtigt, so würde κλητός vor diese Worte und nach Χριστοῦ gesetzt seyn. Der Ausdruck κλητός hat hier übrigens, nicht wie V. 2., die eigenthümliche dogmatische Bedeutung, der zufolge die Christen als solche Berufene, zum Eintritt ins Reich Gottes Eingeladene heißen, vielmehr steht es den aus eigenem Belieben als Apostel Auftretenden entgegen (2 Kor. 11, 13.). Zwar scheint schon im Begriffe des Apostels zu liegen, daß er von Jemanden ausgesendet und somit zu dieser Aussendung berufen werde; aber Paulus denkt sich ohne Zweifel, daß Menschen sich auch selbst aussenden können, wie das A. T. von Propheten in eigenem Geiste spricht (Ezech. 13, 1 ff.), die noch von den eigentlich bösen Propheten, aus denen der Geist der Finsterniß redet, unterschieden werden müssen. — Sosthenes, den der Apostel neben sich im Gruße nennt, ist wahrscheinlich der Schreiber des Briefes, dem Paulus dictirte. Man hält ihn mit dem Ap. Gesch. 18, 17. genannten Synagogen-Vorsteher identisch, der sich dann später bekehrt haben müßte; da sich indeß gar keine weitern Spuren dieses Mannes finden, läßt sich über die Identität der Personen nichts Sicheres ausmachen. — Bei V. 2. ergänzt man am besten χαίρειν λέγουσι, dann braucht man nicht mit Billroth V. 3. ein Anakoluth in dem χάρις und εἰρήνη anzunehmen, als wenn der Accusativ gesetzt seyn müßte. Alle Grüße des Apostels sind so eingerichtet, daß der Segenswunsch für sich zu fassen ist, mit ergänztem ἔστω. Die Gemeine Gottes *) in Korinth (d. h. die Gotte angehört, die

*) Sehr treffend bemerkt zu d. St. Calvin: mirum forsan videri queat, cur eam hominum multitudinem vocet ecclesiam Dei, in qua tot morbi invaluerant, ut satan illis potius regnum occuparet, quam Deus. Respondeo, utcunque multa vitia obrepsissent, et variae corruptelae tam doctrinae quam morum, exstitisse tamen adhuc quaedam verae ecclesiae signa. Locus diligenter observandus, ne requiramus in hoc mundo ecclesiam omni ruga et macula carentem, aut protinus abdicemus hoc titulo quemvis coetum, in quo non omnia votis nostris respondeant. Est enim haec periculosa tentatio, nullam ecclesiam putare, ubi non appareat perfecta puritas. Nam quicunque hac occupatus fuerit, necesse tandem erit, ut, discessione ab aliis omnibus facta, solus sibi sanctus videatur in mundo, aut peculiarem

er sich erworben hat, Ap. Gesch. 20, 28.) bezeichnet Paulus wieder als ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ, als κλητοὶ ἅγιοι, worüber zu Röm. 1, 7. das Nöthige bemerkt ist. Nur könnte es scheinen, als wäre die Zusammenstellung von ἡγιασμένοι und ἅγιοι tautologisch*); allein der zweite Ausdruck ist zunächst concrete Apposition zu dem abstracten ἐκκλησία Θεοῦ, und ist dann so an das Folgende anzuschließen, daß der Begriff der Heiligung noch einmal aufgenommen wird, um ihn auf die Gläubigen überhaupt mit auszudehnen. Man kann daher die Worte so übersetzen: „Den in Christo, d. h. in der Lebensgemeinschaft mit ihm, Geheiligten, welche wie alle, die den Namen des Herrn anrufen, berufene Heilige sind," d. i. nach dem Sinne des Apostels seyn sollen, denn die folgende Bemerkung soll eben, wie gleich gezeigt werden wird, eine Ermahnung involviren an die Korinthier, ihren Beruf auch thatsächlich darzustellen. Ganz eigenthümlich ist aber unserm Briefanfange der Zusatz σὺν πᾶσι κ. τ. λ. Zunächst ist klar, daß die Worte nicht so zu verstehen sind, als schriebe Paulus erstlich an die Christen in Korinth, und zweitens auch an die in der übrigen Welt; der ganze Inhalt des Briefes hält sich ja ganz speciell an die korinthische Gemeine**). Der Zusatz soll nur durch das wieder aufgenommene κλητοῖς ἁγίοις und dessen Verbindung mit dem σὺν πᾶσι den Charakter der Heiligkeit als einen allgemeinen christlichen darstellen, und die Berufung dazu als eine gemeinsame

---

sectam cum paucis hypocritis instituat. Quid ergo causae habuit Paulus, cur ecclesiam Dei Corinthi agnosceret? nempe quia evangelii doctrinam, baptismum, coenam Domini, quibus symbolis censeri debet ecclesia, apud eos cernebat. Wichtige Worte, die unsere Zeit sehr zu beherzigen Ursache hat.

*) Lücke (Gött. Pfingstprogramm vom J. 1837.) will ἡγιασμένοις als Glossem entfernt wissen, was indeß eine zu gewaltsame Auskunft seyn dürfte.

**) Billroth meint zwar, man könne die Worte mit dem ganzen Gruße verbinden und übersetzen: euch und allen Gläubigen Gnade und Friede, ohne anzunehmen, daß der Brief an Alle geschrieben sey; allein diese Annahme scheint mir unstatthaft, der Gruß eines Briefes kann nur an diejenigen gerichtet werden, an die er geschrieben ist. Am besten schließt man die Worte von κλητοῖς ἁγίοις — αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν in Klammern ein, ähnlich wie bei den Zusätzen im Gruße des Römerbriefes.

schildern. Das ἐπικαλεῖσθαι ὄνομα = קָרָא בְּשֵׁם ist aber ganz allgemeine Bezeichnung des Glaubenslebens, wovon die Anrufung Gottes der nothwendige Ausdruck ist*). Es fragt sich daher nur, was veranlaßte den Apostel, dies gerade hier hervorzuheben? Ohne Zweifel beabsichtigte er, die Einheit der Kirche auf der ganzen Erde den Korinthiern zum Bewußtseyn zu bringen, um sie dadurch zur Buße über die Spaltungen in ihrer Mitte zu bewegen; zu dem Ende erinnert er sie daran, daß sie, wie alle Gläubigen, berufen seyen, eine heilige Gemeinschaft darzustellen, und nicht eine durch Secten zerrissene Kirche. (Über den Gebrauch von ὄνομα vergl. man im Comm. Th. I. zu Mt. 18, 21. 22. Th. II. zu Joh. 14, 11—14. — Die Stelle Jak. 2, 7., ὄνομα ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς, ist nicht mit dieser in Parallele zu bringen. Dort ist auf den Namen der Christen angespielt.) Einer besondern Betrachtung bedürfen noch die Worte: ἐν παντὶ τόπῳ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν. Das ἐν παντὶ τόπῳ giebt nur den Begriff der Allgemeinheit mit Beziehung auf den Raum an, wie das σὺν πᾶσι in Beziehung auf die Zahl. Wie ist aber αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν zu fassen? Eichhorn und andere Gelehrte nahmen τόπος in der Bedeutung „Versammlungsort" und meinten, die Spaltung in Korinth sey schon so weit gegangen, daß sich die Glieder der verschiedenen Partheien in verschiedenen Localitäten versammelt hätten. Das αὐτῶν solle nun auf die Widersacher, ἡμῶν auf die Anhänger Pauli gehen. (Vergl. Eichhorn's Einl. Th. III. S. 110 ff.) Hug wollte τόπος nach dem hebr. מָקוֹם in der Bedeutung „Parthei" nehmen **) und bezog die Stelle gleichfalls auf die Spaltungen in Korinth. (Vergl. Hug's Einl. Th. II. S. 245.). Offenbar ist aber diese Beziehung höchst unnatürlich und gezwungen; ohne Zweifel soll das αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν nur

*) Die Annahme Mosheim's, daß in V. 2. drei verschiedene Classen von korinthischen Christen bezeichnet seyn sollen; nemlich in dem Ausdruck ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ die alten bewährten Christen, in κλητοὶ ἅγιοι die neu getauften, in den ἐπικαλουμένοις endlich die, welche den Schein hatten, ohne es zu seyn; darf nur gekannt seyn, ohne einer besondern Widerlegung zu bedürfen.

**) Dieser Gebrauch von מָקוֹם ist überdies höchst zweifelhaft, mindestens kennt ihn Buxtorf (vergl. sein Lex. rabb. p. 2000.) nicht.

die Christen in der Nähe des Apostels und die weiter entfernten bezeichnen, um die Allgemeinheit noch schärfer hervorzuheben, so daß es gleich *πάντοτε* oder *ἐν πάσῃ τῇ γῇ* oder *οἰκουμένῃ* steht. So richtig Billroth nach Theophylakt. Böttger (Beitr. 3. Abth. S. 27 f.) erinnert an Ortschaften in der Nähe von Korinth und Ephesus, wohin sich das Christenthum schon verbreitet hatte von den Hauptstädten aus. Nur darüber könnte man noch ungewiß seyn, ob die Worte *αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν* besser an *τόπῳ*, oder an *κυρίου ἡμῶν* angeschlossen werden. Grammatisch wäre ihre Anknüpfung an *τόπῳ* leichter, allein für den Gedanken ist angemessener, sie an *κυρίου ἡμῶν* anzuschließen *). Denn die örtliche Beziehung kommt im Verhältniß des Gläubigen weniger in Betracht, aber sehr die Identität desselben Erlösers für alle Christen; der Sinn wäre nemlich dann dieser: „sammt allen, die den Namen unsers Herrn Jesu Christi irgendwo anrufen, der ihr, wie unser Herr ist." — In dem Segenswunsche erhält die Erwähnung der *εἰρήνη* durch die Spaltungen in Korinth eine besondere Wichtigkeit. Auffallend scheint aber, daß Paulus auch die *χάρις* ihnen anwünscht, da gleich V. 4. gesagt ist, sie seyen bereits reich an Gnade. Allein es ist mit dem Besitze der Gnade, wie mit dem der Liebe, je mehr man von ihr besitzt, desto mehr kann man empfangen. Überdies läßt sich die Gnade nicht, wie ein irdisches Gut, unveränderlich festhalten; wer nicht in der Gnade wächst, verliert das wieder, was er hat. Daher kann man auf allen Standpunkten die Gnade Gottes anwünschen.

4—6. Der Apostel beginnt nicht etwa (wie Galat. 1, 6.) sogleich mit einer Rüge der korinthischen Christen, sondern er beginnt mit einer herzlichen Danksagung gegen Gott für alle die Gnade, welche ihnen geworden sey, und spricht die zuversichtliche Hoffnung ihrer endlichen Vollendung auf den Tag des Herrn aus. Durch diese Wendung appellirt er gleichsam an das bessere Selbst aller korinthischen Christen, und bringt ihnen so durch den Gegensatz (von 1, 10 ff. an) ihre Sünde zum Bewußtseyn. Vergleicht man ferner die Anfänge anderer Briefe, namentlich des an die Philipper, Kolosser und des ersten Briefes an die Thessalonicher, wo die Gemeinschaft am Evangelium, der Glaube und

*) So entscheidet sich auch Lücke im angeführten Programm.

die Liebe gepriesen wird, so scheint hier in dem Hervorheben der Erkenntniß*) eine leise Andeutung enthalten zu seyn, daß das Streben einiger, nemlich der Christianer, nach immer neuer Erkenntniß zu mäßigen seyn dürfte, da Gott ihnen die Quelle wahrer Erkenntniß schon vollständig eröffnet habe. Dazu paßt V. 5. der Aoriſt ἐπλουτίσθητε und V. 6. das ὥστε μὴ ὑστερεῖσθαι besonders gut. (V. 4. sagt Paulus Θεῷ μου, wie Phil. 1, 3., mit Beziehung auf das innige Gebetsverhältniß, in dem der Apostel mit Gott zu stehen sich bewußt ist. — Πάντοτε vergl. Röm. 1, 9. — Der Dank bezieht sich nicht auf die Gnade Gottes an sich, sondern auf den Umstand, daß sie eben auch den Korinthiern geschenkt ist. Das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ könnte mit χάριτι τοῦ Θεοῦ verbunden werden, dann wäre die Gnade Gottes als die im Erlösungswerke sich offenbarende bestimmter bezeichnet; nach der Stellung der Worte aber muß es mit δοθείσῃ ὑμῖν in Zusammenhang gebracht worden, sodaß Christus selbst als der in der Predigt ihnen gegebene erscheint, und in ihm die Gnade Gottes. Das ἐν ist nicht etwa in der Bedeutung „durch" zu fassen, vielmehr ist Christus als erfüllt mit der Gnade zu denken, und dieselbe ausschüttend über die Menschen. — V. 5. wird das allgemeine ἐν παντί durch λόγῳ und γνώσει näher bestimmt. Beide bezeichnen die göttliche Wahrheit, aber λόγος objectiv als Gegenstand der Predigt, γνῶσις subjectiv als Verständniß der Predigt. Das bei beiden Ausdrücken gesetzte πᾶς läßt sie in größter Allgemeinheit und Unbestimmtheit auffassen, denn Gegenstand und Verständniß der Predigt lassen sich in verschiedenen Graden der Ausführlichkeit und der Entwicklung denken. — V. 6. spricht nur den beiläufigen Gedanken aus, daß das Evangelium in Korinth nicht bloß vorübergehend, sondern bleibend gegründet sey, was nur durch göttliche Kraft geschehen konnte, und somit Zeugniß ablegt von der unter den Korinthiern waltenden Gnade, aber auch von der willigen Aufnahme der Gnade von ihrer Seite. Der Ausdruck μαρτύριον Χριστοῦ bezeichnet die Predigt von Christo, insofern sie von ihm Zeugniß giebt. Die Lesart κήρυγμα ist als Erklärung ganz richtig, wiewohl als Lesart verwerflich. Vergl. 1 Kor. 2, 1. 2 Thess. 1, 10. 2 Tim. 1, 8. Auch die

*) Über das Verhältniß der γνῶσις zur σοφία vergl. das Nähere zu 2, 6 ff.

Form μαρτυρία kommt so vor, vergl. Offenb. 12, 11. — Καθώς ist hier, wie Ap. Gesch. 7, 17., in der Bedeutung siquidem, cum, „wie denn ja, da ja," zu fassen.)

7—9. Als eine Folge des Besitzes der göttlichen Gnade im Allgemeinen wird im Folgenden die Erscheinung der Charismata in der korinthischen Gemeine aufgefaßt. Das ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι weist auf die Mannigfaltigkeit der außerordentlichen Gnadengaben hin, welche sich eben in Korinth offenbarten. (Vergl. zu 1 Kor. Cap. 12 u. 14.) In der apostolischen Zeit mogte ein reges geistiges Leben immer diese Gaben, als seine Blüthen, zur Begleitung haben (weshalb man χάρισμα hier nicht bloß von den nicht wunderbaren Wirkungen des Geistes verstehen darf), an und für sich gehören die Charismata nicht zu den nothwendigen Erscheinungen in der Kirche. Aus welchem Grunde aber verbindet Paulus mit den Gaben zugleich die Erwartung der Zukunft des Herrn? (Vergl. über die ἀποκάλυψις κυρίου die Bemerkungen zu Mt. 24, 1.) Zuvörderst ist die Erwartung der Zukunft Christi auch eine Glaubensfrucht, ein Zeugniß des innern geistigen Lebens; denn das ἀπεκδέχεσθαι (vergl. zu Röm. 8, 19.) ist kein trockenes, historisches Fürwahrhalten des Factums der einstigen Wiederkunft des Herrn, sondern der Ausdruck der Sehnsucht darnach, die ohne Liebe und Glauben und Hoffnung (1 Kor. 13, 13.) nicht denkbar ist. Sodann aber enthält die Erwähnung der ἀποκάλυψις κυρίου wohl eine leise Hindeutung auf die Irrthümer der Christusparthei. Da diese die Auferstehung überhaupt nur geistig auffaßte, konnte sie auch Christi Auferstehung und somit auch seine reale Wiederkunft sich nicht aneignen. Mogten nun die Christianer wirklich Zweifel auch hieran geäußert haben, oder durch eine Inconsequenz noch die Lehre von der Wiederkunft festhalten, nachdem sie den Grund derselben hatten fallen lassen, immer konnte der Apostel durch die Verbindung dieser Hoffnung mit dem Glaubensleben der Korinthier überhaupt ihr Bewußtseyn über die Wichtigkeit dieses Punktes zu wecken beabsichtigen. Um so mehr, da V. 8. die ἡμέρα κυρίου, der Tag des Gerichts, als die Entscheidungszeit hervorgehoben wird, als das Ende aller Entwicklung (ἕως τέλους), für den daher sich unanstößig bewahrt zu haben dringendes Bedürfniß sey. (Richtig bemerkt Billroth, daß ὅς nicht auf das unmittelbar vorhergehende

Χριστός, sondern auf *Θεός* V. 4. bezogen werden muß, denn sonst hätte der Apostel nicht wohl *ἐν τῇ ἡμέρᾳ κυρίου*, sondern nur *αὐτοῦ* schreiben können. — Dazu paßt auch die Parallele, welche *βεβαιώσει* mit *ἐβεβαιώθη* V. 6. bildet, bei welchem letztern Ausdruck auch *Θεός* zu ergänzen ist. Gleichsam zur Vergeltung bewährt sich Gott da wieder treu im Erhalten und Befestigen des Glaubens [V. 9.], wo der Mensch zuerst den Wirkungen der Gnade nicht widerstrebte. *Βεβαιόω* findet sich noch in derselben Bedeutung 2 Kor. 1, 21. Kol. 2, 7. Eben so wird *στηρίζω* gebraucht Röm. 1, 11. 16, 25. 1 Petr. 5, 10. 2 Petr. 1, 12. Allem Pelagianismus feind führt der Apostel nicht bloß die anfangende, sondern auch die fortführende und vollendende Thätigkeit im Werke der Erneuerung des Menschen allein auf Gott zurück. Der Mensch hat nur die negative Thätigkeit des Nichtwiderstrebens gegen die Gnade. [Vergl. zu Röm. 9, 1.] — *Πιστὸς ὁ Θεός* findet sich 1 Kor. 10, 13. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3. Die *κλῆσις* Gottes wird als ein Versprechen von seiner Seite gegen den Menschen aufgefaßt, das Gott nach seiner Wahrhaftigkeit hält, wenn auch der Mensch für eine Zeit untreu wird [2 Tim. 2, 13.]. Diese Untreue setzt Paulus stillschweigend bei manchen der Korinthier voraus. Im Gedanken an dieselbe, und die dadurch möglich gewordenen Spaltungen in Korinth, erwähnt er auch der *κοινωνία*. Wo die Geistes- und Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser wahrhaft festgehalten wird, da ist auch Einheit mit den Brüdern, als seinen Gliedern; wo aber unwesentliche Momente gleichsam vergöttert werden, da ist die Spaltung nothwendige Folge.)

10. Nach diesen leisen Andeutungen geht denn der Apostel zur offenen Erwähnung der vorhandenen Spaltungen hinüber, die Anwendung der Gedanken den Lesern selbst überlassend. Bei dem Namen, d. i. bei der Person und dem Wesen dessen, mit dem nach V. 9. alle Gläubigen nach der Tendenz ihrer Berufung Gemeinschaft haben sollen, weil er die Quelle ihres Lebens ist, beschwört nun der Apostel die Korinthier zur Einheit und zur Vermeidung der Spaltungen. Das *αὐτὸ λέγειν* ist nicht von Einförmigkeit, von absoluter Einerleiheit der Rede zu verstehen, sondern vom einigen Bekenntniß des Wesentlichen in Lehre und Leben; es soll der Ausdruck des *κατηρτισμένος εἶναι ἐν τῷ αὐτῷ*

νοῒ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ seyn. Der νοῦς nemlich bezeichnet eben die theoretische, γνώμη die praktische Seite des christlichen Lebens, wie schon Billroth ganz richtig bemerkt. (Die Unterscheidung der spätern Zeit zwischen σχίσμα und αἵρεσις, als praktischer und theoretischer Verirrung, ist dem N. T. noch fremd. Beide Ausdrücke werden mit ἔρις V. 11. gleichbedeutend gebraucht. — Das τὸ αὐτὸ λέγειν ist die Wirkung des τὸ αὐτὸ φρονεῖν, vergl. Phil. 2, 2.; es bezeichnet die Gleichförmigkeit der Rede zusammen mit der Einheit der Gesinnung. — Καταρτίζω, einrichten [Mt. 4, 21. von Netzen], dann vollenden, seiner Idee nahe bringen. Daher κατηρτισμένοι = τέλειοι. Natürlich ist hier nicht von der Vollkommenheit an sich, sondern nur von der Vollkommenheit in der Einigkeit die Rede, die auch bei geringer Entwicklung statt finden kann, indem sie nur demüthige Herzen voraussetzt.)

11. 12. Zu dieser Erinnerung, fährt Paulus fort, habe ich leider Grund, denn ich höre, daß wirklich Spaltungen unter euch bestehen. Als die Quelle seiner Nachrichten nennt er hier οἱ Χλόης. Diese Chloe ist nicht weiter bekannt, wahrscheinlich war sie eine korinthische Matrone, deren Sclaven vielleicht bloß zur Gemeine gehörten, wie das oft in der apostolischen Kirche vorkommen mogte, daß Sclaven ohne ihre Herrschaft Christen wurden. Doch gestattet der Ausdruck, auch an Verwandte zu denken. Bei allem Mangel näherer Nachrichten kann darüber nichts entschieden werden. Hierauf nennt denn Paulus die vier Partheien, von deren Charakter in der Einleitung (§. 1.) gehandelt ward. Man könnte aber fragen, ob hier denn wirklich vier Partheien genannt werden, und nicht vielmehr nur drei, in den Worten ἐγὼ δὲ Χριστοῦ könnte Paulus die wahre Stellung den falschen entgegengestellt haben, so daß der Sinn der Worte dieser wäre: „ihr sagt zwar allesammt, ich bin Pauli, Apollo's, Petri, ich aber sage: ich bin Christi, das solltet ihr alle auch sagen!" Die Stelle 3, 22. scheint für diese Annahme zu sprechen; da werden nur drei Partheien genannt und alle als Christi bezeichnet. Verhielte es sich so, dann wären freilich alle Untersuchungen über die Christianer überflüssig; allein eine solche Erklärung der Stelle erscheint unstatthaft, weil das Vierte ἐγὼ δὲ den drei ersten ganz parallel gestellt ist; sollte dieses einen Gegensatz bilden gegen die

drei andern, so würde Paulus geschrieben haben: *αὐτὸς ἐγὼ* oder *ἐγὼ δὲ Παῦλος*. Sodann aber zeigt 2 Kor. 10, 7. deutlich, daß es wirklich eine Christusparthei in Korinth gab. (Die Formel *λέγω δὲ τοῦτο* ist zu fassen: ich meine, ich deute hin auf den Umstand, daß. — *Ἕκαστος ὑμῶν* ist nicht zu pressen, gewiß gab es auch Einzelne, die das Verkehrte einsahen von solcher Menschenanhänglichkeit; indeß die große Masse der korinthischen Gemeine war ohne Zweifel wirklich getheilt. — *Κηφᾶς* ist Petrus Joh. 1, 43., nicht etwa irgend ein unbekannter Mann dieses Namens, wie einige Ausleger haben glauben wollen. Die Conjectur *Κρίσπου* für *Χριστοῦ* darf bloß historisch gekannt seyn, auf Reception kann sie nicht Anspruch machen, da gar keine kritischen Auctoritäten für sie sprechen.)

13—16. Wie ernstlich der Apostel bei der Erwähnung der vier Partheien an eine wirkliche Spaltung denkt, zeigt die folgende Ausführung. Er fragt, ob Christus, das ist die Gemeine, der Leib Christi (1 Kor. 12, 12.), der ein Einiger seyn muß, zertheilt sey, und sie so ein Recht hätten, sich in Partheien zu spalten. Lachmann hat neuerdings wieder den Satz weniger angemessen nicht als Frage, sondern als Erklärung Pauli fassen wollen: „so ist denn Christus durch euch zertheilt!" Dazu passen nemlich die folgenden Fragen nicht wohl. Zunächst spricht der Apostel nur von sich selbst, und freut sich, auch nicht die geringste Veranlassung von seiner Seite zu solchen Spaltungen gegeben zu haben. In der ersten Frage liegt absichtlich etwas Widersprechendes, um den Korinthiern die Absurdität solcher Anhänglichkeit an Menschen zum Bewußtseyn zu bringen, und sie auf den Gekreuzigten als alleinigen Grund ihres Heils zu verweisen. Die zweite Frage geht auf ein, freilich nur durch grobes Mißverständniß, doch an sich mögliches Moment. Unverständige konnten sich denken, daß sie durch die Taufe in ein besonderes Verhältniß mit dem gesetzt wären, der die Taufe vollzog. (Vergl. über die Formel *βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομά τινος* die Bemerkungen zu Mt. 28, 19. Man vergl. auch zu 1 Kor. 10, 2.) Die Art, wie Paulus dies beseitigt, hat aber etwas Auffallendes. Man sollte denken, er hätte diese Vorstellung aus dem Wesen der Taufe widerlegt, statt dessen beruft er sich auf den nebensächlichen Umstand, daß er in Korinth sehr wenige Personen getauft habe. (Das Nähere darüber zu V. 17.)

Er nennt zuerst bloß Krispus (Ap. Gesch. 18, 8., den ehemaligen Archisynagogos in Korinth) und Gajus (Röm. 16, 23., in dessen Hause Paulus wohnte). Nachher fällt ihm Stephanas noch bei, der 1 Kor. 16, 15. 17. genannt ist, als Mitglied der nach Ephesus geschickten Deputation, und um ganz genau zu berichten, nennt er denn auch ihn noch. (V. 15. findet sich für ἐβάπτισα bald ἐβαπτίσθην, bald ἐβαπτίσθητε, auch ἐβαπτίσθη. Semler wollte daher, Paulus habe gar kein Verbum gesetzt, sondern bloß geschrieben: ὅτι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα. Richtiger nahm Pott an, daß die Abschreiber wegen des sich so oft wiederholenden ἐβάπτισα die Änderungen vorgenommen haben mögten. Das ἵνα scheint hier auf den ersten Blick rein von dem Erfolge zu stehen, „so daß nun niemand sagen kann;" denn daß Paulus mit der Absicht so wenige getauft habe, damit nicht gesagt werden könne, er taufe auf seinen Namen, ist höchst unwahrscheinlich. Allein in dem ganzen Zusammenhange, namentlich in dem εὐχαριστῶ liegt der Gedanke: ich freue mich, daß ich so gehandelt habe, damit nun Niemand sagen kann u. s. w. V. 16. ist der Ausdruck ἐβάπτισα δὲ καὶ τὸν Στεφανᾶ οἶκον nicht so zu verstehen, als sey die Familie des Stephanas ohne ihn getauft, sondern er mit seiner Familie; ähnlich wie oft in der bekannten Formel οἱ ἀμφί nicht die Parthei ohne das Haupt zu verstehen ist. Für die Kindertaufe ist übrigens, wie schon im Comm. Th. II. zu Ap. Gesch. 16, 17. 18. bemerkt wurde, aus dem Worte οἶκος nichts zu folgern, denn es können die erwachsenen Glieder des Hauses, oder auch die Sclaven, allein gemeint seyn.)

17. Hier giebt Paulus den Grund an, weshalb er (in Korinth, was V. 16. zu ergänzen ist, denn außer dieser Stadt mag er wohl noch mehrere getauft haben, obgleich immer nach Verhältniß der durch ihn Bekehrten wenige) nicht taufe, denn er sey von Christus dazu ausgesandt, das Evangelium zu predigen, nicht aber zu taufen. Aber ist denn zwischen beiden ein Gegensatz, hängt beides nicht nothwendig zusammen? Die meisten, und so noch Pott, sagen, der Sinn wäre nur, das Hauptgeschäft des Apostels sey das Predigen, nicht das Taufen. Allein Paulus muß mehr sagen wollen, denn er will ja dadurch sein Verfahren, für gewöhnlich nicht zu taufen, als begründet motiviren. Ohne Zweifel ist hier eine Spur von der Theilung der ver-

schiedenen Thätigkeiten unter den Dienern der alten Kirche zu sehen. Wie Ap. Gesch. 8. zeigt, predigten die Apostel vorzugsweise, und legten den Getauften die Hände auf, zur Mittheilung des heil. Geistes, während die apostolischen Gehülfen die Taufhandlung selbst vollzogen. Allerdings können wir dafür (wie schon im Comm. zu Ap. Gesch. 8. bemerkt ward) keinen nothwendigen innern Grund aufzeigen, denn wer predigt, will bekehren, die Bekehrten aber müssen getauft werden, und die Ausübung dieses Sacraments kann an und für sich nichts Geringeres seyn, als das Predigen. Unter Umständen tauften daher, wie die vorhergehenden Verse beweisen, auch die Apostel. Allein Paulus konnte doch diese Sitte mit Fug und Recht in dem vorliegenden Falle dazu benutzen, um darzuthun, daß er keine Veranlassung zur falschen Anhänglichkeit an seine Person gegeben habe; und was von ihm gilt, gilt auch von Apollo und Petrus. — An die Erwähnung der Predigt des Evangeliums schließt Paulus dann sogleich eine Bemerkung über die Art, wie er das Evangelium vortrage, wodurch er die verderblichste Parthei in Korinth, die Christianer, an der Wurzel ihrer Irrthümer angreift, zugleich aber auch beiläufig die Apolliner straft. Beide glaubten der einfachen Lehre des Evangeliums durch Schmuck der Rede und Unterstützung menschlicher Weisheit nachhelfen zu müssen. Paulus lehrt aber dagegen, daß vielmehr das Kreuz Christi (*σταυρός**) *τοῦ Χριστοῦ* = *λόγος τοῦ σταυροῦ* [V. 18.], d. i. die Lehre von dem Gekreuzigten, die Lehre vom Versöhnungstode Christi als dem Centrum des Evangeliums,) dadurch seine Kraft verliere (*κενωθῇ*, d. i. schaal, leer, wirkungslos werde, vergl. Röm. 4, 14. 2 Kor. 9, 3.). Es fragt sich aber, was jene *σοφία λόγου* eigentlich bedeutet, von der Paulus eine so verderbliche Wirkung ableitet. Man könnte glauben, *λόγος* heiße hier „Vernunft," so daß Paulus vor der Vernunftweisheit, im Gegensatze gegen die Gottesweis-

*) Zunächst steht *σταυρὸς* für den Tod am Kreuze, und dies wieder für den Gekreuzigten (Gal. 5, 11. 6, 12. 14. Phil. 3, 18.). Der Ausdruck ist stärker als das bloße *θάνατος*, weil es das Schmerzliche und Schimpfliche des Todes mit bezeichnet. Hier steht nun aber deutlich das Kreuz für die Lehre vom Kreuz, denn durch Menschenweisheit kann das Kreuz an sich seine Kraft nicht einbüßen, sondern nur die Lehre des, der sich diese Einmischung gestattet.

heit, warne. Allein λόγος hat im N. T. nie die Bedeutung „Vernunft," dafür wird stets νοῦς gebraucht; es heißt im N. T. nur Wort, Rede, Lehre. Die σοφία λόγου*) ist daher „Wortweisheit," d. h. eine Weisheit, die den Schein hat, ohne wahre Weisheit zu seyn; 2, 4. steht dafür σοφία ἐν πειθοῖς λόγοις, oder ἐν διδακτοῖς λόγοις (2, 13.), die sich als ἀνθρωπίνη kund giebt, im Gegensatz mit der σοφία ἀπὸ Θεοῦ (1, 30.). Vor allen ist aber 4, 20. zu vergleichen, wo λόγος und δύναμις eben so sich entgegen gestellt werden wie V. 17. 18. Bei den Worten ἐν σοφίᾳ λόγου ist daher nicht an die wahre Philosophie zu denken, die vor Christus nach der verborgenen Wahrheit forschte, nach Christus die in ihm offenbar gewordene Wahrheit auf dem Wege der Wiedergeburt in Gottes Kraft zu erkennen trachtet, sondern an die falsche, an die leere Philosophie (Kol. 2, 8.), die den Schein des Strebens hat, ohne seine Wahrheit, die aus eitler Selbstgefälligkeit und aus Hochmuth entspringt, nicht aus wahrem Durste nach Erkenntniß des Ewigen. Diese leert freilich die Kraft des Kreuzes Christi aus, weil die heilige Lehre von der Vergebung der Sünden durch das Blut des Sohnes Gottes ihr widerstrebt und sie dieselbe wegzuschaffen trachtet, statt ihre Nothwendigkeit zu beweisen. Eben so falsch würde es seyn, ἐν σοφίᾳ λόγου so zu verstehen, daß darunter nur eine schön gebildete Rede, eine genau logisch geordnete Darstellung gemeint sey. Der ächte reine Schmuck der Rede, der der edle Ausdruck des innern Lebens ist, hebt die Wirkung Christi nicht auf; obgleich er etwas Unwesentliches bei der Predigt ist und bleibt, so steht er doch mit ihr nicht in Widerspruch. Der falsche Schmuck aber, der keineswegs der Ausdruck des innern Lebens, sondern Heuchelei ist, leitet freilich den Hörer vom Wesentlichen ab, und schadet so der Kraft der Predigt. Obgleich nun beides zusammen aufzutreten pflegt, so meint doch der Apostel zunächst nicht die schöne Redeform, sondern die falsche Weisheit, welche die vom Heidenthume noch nicht völlig gelösten Christianer ungebührlich überschätzten, und wodurch sie die Wahrheit des Evange-

*) Ganz anders ist die Bedeutung der Formel λόγος σοφίας, worüber zu 12, 8. zu vergleichen ist.

liums wesentlich alterirten. Die Stellen 2, 4. 13. zeigen indeß, daß er die Form der Rede allerdings auch mit im Sinne hatte, (wenn unser Ausdruck ἐν σοφίᾳ λόγου gleich zunächst keine Beziehung auf sie nimmt, es kann auch eine Wortweisheit geben ohne schöne Form,) denn πειθοὶ λόγοι bezeichnet eben die aufs Überreden, nicht aufs Überzeugen eingerichtete Rede; nur Proselytenmacherei gestattet sich aber zu überreden zum Glauben

18. 19. Paulus geht etwas rasch zum Folgenden hinüber; der vermittelnde Gedanke fehlt nemlich, denn an sich ist der Umstand, daß das Wort vom Kreuze den Verlorengehenden eine Thorheit ist, kein Grund für die frühere Behauptung (auf den doch das γάρ hinweist), daß nicht mit Menschenweisheit gepredigt werden darf. Der den Ideenzusammenhang vermittelnde Gedanke ist dieser: die Predigt des Evangeliums darf deshalb nicht in Menschenweisheit geschehen, und diese hebt aus dem Grunde die Kraft jener auf, weil beide (Evangelium und Menschenweisheit) widerstrebende Elemente sind, die keine Verbindung gestatten; eins entzieht dem andern seine Natur, und beide trachten einander zu vernichten. Da, wo daher Menschenweisheit herrscht, erscheint das Evangelium als μωρία, wo das Evangelium herrscht (d. i. als δύναμις Θεοῦ, als den Menschen gefangennehmende Gotteskraft, sich offenbart hat), da erscheint die Menschenweisheit als μωρία, und das Wort vom Kreuz als die ächte Weisheit. Dieser Gegensatz gegen die μωρία wird zwar nicht ausgesprochen, er liegt aber in dem Ausdruck δύναμις mit beschlossen; denn die wahre Weisheit ist eben Kraft. Und so eben spricht sich die Schrift, Jes. 29, 14., aus über die Wirkung des göttlichen Geistes an den Gebäuden menschlicher Schulweisheit; er vernichtet die Weisheit der vermeintlichen Weisen. (In dem Gegensatze der ἀπολλύμενοι und σωζόμενοι ist nichts prädestinatianisches zu suchen; nur so lange ist derjenige ein Verlorner, dem das Evangelium eine Thorheit ist, als er eben in dieser Verkennung des Göttlichen steht. Giebt er diesen Standpunkt auf, so kann er ein σωζόμενος werden. — Treffend bemerkt Billroth, daß die Nachstellung von ἡμῖν eine schonendere Ausdrucksweise ist, als wenn es vorangestellt wäre; diese letztere Stellung würde die Verwerfung der Gegner schärfer hervortreten lassen. Die Worte τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν lassen sich aber fassen: „den Geretteten aber, zu welchen wir uns rechnen

dürfen." — Die Citation aus Jes. 29, 14. folgt weder genau dem Hebräischen, noch den LXX. Im Hebräischen redet Gott nicht in der ersten Person, sondern der Sinn der Worte ist: Die Weisheit ist untergegangen, die Klugheit verborgen. Die LXX. haben die Stelle im Ganzen ähnlich, doch lesen sie κρύψω statt ἀθετήσω. Im Zusammenhange der prophetischen Stelle beziehen sich übrigens die Worte im eigentlichen Sinn auf die Menschenweisheit, die ihrem Gegensatz nach gegen die Gottesweisheit unter den verschiedensten Formen stets dieselbe bleibt; Paulus konnte sie also mit vollem Rechte hier anwenden. Die σοφία ist übrigens das Ergebniß des νοῦς, wie die σύνεσις das Ergebniß der φρόνησις, d. i. des Verstandes. Eben so verhalten sich חָכְמָה und בִּינָה im A. Testament. Vergleiche meine Abhandlung de trichotomia nat. hum. in den opusc. acad. p. 158 sqq. — Die σοφοί und συνετοί sind natürlich die von den Menschen und von sich selbst für weise und klug gehaltenen. Die Keime wahrer Weisheit und ächter Klugheit unter den Menschen, die aber das Kriterium haben, sich nicht selbst für mehr zu halten, als sie sind, vernichtet Gott nicht, sondern er vollendet sie.)

20. Die Erfüllung dieser Weissagung sieht Paulus in seiner Zeit, in der alle andere Erkenntniß zerstörenden Erkenntniß Christi. Bei dem ἐμώρανε ist daher zu ergänzen ἐν Χριστῷ, wie V. 21. zeigt, in Verbindung mit V. 23. In Christus offenbarte sich die σοφία τοῦ αἰῶνος μέλλοντος, vor der Kraft derselben muß die σοφία τοῦ αἰῶνος oder κόσμου τούτου weichen. Die Wirkung Christi, welche damals, als Paulus schrieb, erst anfing, sich im Conflict mit der Menschenweisheit zu offenbaren, schaut er gleichsam in prophetischem Geiste schon vollendet an; eine Vollendung, der unsere Zeit in sofern näher gekommen ist, als die Philosophie selbst durch die Allgewalt des Evangeliums genöthigt ist, seine eigenthümlichen Lehren in den Kreis ihrer Forschungen mit aufzunehmen. „Wo ist noch ein Weiser," ruft er, nun nachdem die wahre Weisheit offenbar ward. Früher konnte man glauben, es gebe Weisheit bei den für weise gehaltenen, weil die absolute Weisheit noch verborgen war, nach ihrer Enthüllung ist dies nicht mehr möglich. Wie verhalten sich aber σοφός, γραμματεύς und συζητητής? Sehr einfach scheint, wie auch Billroth nach Theophylakt's Vorgang annimmt, σοφός auf die Hellenen und

γραμματεύς auf die Juden zu ziehen, bei welchen letztern sich die Weisheit gestaltete als genaue Kenntniß der heiligen Schriften. Allein erstlich behält dann συζητητής eine große Unbestimmtheit, denn die Worte des genannten Kirchenvaters: συζητητὰς ὠνόμασε τοὺς λογισμοῖς καὶ ἐρεύναις τὰ πάντα ἐπιτρέποντας, passen ja eben so gut auf die σοφούς. Ferner scheint die Kenntniß der heiligen Schriften des A. T. nicht zu der falschen Weisheit gerechnet werden zu können. Daher verstanden Andere unter den Weisen die Moralphilosophen wie Sokrates, unter den γραμματεῖς die Grammatiker und Geschichtsforscher, unter den συζητηταὶ τοῦ αἰῶνος τούτου die Naturphilosophen, wie Empedocles, Anarimenes u. A., welche Cicero die speculatores venatoresque naturae nennt. Allein τοῦ αἰῶνος τούτου geht nicht bloß auf das letzte Glied, sondern auf alle drei, und überdies kann αἰών oder κόσμος οὗτος nicht die Natur bedeuten, da es eine fixirte dogmatische Bedeutung im hellenistischen Sprachgebrauch hat. Wir sehen uns daher genöthigt, die Beziehung der Weisen auf die hellenische Philosophie, der γραμματεῖς auf die rabbinische Gelehrsamkeit doch festzuhalten, von der letztern aber zu sagen, nicht die Forschung in den heiligen Büchern wird an ihnen getadelt, sondern die Art ihrer Forschung, die Buchstäbelei, der Kleinigkeitsgeist, der aus der Mücke einen Elephanten macht, und sich darauf viel zu Gute thut; gerade wie sie Mt. 23. geschildert ist. Die συζητηταί mögten endlich am besten so unterschieden werden, daß die beiden ersten Ausdrücke die schul- und kastenartige Gelehrsamkeit unter Heiden und Juden bezeichnen, der letztere aber den Dilettantismus in der Forschung, der sich damals weit verbreitet hatte, und sich in einem allgemeinen Geist des Disputirens und Speculirens aussprach. An die jüdischen Forscher dieser Art, welche דַּרָּשָׁן genannt wurden, und die sich in mystischen Schrifterklärungen, sogenannten מִדְרָשִׁים, gefielen, allein zu denken, wie Schleusner und Pott zu thun scheinen, dazu liegt kein Grund vor. Man muß jüdische und griechische Liebhaber speculativer Untersuchungen sich darunter vereinigt denken, und die Polemik zunächst zwar auf die Christusparthei, dann aber auch auf Apolliner und Petriner beziehen.

21. Die folgenden Worte schließen sich nach der gewöhnlichen Erklärung der Stelle gar nicht recht an das Vorhergehende an.

Man versteht nemlich unter der σοφία τοῦ Θεοῦ fast allgemein das κήρυγμα des Evangeliums, wo denn folgender Sinn entsteht: „hat Gott nicht die Weisheit dieser Welt zur Thorheit gemacht? Ja, denn da die Welt Gott durch ihre (vermeintliche) Weisheit nicht in seiner (wahren) Weisheit im Evangelium erkannte, so gefiel es Gott wohl, durch thörichte (d. i. von der Welt für thöricht gehaltene) Predigt selig zu machen, die daran glauben." Bei dieser Erklärung entsteht aber der Übelstand, daß dann die Predigt vom Kreuze, die eben die μωρία τοῦ κηρύγματος ist, als eine Folge erscheint von dem Nichterkennen der göttlichen Weisheit darin von Seiten der Welt; offenbar ist sie aber ja keine Folge davon, sondern sie ward gleich als das, was sie ist, hingestellt. Auch würde dann nicht ἐπειδὴ οὐκ ἔγνω, sondern γινώσκει gesetzt seyn, da diese das Evangelium nicht erkennende Thätigkeit noch nicht abgeschlossen war. Man könnte freilich sagen, der Nachdruck sey nicht zu legen auf διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος, sondern auf das σῶσαι τοὺς πιστεύοντας, so daß der Sinn dieser wäre: „da die Welt Gott in der Weisheit des Evangeliums nicht erkannte, gefiel es Gott, durch diese (scheinbar) thörichte Predigt die selig zu machen, welche daran glaubten, und machte so die vermeintliche Weisheit zur Thorheit, indem sie sich vom Heil ausgeschlossen sah." Allerdings ist zuzugestehen, daß durch diese Fassung die Schwierigkeit des Gedankens bedeutend gemindert wird, allein die Stellung der Worte erlaubt nach unserer Überzeugung doch nicht, diese Erklärung anzunehmen. Ohne Zweifel hätte nemlich Paulus, wenn er den Gegensatz zwischen der Welt und den Gläubigen hätte hervorheben wollen, geschrieben: σῶσαι τοὺς πιστεύοντας διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος, er will ja sagen, durch die μωρία τοῦ κηρύγματος selbst machte er die Menschenweisheit zur Thorheit, nicht durch das Factum, daß die Gläubigen die μωρία τοῦ κηρύγματος annahmen. Dem zufolge muß denn aber das: ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ Θεοῦ anders gefaßt werden als gewöhnlich geschieht, nemlich so, wie schon Billroth andeutet, daß ἐν τῇ σοφίᾳ Θεοῦ nicht auf das Evangelium geht, sondern auf die Weisheit Gottes in der Natur und Geschichte, kurz auf die Momente, in denen nach Röm. 1, 18. 19. die menschliche Forschung mit einigem Erfolge hätte thätig seyn können, wenn sie treu gewesen wäre, wenigstens so weit, um

zum Begriff eines wahren Gottes zu gelangen. Dann gewinnt das ἐπειδή mit dem folgenden εὐδόκησεν einen schönen Zusammenhang; der Apostel sagt nemlich nach dieser Verbindung: „weil die Menschen ihre Kräfte so schlecht benutzt haben zur Erkenntniß der Wahrheit, da sie zu einer bloßen Scheinweisheit gelangten; so hat Gott, gleichsam zur Strafe für sie, durch die thörichte Predigt vom Kreuze das Heil verkünden lassen, in der sie es nun nicht zu erkennen vermogten, verblendet durch ihre falsche Weisheit." Allerdings hat zwar die Predigt vom Kreuz auch ihren innern nothwendigen Grund, Paulus hat hier aber keine Veranlassung, davon zu reden, er stellt nur die Seite heraus, welche ihm geeignet schien, die Werthlegung auf jene Menschenweisheit in ihrer Nichtigkeit zu zeigen. Eine abweichende Fassung der Stelle hat Rückert vorgetragen. Er erklärt ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ Θεοῦ „unter der Leitung und Veranstaltung der göttlichen Weisheit erkannte die Welt Gott nicht durch ihre Weisheit." Allein dieser Gedanke, daß das Nichterkennen Gottes von Seiten der Menschen eine Veranstaltung der göttlichen Weisheit sey, ist ganz unpaulinisch, wie Röm. 1. 2. zeigen; und überdies ist die dieser Erklärung zum Grunde liegende Auffassung des ἐν bedenklich, wegen der Verbindung mit ἔγνω. Dieses Verbum kann von dem ἐν τῇ σοφίᾳ nicht losgerissen werden, da in der zweiten Hälfte des Verses der unausgeführte Gedanke liegt, daß die Gläubigen in der Thorheit des Evangeliums eben die wahre Weisheit erkennen. (In dem διὰ τῆς σοφίας will Billroth den Gedanken finden: „verhindert durch ihre Weisheit erkannte die Welt Gott nicht." Ich stimme vielmehr Winer [Gr. S. 327.] bei, der διά in der gewöhnlichen Bedeutung beibehält, in dem Sinn: „vermittelst ihrer Weisheit erkannte sie Gott nicht, d. h. ihre Weisheit war nicht das geeignete Mittel zur Erkenntniß der Wahrheit." — Das εὐδόκησεν ὁ Θεός steht nach dem bekannten רָצָה יְהוָה, statt des Griechischen ἔδοξε τῷ Θεῷ.)

22—24. Im Folgenden faßt Billroth das ἐπειδή so, daß der damit beginnende Satz ein zweiter Vordersatz zu dem Hauptsatz εὐδόκησεν ὁ Θεός seyn soll, welcher letztere demnach eine doppelte Protasis hätte, eine vorhergehende und eine nachfolgende. Dadurch käme aber gerade die entgegengesetzte Erklärung von dem ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ Θεοῦ (V. 21.) heraus, als welcher

der genannte Gelehrte selbst den Vorzug gegeben hat. Die beiden mit ἐπειδή eingeleiteten Vordersätze müßten nemlich doch einen verwandten Gedanken ausdrücken, nun aber gehen σημεῖα und σοφία (V. 22.), so wie σκάνδαλον und μωρία (V. 23.) auf das Evangelium, folglich müßte auch die σοφία τοῦ Θεοῦ darauf gehen, was aber, wie wir sahen, unangemessen ist. Dazu kommt, daß ἐπειδή hier nicht, wie V. 21., „als, nachdem," übersetzt werden kann, sondern „denn" heißen muß, wie im Neugriechischen oft ἐπεί gebraucht wird, nicht aber ἐπειδή. (Vergl. Passow im Lex.) Im N. T. findet sich ἐπειδή noch in der Bedeutung „denn" in den Stellen Mt. 21, 46. Lc. 11, 6. 1 Kor. 5, 21. 14, 16. Phil. 2, 26. Besser setzt man daher das zweite ἐπειδή mit dem Folgenden in Verbindung, und betrachtet V. 22—24. als Ausführung des ἐμώρανεν ὁ Θεός (V. 20.), das durch V. 21. als wohl verdient dargestellt war. Ihre Thorheit, in die Gott sie gerathen ließ, bestand nemlich eben darin, daß sie auf falsche Objecte gerichtet waren, und das wahre Object, welches den Gegenstand ihres Suchens in der That enthielt, verkannten. Die σημειομανία der Juden verhinderte sie, Christum zu erkennen, weil er, obgleich selbst das größte σημεῖον und mit einem Strahlenglanze von Wundern umringt, doch eben die Wunder nicht so verrichtete, wie sie sie wünschten, also nicht etwa vom Kreuze herunterstieg, sondern daran starb; der Gekreuzigte zerstörte daher ihr irdisch glänzendes Messiasbild, und ward ihnen so ein σκάνδαλον, ein widerwärtiges Bild des Anstoßes. Die Hellenen dagegen verlangten eine speculativ begründete, wohl gesetzte Beweisführung für das Evangelium; da diese fehlte, ward die Quelle aller Weisheit und die Tiefe aller ächten Speculation ihnen eine μωρία. Nur denen aus Juden und Hellenen, welche dem Rufe Gottes an ihre Herzen folgten*), ward der Gekreuzigte erkennbar als eine göttliche Kraftquelle, aus der die größten σημεῖα, nur geistlicher, verborgener Art, unaufhörlich hervorgehen, und als göttliche Weisheit, neben der alle menschliche Thorheit ist.

*) Auffallend ist V. 24. die Wiederholung des Χριστόν, wozu aus V. 23. κηρύσσομεν ergänzt werden muß. Dadurch gestaltet sich der Gedanke auf den ersten Blick so, als predigte Paulus zwei Christus, erstlich den Gekreuzigten für die Ungläubigen, sodann den Verherrlichten, d. i. den Auferstandenen, für die Gläubigen. Natürlich darf aber dies nur so verstanden werden, daß die

25. Diese Wirkung des Evangeliums leitet der Apostel aus dem Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen überhaupt ab; auch die unscheinbarste göttliche Wirkung ist gewaltiger und weiser als die mächtigste und weiseste menschliche Erscheinung. Die Ausdrücke τὸ μωρὸν, τὸ ἀσθενὲς τοῦ Θεοῦ haben etwas Auffallendes an sich; sie gleichen einem Oxymoron. Freilich will Paulus gewiß nicht diese Begriffe auf das göttliche Seyn übertragen, sondern nur auf den Anschein gewisser göttlicher Veranstaltungen, also namentlich auf die Erlösung durch den Tod Christi. Eben dieser Weg konnte Menschen thöricht und schwach vorkommen, ohne es zu seyn. Es würde daher verfehlt seyn, wenn man τὸ ἀσθενὲς τοῦ Θεοῦ etwa auf die Erniedrigung Christi, auf die Verhüllung seiner göttlichen Macht beziehen wollte, wie Billroth zu thun scheint, dem widerstrebt das parallele μωρόν. Bei den Genitiven τῶν ἀνθρώπων kann man sich übrigens σοφίας und δυνάμεως ergänzen.

26. 27. Es scheint auffallend, daß der Apostel den Beweis für die Weisheit des μωρὸν τοῦ Θεοῦ und die Stärke des ἀσθενὲς τοῦ Θεοῦ, von der Beschaffenheit der Gläubigen herleitet. Es geschieht dies aber deshalb, weil sich in ihnen beides offenbart und kund giebt, woraus klar hervorgeht, daß nicht an die Erniedrigung Gottes in Christo dabei zu denken ist, sondern an die Beschaffenheit der Heilslehre. Die Idioten, die ungebildeten Glieder der Kirche, machten die Weisheit der Weisen und die Macht der Gewaltigen zu Schanden. Wie aber konnte Paulus das damals sagen? Auf die Zeit nach Constantin scheint es zu passen, aber nicht auf Nero's Regierung. Die Existenz der christlichen Kirche selbst aber, die Geisteskräfte, welche in ihr walteten, die waren es, wodurch sich schon damals das Christenthum siegreich darstellte. Die Christen konnten, was kein Philosoph, kein Fürst und Machthaber vermochte, Menschenherzen umschaffen, aus Sündern und Missethätern Kinder Gottes bilden. (V. 26. steht κλῆσις nicht etwa abstract, für das concrete κλητοί, sondern es

---

Ungläubigen, welche an die Auferstehung nicht glauben, gleichsam sich einen andern, nemlich einen todten, Christus machen, den sie verwerfen. Die Gläubigen aber haben, weil sie den Tod stets nur im Zusammenhange mit der Auferstehung auffassen, auch in dem Gekreuzigten den Lebendigen.

bedeutet, wie 1 Kor. 7, 20., die äußern Verhältnisse, den Beruf, eine Bedeutung, die allerdings sich erst im helleniſtiſchen Sprachgebrauch ausgebildet hat. Rückert will es nach Beza in der Bedeutung: ratio quam dominus in vobis vocandis secutus est, gefaßt wiſſen, dazu paßt allerdings, daß θεὸς ἐξελέξατο im Folgenden den Hauptgedanken bildet. Allein dieſen Gedanken würde Paulus ohne Zweifel anders ausgedrückt haben. — Κατὰ σάρκα, Gegenſatz von κατὰ πνεῦμα, vergl. zu Röm. 2, 28. 29. bedeutet hier bloß, „in Beziehung auf das Äußere;" denn innerlich angeſchaut ſind eben die Chriſten im wahren Sinne des Worts die Weiſen, Starken, Edlen. Billroth nimmt σάρξ gleich κόσμος οὗτος, das iſt zwar im allgemeinen dem Sinn entſprechend, ſcheint mir aber hier nicht ſo angemeſſen, wegen der Worte δυνατοί und εὐγενεῖς, die an ſich nichts ſündliches bezeichnen. — Εὐγενεῖς bezieht ſich auf vornehmen Stand; die alten Chriſten waren der Mehrzahl nach Sclaven und Idioten, die ganze Verbreitungsgeſchichte der Kirche iſt im Grunde ein fortgehender Sieg der Unwiſſenden über die Gelehrten, der Niedrigen über die Hohen, bis der Kaiſer ſelbſt ſeine Krone vor dem Kreuze Chriſti niederlegte. — V. 27. μωρὰ, ἀσθενῆ und ἀγενῆ entſprechen genau den drei Ausdrücken V. 26. Auf den Wechſel des Maſculinums in das Neutrum iſt kein Gewicht zu legen, da auch V. 27. wieder τοὺς σοφούς dazwiſchen tritt. Das Maſculinum iſt bloß concreter gedacht, das Neutrum abſtracter. In dem ἐξελέξατο iſt die berufende, auswählende Wirkſamkeit der Gnadenwahl angedeutet, aber ohne Rückſicht auf die abſolute Prädeſtination. Nach Gottes Abſicht iſt die Berufung allgemein, ſie geſtaltet ſich nur für die menſchliche Auffaſſung auswählend durch das freie Widerſtreben Einiger wider die Gnade.)

28. 29. Paulus ſteigert die Darſtellung in dem Beſtreben, den frappanten Gedanken ganz zu erſchöpfen, aufs äußerſte; er fügt noch die Worte ἐξουθενημένα, ja μὴ ὄντα hinzu, und ſetzt für καταισχύνειν das ſtärkere καταργεῖν. Die Ergänzung von μέγα τί bei der Formel μὴ ὄντα iſt ganz falſch, Paulus will die Gläubigen nicht bloß als nichts Großes, ſondern als die durchaus Nichtſeyenden darſtellen, wie Röm. 4, 17. Man könnte ſagen, dies geſchehe deshalb, weil der natürliche Menſch überhaupt kein wirkliches Seyn und Weſen habe; allein da das folgende

τὰ ὄντα eben auch die natürlichen Menschen bezeichnet, ist ohne Zweifel besser, sich das Verhältniß so zu denken. Der natürliche Mensch hat zwar das wahre Leben nicht, inzwischen steht er, im vollen Bewußtseyn seiner natürlichen Kräfte, doch in einer gewissen Kräftigkeit da; in dem Übergange aber vom alten zum neuen Leben, in der Buße und ihren Kämpfen, geht die Kraft des natürlichen Lebens dem Menschen verloren, und die des neuen ist noch nicht in ihm wirksam; da ist er in der That ein μὴ ὄν, aus dem Gottes Schöpferkraft erst ein Seyn schafft. Auf dieses Neuschaffen in der Wiedergeburt weist eben V. 30. das ἐξ αὐτοῦ ὑμεῖς ἐστε hin. Die Ehre und der Ruhm ist daher auch allein Gottes, keines Geschöpfs. (V. 28. ἀγενής heißt ignobili loco natus, es findet sich im N. T. nicht weiter. Bei den Profanscribenten heißt es auch „kinderlos," oder „entartet," degener. — V. 29. ist das πᾶσα σάρξ, wie μὴ πᾶς, nach den bekannten hebräischen Formeln כָּל בָּשָׂר und לֹא כֹל gebildet. Für τοῦ Θεοῦ liest der text. rec. αὐτοῦ, was in der That viel für sich zu haben scheint, da wegen des gleich folgenden αὐτοῦ nicht leicht Jemand Θεοῦ in αὐτοῦ geändert haben wird. Allein die Codd. A C D E F G I und viele Minuskeln lesen Θεοῦ, so daß doch diese Lesart vorgezogen werden muß. — Ἐνώπιον = לִפְנֵי, vor Gott, d. h. ihm gegenüber, als wenn das Geschöpf ein eigenes Verdienst hätte. Vergl. V. 31.)

30. 31. Der erste dieser beiden Verse bildet einen Nebengedanken, indem V. 31. sich unmittelbar an V. 29. anschließt. Durch den Nebengedanken in V. 30. soll aber die innere Herrlichkeit der Christen ihrer äußern Niedrigkeit entgegengestellt werden. Aus dem Vater, durch den Sohn (vergl. zu Röm. 11, 36.), haben die Gläubigen ihr Wesen; nicht bloß in Beziehung auf ihre Schöpfung, sondern vorzugsweise in Beziehung auf ihre Neuschöpfung, d. i. ihre Wiedergeburt, deren Stufen Christus wesentlich für die Kirche repräsentirt. Dieser letztere Gedanke liegt in dem ὃς ἐγενήθη ἡμῖν, welche Worte nicht bloß besagen, daß Christus uns (durch seine Lehre und sein Beispiel) Weisheit u. s. w. lehrt, oder sie in uns wirkt durch seinen Geist, sondern daß er (nach thätigem und leidendem Gehorsam) Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung thatsächlich geworden ist, und demnach alle diese Momente in den Gläubigen nur die

Entfaltung des in ihm Gegebenen sind. (Vergl. die Bemerkungen im Comm. zu dem τετέλεσται Joh. 19, 30.) Das ἀπὸ Θεοῦ muß mit ἐγενήθη verbunden werden, so daß Christus selbst in seiner menschlichen Entwicklung als ein den Menschen von Gott hingestelltes Geschenk erscheint. Was aber die Begriffe selbst anlangt, in denen das Wesen Christi beschrieben wird, so stehen sie in einem Klimax und umfassen die Erscheinungen des christlichen Lebens von ihren Anfängen bis zur Vollendung. In der σοφία nemlich ist das wahrhaftige, wesentliche Wissen vom Göttlichen angedeutet, das Eins ist mit dem Wissen der eigenen Nichtigkeit. In sofern ist sie der Anfang alles wahren Lebens, die ächte μετάνοια. Sie führt zur δικαιοσύνη, d. i. zur innern Gerechtmachung dem Keime nach, und um dieses Keims willen zur Gerechterklärung des ganzen Menschen als eines Wiedergebornen. (Vergl. zu Röm. 3, 21.) Der ἁγιασμός ist ferner die allmälige Entwicklung dieses keimartigen neuen Lebens, nicht die allmälige Besserung oder Reinigung des alten Menschen, denn der muß in den Tod gegeben werden. Endlich die ἀπολύτρωσις, die bisweilen auch den Anfang des neuen Lebens mit bezeichnet, geht hier vorzugsweise aufs Ende und die Vollendung desselben. (Vergl. über den Begriff zu Röm. 3, 25.) Die vollständige innere Erlösung von der Gewalt des Bösen ist erst mit der ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος (Röm. 8, 23.) gegeben, indem der sterbliche Leib stets eine Quelle von Versuchungen bleibt. — Noch einmal wiederholt Paulus den Gedanken von V. 29. mit Worten der Schrift aus Jerem. 9, 23., daß sich kein Geschöpf seiner selbst rühmen darf, sondern nur des Herrn. Nach dem Zusammenhange ist der Sinn, daß der Christ das ganze Werk seiner sittlichen Vollendung nicht sich, sondern nur dem Herrn zu danken hat; ein Gedanke, der allen Pelagianismus vernichtet. Die Wiedergeburt ist ganz Gottes Werk, wie die Schöpfung, nach Anfang, Mittel und Ende. (V. 31. ist ein Anakoluth; bei ἵνα kann man ergänzen γένηται. — Καυχᾶσθαι wird im N. T. mit ἐν, aber auch mit περὶ, ὑπὲρ, κατὰ construirt.)

§. 2. Die Gottesweisheit.

(2, 1—16.)

Nach dieser Aufdeckung der Menschenweisheit in ihrer Nichtigkeit schildert der Apostel die Gottesweisheit näher in ihrer Ei-

genthümlichkeit, von V. 6—16., nachdem er zuvor (V. 1—5.) mit Rückblick auf V. 17. angedeutet hat, wie er diese Gottesweisheit ohne alle Beimischung menschlicher Elemente ihnen rein und lauter gepredigt habe.

1. 2. Bei seinem Auftreten in Korinth, sagt Paulus, habe er nicht mit menschlicher Redekunst und in wissenschaftlicher Form gepredigt, sondern er habe ihnen einfach den historischen Christus verkündigt, und zwar den Gekreuzigten, er habe also die μωρία der göttlichen Predigt (V. 21.) gar nicht verhüllt, sondern dieselbe offen hingestellt. Hierin liegt die große, nicht genug zu beherzigende Wahrheit, daß das Evangelium seinem Wesen nach nicht Theorie, Abstraction, Reflection ist, noch auch Phantasiegebilde, sondern Geschichte, und zwar göttliche Geschichte. Die Predigt des Evangeliums ist Verkündigung der Thaten Gottes, und zwar vorzugsweise der Einen großen Liebesthat Gottes, der Hingabe seines einigen Sohnes für die Sünde der Welt. Gegenstand der Theorie, der Wissenschaft darf diese Gottesthat erst werden im Schooß der Kirche, wenn der Glaube gegründet ist, und auch da nur so, daß die ganze Entwicklung immer vom Glauben ausgeht. (Vergl. zu V. 6 ff.) Aber die Wissenschaft kann nie den Glauben erzeugen, diese Zeugungskraft hat nur Gottes Geist, der sich am unmittelbarsten wirksam zeigt bei der einfachen Predigt der göttlichen Geschichte. Vielleicht zeigten sich bei den korinthischen Irrlehrern auch schon Anklänge von doketischen Vorstellungen von Christo, was nach ihrem Spiritualismus nicht unwahrscheinlich ist (vergl. zu 15, 12.), dann mogte der Apostel durch die Hervorhebung des historischen Christus auch diesem Irrthume begegnen wollen; indeß war dieses Moment jedenfalls nur ein beiläufiges. (V. 1. ist die ὑπεροχὴ λόγου ἢ σοφίας Hindeutung der beiden in dem Ausdruck σοφία λόγου [1, 17.] verbundenen Momente, des rhetorischen und des speculativen Elements, wie 2, 4. deutlich zeigt. Das Substantiv ὑπεροχὴ findet sich noch 1 Tim. 2, 2. Es bezeichnet hier die aus Eitelkeit herstammende Übertreibung, die das Unwesentliche als das Wesentliche erscheinen läßt. — Über μαρτύριον τοῦ Θεοῦ vergl. zu 1, 6. Die Lesart μυστήριον scheint aus V. 7. entnommen zu seyn. — V. 2. ist ἔκρινα nicht mit Billroth zu fassen, „ich beschloß," sondern „ich urtheilte bei mir selbst, d. h. ich hatte die volle, gewisse Überzeu-

gung." Das εἰδέναι ἐν ὑμῖν ist nicht so zu verstehen, als habe Paulus die Überzeugung gehabt, er dürfe eben nur in Korinth nichts anderes wissen als Christus, bei andern aber und in sich selbst habe er auch sonst vielerlei gewußt, sondern so, daß wie in Korinth, so überall, und auch in ihm selbst, Christus sein Alles war. Das εἰδέναι bezieht sich nemlich auf das Wissen des Wahren und Ewigen, dieses ist aber überall kein Mannigfaltiges, sondern ein Einiges und eben in Christo, dem offenbaren Gott, beschlossen (Kol. 1, 16. 17.); man weiß es entweder ganz oder gar nicht; womit freilich nicht geleugnet werden soll, daß diese einige Erkenntniß des Ewigen wieder in sich selbst einer Fortbewegung fähig ist, sie hat aber auf keiner Stufe ihrer Entwicklung den Charakter des Mannigfaltigen an sich, der nur dem Wissen vom Irdischen zukommt, welches erst durch dieses höhere Erkennen ein wahrhaft Einiges werden kann. Zu übersehen ist ferner nicht, daß Paulus nicht sagt, er wisse etwas von oder über Christus, sondern er kenne ihn selbst, er predige ihn selbst. Der historische Christus ist nemlich zugleich auch der lebendige, der bei den Seinen ist bis ans Ende der Tage, er wirkt in jedem Gläubigen persönlich und erzeugt sich selbst in jedem wieder. Daher ist überall Christus selbst, der Gekreuzigte und der Auferstandene, der Gegenstand der Predigt und auch die Weisheit selbst [1, 31.], denn seine Geschichte wiederholt sich lebendig im Ganzen der Kirche und in jedem Gliede derselben; sie wird daher nie alt, so wenig als das Göttliche veraltet, sie bewährt sich noch heute in der Kraftfülle, in welcher sie bei der Stiftung der Kirche sich offenbarte.)

3—5. Wie der Einzelne seine Seligkeit zu schaffen hat mit Furcht und Zittern, weil Gott in ihm wirket Wollen und Vollbringen, also wegen dieser heilige Furcht einflößenden Nähe des Göttlichen (Phil. 2, 12. 13.); so trat auch Paulus im Bewußtseyn der göttlichen Kraft, die durch ihn wirkte, mit Furcht und Zittern, und im Bewußtseyn eigener Schwachheit in Korinth auf, um dem Göttlichen nichts Menschliches beizumischen. Es ist indeß hier von keiner knechtischen Furcht die Rede, sondern von der zarten Sorge, die in der Liebe ist, und von der heiligen Scheu, welche die Liebe Gottes zur Begleiterin hat. An Krankheit oder Verfolgungen ist schon deshalb nicht zu denken, weil

das καὶ V. 3. unmittelbar mit V. 2. verknüpft, so daß es zu fassen ist: „und eben deshalb oder in diesem Bewußtseyn." Wie er also einen Erlöser in Schwachheit (nemlich einen Gekreuzigten,) predigte, so predigte er auch selbst als Schwacher. (V. 3. ist in dem Begriff ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς der des Kommens mit eingeschlossen. — V. 4. muß das erste καί adversativ gefaßt werden; Paulus will den Gegensatz hervorheben, in sich schwach, aber in Gott stark. — Ferner ist λόγος von den freiern Unterhaltungen zu verstehen, κήρυγμα von der eigentlichen Predigt als Vortrag. — Πειθοί ist natürlich ein tadelndes Epitheton; es soll die eigene menschliche Überredung bezeichnen, die bei der Verkündigung des Evangeliums nicht statt haben darf. Der Gläubige muß durch göttliche Kraft bekehrt werden. Die Form findet sich übrigens nicht weiter. Die Griechen haben πιθανός dafür, auch πειστός, πειστικός. Wenn einige Codd. diese Formen aufnehmen, oder ἐν πειθοῖ lesen, so ist klar, daß diese Lesarten bloß aus dem Bemühen entstanden, für die ungewöhnliche Form gewöhnlichere zu substituiren. Auch der Zusatz ἀνθρωπίνης ist unächt, er ist ohne Zweifel bloß aus V. 13. entlehnt. Der reine Gegensatz von πειθοὶ σοφίας λόγοι wäre gewesen ἐν σοφίᾳ Θεοῦ, statt dessen setzt er die Wirkung der Gottesweisheit. Πνεύματος καὶ δυνάμεως faßt man am besten als Hendiadyoin. Die Wirkung ist zunächst als die innere zu denken, indem das Evangelium Sünder umzuschaffen Kraft hat, dann aber auch äußerlich, als in Charismaten hervortretend. — V. 5. ist das ἤ von dem Entstehen und bleibenden Bestehen aufzufassen. Der Geist schafft zuerst den Glauben, der nicht von der Willkühr des Menschen erzeugt werden kann, obgleich der Mensch seine Erzeugung zu hindern vermag; er ruht aber auch fortwährend in diesem mächtigen Geist, der ihn gleichsam unaufhörlich neu erzeugt.)

6. 7. Hiernach beginnt der Apostel seine äußerst wichtige Charakterisirung der Gottesweisheit, wie sie in Christo sich offenbart. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist dieser wenn aber das Evangelium keine Weltweisheit ist, so geht ihm doch der Charakter der Weisheit überhaupt nicht ab, es ist vielmehr eine höhere Weisheit, eine Gottesweisheit. Zum Verständniß der folgenden Entwicklung ist indeß eine Betrachtung des Verhältnisses der πίστις zur σοφία und zur γνῶσις

unerlaßlich *). Paulus braucht zwar vorherrschend den erstern Ausdruck, aber schon 1, 5. hatten wir die γνῶσις, und 2, 14. findet sich γνῶναι. Überdies sind die Begriffe so nahe verwandt, daß man einen ohne den andern nicht richtig auffassen kann. Die πίστις ist nach den zu Röm. 3, 21. gegebenen Bemerkungen die Basis des christlichen Lebens, auf der σοφία und γνῶσις ersprießen. Sie ist, als christliche πίστις aufgefaßt, das Leben Gottes im Menschen selbst, das Wirken des Geistes Christi im Innern, und setzt somit die Hingabe des Menschen an Christus voraus. Zunächst wurzelt hiernach der Glaube in der καρδία, indem er zwar nicht ohne Wissen ist, aber dieses ihn begleitende Wissen nicht das Ursprüngliche, sondern das aus der innern Erfahrung Erzeugte ist. Im Fortschritte des sich regelmäßig entfaltenden Lebens muß aber mehr und mehr die Kraft Christi den ganzen Menschen beherrschen und somit auch sein Denken heiligen. So bildet sich die γνῶσις, als Frucht der πίστις, aus, die aber nie aufhört von dieser getragen zu werden, wie die Frucht vom Stamm, denn das Schauen, das allein die πίστις aufheben kann, geht über das Erdenleben hinaus. Wie die Kirche im Ganzen den Gang des individuellen Lebens wiederholt, so mußte auch für sie es zu einer γνῶσις kommen, das ist zu einer Theologie im wahren Sinne des Worts. Die γνῶσις ward aber eine ψευδώνυμος, so wie sie sich nicht aus dem Glaubensleben allein und aus wachsender innerer Erfahrung, sondern aus fremden, somit dem Irrthume unterworfenen Elementen aufbauen wollte. In den Ausdrücken γνῶσις oder ἐπίγνωσις (Ephes. 1, 17. 4, 13. Röm. 1, 28.) liegt also vorherrschend das Wissen als solches angedeutet, nicht ein Wissen der Erscheinung oder des Begriffs, sondern ein Wissen des Wesens, begründet auf den realen Besitz des Gewußten, auf die Mittheilung des Göttlichen an den Menschen. Dieses Wesenwissen aber kann nie ein unpraktisches seyn, eben als das wahre schaut es auch die äußern Verhältnisse richtig an, und stählt die Energie des Willens, in ihnen recht zu wirken; in

*) Es versteht sich übrigens von selbst, daß hier von πίστις, σοφία, γνῶσις nur in sofern die Rede ist, als sie nothwendig zur Constituirung des innern Lebens jedes Gläubigen gehören (wenn auch bei dem Einen diese, bei dem Andern jene Seite vorherrschen mag), nicht aber von ihnen als Charismata. In dieser letztern Hinsicht vergl. man die Bemerkungen zu 12, 7 ff.

dieſer praktiſchen Beziehung wird die γνῶσις zur σοφία. Eine Seite kann nie ohne die andere ſeyn, die theoretiſche nicht ohne die praktiſche und umgekehrt; deshalb können beide Ausdrücke da, wo es auf genaue Unterſcheidung nicht ankommt, verwechſelt werden; abſichtlich aber braucht Paulus hier vorzugsweiſe σοφία, weil die Abirrungen der Korinthier meiſtens praktiſcher Natur waren und ſich in praktiſchen Momenten verriethen, wenn gleich freilich dieſe hier, wie gewöhnlich, im letzten Grunde wieder in dogmatiſchen Irrthümern wurzelten. Abſtract als Weisheit Gottes, d. h. als von Gott ſtammende Weisheit, ſtellt Paulus das Evangelium wieder der weltlichen Weisheit entgegen. Es wird aber als ſolche nur erkannt unter den Vollkommenen, das ſind die wahren Gläubigen (die πνευματικοί 3, 1.), die das Princip der Vollkommenheit in ſich tragen, ohne daß daſſelbe in ihnen vollſtändig entwickelt wäre (Phil. 3, 12. 15.). Darin hat es und behält das Evangelium die Natur des Geheimniſſes, das Gott von Anfang der Welt her den Menſchen bereitet hat; die Menſchen als ſolche, mit ihren natürlichen Kräften (V. 14.), können es nicht erkennen. (V. 6. iſt die Conſtruction σοφίαν ἐν τοῖς τελείοις nicht gleich dem Dativ „Weisheit für die Vollkommenen," ſondern gleich οὖσαν ἐν τοῖς τελείοις, „die für das, was ſie iſt, nur unter den Vollkommenen gehalten wird." — Sodann ſteht die σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου = der σοφία τοῦ κόσμου τούτου, 1, 20. Wenn noch die ἄρχοντες davon unterſchieden werden, ſo geſchieht dies nur, um den Sieg der göttlichen Weisheit über die menſchliche noch ſtärker hervorzuheben. Der Ausdruck bezieht ſich nemlich nicht auf die böſen Geiſter [in welchem Falle ſich ſtets nur der Singular in dieſer Formel findet], ſondern auf die Herrſcher und Obrigkeiten in der gelehrten, wie in der politiſchen Welt, wie V. 8. zeigt. Sie hatten Chriſtum gekreuzigt, waren aber καταργούμενοι, indem er wieder auferſtand und die Kirche ſich doch fort und fort verbreitete. Einfluß im Staat und in der Wiſſenſchaft hängt aber in ſofern zuſammen, als die gelehrte Bildung in den höhern Claſſen am meiſten verbreitet zu ſeyn pflegt. — V. 7. iſt das ἐν μυστηρίῳ, und ἀποκεκρυμμένη, nicht von abſoluter Unerkennbarkeit zu verſtehen, ſonſt könnte es überall keine σοφία Θεοῦ bei Menſchen geben, ſondern nur von der Unmöglichkeit ihre Natur außerhalb des eigenthümlich chriſtlichen Lebenskreiſes zu

verstehen. [Vergl. die Bemerkungen zu Röm. 16, 25.] — Beide Ausdrücke sind aber nicht synonym; das ἐν μυστηρίῳ geht vielmehr auf die Menschen, „eine Weisheit in geheimnißvoller, den Menschen mit seinen natürlichen Kräften unerkennbarer Form," ἀποκεκρυμμένη aber auf Gott, „die in Gott und seinem Wesen verborgen, also selbst göttlicher Natur ist." V. 9. enthält eine Ausführung dieses Gedankens. — Bei προώρισεν ergänzt Heidenreich γνωρίσαι. In Stellen wie Ephes. 3, 4. 5. Kol. 1, 26. 2 Tim. 1, 9. tritt allerdings dieser Gedanke heraus; hier aber scheint der Apostel mehr in dem προώρισεν den Gedanken hervorzuheben beabsichtigt zu haben, daß Gott das Heil in Christo den Menschen als Geschenk vorher bestimmt habe, indem der Zweck der Offenbarung schon hinlänglich aus der ganzen Argumentation hervorging. — Αἰών hat an sich nicht die Bedeutung der Ewigkeit, d. i. Zeitlosigkeit, es bedeutet nur einen längern Zeitraum. Aber πρὸ τῶν αἰώνων, d. h. vor allen Äonen, bezeichnet in der That den metaphysischen Begriff der Ewigkeit. — Die δόξα ist hier nicht Ruhm, sondern Verherrlichung, denn den Ruhm des Menschen hatte Paulus 1, 29. 31. ganz ausgeschlossen. Das ἡμῶν aber bezeichnet nicht bloß die Apostel, sondern alle Gläubigen, an denen sich erfüllte, was die ganze Vorzeit verheißen hatte.)

8. 9. Daß die ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου die weltlichen Großen in Wissenschaft und Staat bezeichnen soll, zeigt V. 8. klar. Sie werden als diejenigen beschrieben, welche den Herrn der Herrlichkeit kreuzigten. Auf die Juden allein indeß darf dieser Ausdruck nicht bezogen werden, in Pilatus sah vielmehr der Apostel ohne Zweifel den Repräsentanten der heidnischen Archonten, und meinte demnach eben so sehr die Heiden als die Juden in ihren wissenschaftlichen und politischen Repräsentanten mit diesem Ausdruck. Beiläufig beweist noch der Apostel (in Übereinstimmung mit Lc. 19, 42. 23, 34. Ap. Gesch. 3, 17. 13, 27.) die Behauptung, daß sie Christum nicht gekannt hätten, daraus, daß sie ihn kreuzigten. Natürlich soll sie das nicht rechtfertigen, denn sie hätten Christum erkennen können, wenn sie die ihnen gegebenen Mittel, zur Erkenntniß zu kommen, recht benutzt hätten (wie Ap. Gesch. 13, 27. klar andeutet), aber es soll ihre Schuld mildern und andeuten, daß der natürliche Mensch als solcher (V. 14.)

es immer so macht und folglich Christum eigentlich immer von Neuem kreuzigt. Was nemlich den Sinn des γινώσκειν anlangt, so empfängt derselbe seine bestimmte Beziehung durch den Ausdruck κύριος τῆς δόξης. Als einen unschuldigen und zugleich begabten, reich ausgestatteten Menschen erkannten sie ihn wohl, und daher blieb ihre Schuld immer groß, als sie ihn aus Neid überantworteten; aber sie glaubten wirklich, er sey nicht Gottes Sohn, weil ihre Ideen von Gott grundfalsch waren, und dazu Christi Benehmen nicht paßte. Δόξα ist hier die ganze Fülle der Herrlichkeiten der ewigen Welt, göttliche Macht und Ruhm; ähnlich wie Gott, Ap. Gesch. 7, 2. Ephes. 1, 17. Θεὸς oder πατὴρ τῆς δόξης heißt, und κύριος τῆς δόξης soll die göttliche Natur Christi bezeichnen, deren Erkenntniß freilich über menschliche Kräfte hinausgeht, indem nur Gottes Geist sie im Menschen wirken kann, der aber Seitens des Menschen durch Widerstreben verscheucht werden mag. Übrigens gehört das ἐσταύρωσαν τὸν κύριον τῆς δόξης zu den Stellen des N. T., in welchen sich eine Vertauschung der Prädicate der beiden Naturen offenbart, welche also dafür sprechen, daß in der Lehre von der communicatio idiomatum eine richtige Grundidee liegt, wenn auch die Form ihrer Ausführung nicht angemessen seyn mag. — Die folgende Citation (V. 9.) schließt sich, wie die 1, 31. anakoluthisch an. Theophylakt glaubt durch ein ergänztes γέγονε die Construction herzustellen, Billroth betrachtet das Ganze als Erklärung der σοφία Θεοῦ V. 7. Richtiger faßt man ἀλλά als den Gegensatz zu den Worten: ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν (V. 8.) einleitend. Diesen Gegensatz drückt Paulus nur nicht mit eigenen, sondern mit Schriftworten aus, so daß der Sinn dieser ist: „welche Weisheit keiner der Herrscher dieser Welt erkannte, die aber Gott denen bereitet, die ihn lieben, da sie durch menschliche Kräfte nicht erreicht werden kann." Denn ὀφθαλμὸς, οὖς, καρδία bezeichnen die Wege, worauf der Mensch als solcher zu einer Vorstellung oder Empfindung gelangt; die Liebe, welche sich mit Gott in Verbindung setzt, führt zu einer weit reichern Welt des Erkennens und Empfindens, als die irdischen Wege der Auffassung eröffnen können. Die Citation soll sich folglich nur auf den Menschen mit seinen natürlichen Kräften beziehen; der folgende Vers stellt den Menschen unter der Einwirkung des göttlichen Geistes dar. Ver-

mittelst derselben erkennt er wesentlich die göttlichen Dinge. Das ἀλλά sieht auf das vorhergehende οὐδεὶς ἔγνωκε zurück. [Vergl. Winer's Gr. S. 421.] — In dem ἡτοίμασε liegt zugleich die thatsächliche Mittheilung angedeutet. Das zweite ἃ steht aber für ταῦτα. — Ἀναβαίνειν ἐπὶ καρδίαν = עָלָה עַל לֵב, von dem Aufsteigen einer lebhaften Empfindung im Herzen. — Im A. T. findet sich keine solche Stelle wörtlich, vermuthlich berücksichtigte Paulus Jes. 64, 3. 4., citirte aber frei nach dem Gedächtniß, denn Verwandtes findet sich auch in den Stellen Jes. 52, 15. 65, 17. Die Berücksichtigung einer apokryphischen Schrift gestattet die Formel καθὼς γέγραπται nicht, da sie stets das A. T. bezeichnet. Doch nahmen Origenes, Chrysostomus, Theodoret an, Paulus habe die Worte einem Apokryphum des Elias entlehnt. In einer solchen Schrift, die jetzt verloren ist, mögen sich die Worte gefunden haben, da dieselbe aber ohne Zweifel aus späterer Zeit war, können sie aus unserm Briefe in das Apokryphum aufgenommen seyn.)

10. Von einer solchen Gnadenwirkung Gottes leitet Paulus die σοφία der Gläubigen ab; sie kennen Gott durch Offenbarung seines Geistes. Natürlich bezieht sich das nicht bloß auf die zwölf Apostel, sondern auf alle Gläubigen, die ja auch beim Pfingstfeste den h. Geist mit empfingen. Freilich gehen die Worte aber nur auf die Wiedergeborenen, nicht auf alle Glieder der bloß äußern Kirchenverfassung. Über das ἀποκαλύπτειν διὰ πνεύματος vergl. man zu Mt. 16, 17. Es ist hier nicht das Eine große Factum der Erscheinung Christi gemeint, sondern die individuelle Wirkung, die Jeder von der Kraft Christi an sich erfährt und wodurch Christus erst für ihn gekommen ist; ebenso wenig als der Proceß des Sehens bloß durch die Schöpfung der Sonne bedingt ist, vielmehr bedarf es dazu, daß der Strahl der Sonne das Auge treffe. (Ergänzen kann man zu ἀπεκάλυψε aus V. 7. σοφίαν ἀποκεκρυμμένην.) Diese offenbarende Wirkung des Geistes leitet der Apostel aus seiner allgemeinen Natur ab. Der Geist, d. i. Gottes Geist, erforscht auch die Tiefen der Gottheit, er kann daher auch über Gott wahre Erkenntniß mittheilen. Wegen des steigernden καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ muß πάντα im weitesten Sinne genommen werden, so daß von dem durchdringenden Erkennen (ἐρευνᾶν) des Geistes nichts ausgeschlossen werden darf.

Da überdies der Geist Gottes selber Gott ist, können die *βάθη τοῦ Θεοῦ* nicht bloß die Rathschlüsse Gottes, die Actionen seines Willens, bedeuten, sondern der Ausdruck muß auch das göttliche Wesen selbst bezeichnen. Der Vater wird sich im Sohn und im Geist seiner unendlichen Lebensfülle und Tiefe bewußt, sowie (V. 11.) der Mensch dessen, was in ihm ist, in seinem Geiste. Es giebt auch eine erkennbare Seite in Gott, die der Mensch mit seinen natürlichen Kräften auffassen kann (Röm. 1, 19. 20.). Das *τὰ βάθη* in Verbindung mit *καὶ*, „sogar die Tiefen Gottes," bezeichnet das dem Menschen als solchem absolut Unerkennbare in Gott, z. B. die Trinitäts-Verhältnisse. Daraus aber, daß der Geist Gottes alles erkennt, folgt an sich nicht, daß er den Menschen alles offenbart; er könnte ihm nur Einiges von dem allen offenbaren, nemlich eben, was Christus betrifft, das V. 12. heißt: *τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν*. Allein eben dies ist nach dem Sinne des Apostels Alles (vergl. zu 3, 22.), wer Christus erkennt, erkennt Gott und mit ihm alles, denn in Christo liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß (Kol. 2, 3.). In der Stelle 1 Joh. 2, 20. 27. heißt es daher von denen, welche die Salbung des Geistes haben: *οὐ χρείαν ἔχετε, ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς*, sie wissen alles! Natürlich ist dabei nicht an das Wissen aller Minutien des Irdischen zu denken, sondern an das Erkennen des Ewigen als solchen, in dem alles andere gegeben ist. Wie damit die Äußerungen Pauli 1 Kor. 13, 9. 12. zusammenstimmen, wird bei der Erklärung dieser Stellen erörtert werden.

11. Merkwürdiger Weise erläutert Paulus diesen Gedanken durch eine vom menschlichen Bewußtseyn hergenommene Parallele. Man hätte denken sollen, das Verhältniß des göttlichen Geistes zum göttlichen Wesen wäre durchaus unvergleichbar; Paulus urtheilt anders. Der Mensch, als Bild Gottes, trägt auch Analogieen für dieses Verhältniß in sich, und ähnliche Parallelen (vergl. den Comm. zu Joh. 1, 1.) haben darin ihre Sanction. Bei dem Gedanken: *πνεῦμα ἀνθρώπου οἶδεν τὸ ἐν αὐτῷ*, nemlich in der *ψυχὴ* als dem Centrum der Persönlichkeit, könnte man in sofern anstoßen, als der Mensch doch selten sich selbst wahrhaft kennt, indem Selbsterkenntniß bei Wenigen gefunden wird. Allein es ist auch nicht die Meinung Pauli, daß der menschliche Geist eben so alles wisse, was im Menschen ist, als der göttliche Geist

alles weiß, was in Gott ist; seine Idee ist vielmehr diese: mag der Mensch so viel oder so wenig von den Thatsachen seines Bewußtseyns erkennen, als er wolle, immer ist es sein Geist, durch den er erkennt, was er weiß, kein Fremder kann in die Tiefe der Seele des andern hineinblicken. So gefaßt ist die Parallele eine durchaus adäquate. Wie Gottes Geist im Ganzen waltet, so waltet des Menschen Geist in seinem Ich, als in einem Mikrokosmus. Offenbar aber thut Billroth den Worten des Apostels Gewalt an, wenn er hier die Identität des göttlichen und des menschlichen Geistes findet, die freilich den Unterschied beider nicht ausschließen soll. Mindestens ist die von ihm gewählte Ausdrucksweise leicht mißverständlich, da *πνεῦμα Θεοῦ* oder *ἐκ Θεοῦ* und *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* hier eben so ausdrücklich, wie Röm. 8, 16. (wozu man die Erklärung vergleiche,) geschieden werden. Einfacher sagt man, der menschliche Geist ist dem göttlichen verwandt, und wie nur das Verwandte Verwandtes erkennt, so ist auch der menschliche Geist allein das Organ, wodurch der Mensch den göttlichen Geist aufnehmen und vermittelst seines Einflusses erleuchtet werden kann. Ohne den göttlichen Geist (V. 14.) kann er aber mit seinem natürlichen Geist allein Gott nicht erkennen. — Das *οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ* ist nach dem Vorhergehenden natürlich mit dem Zusatz zu fassen: „und der, dem der Geist die Erkenntniß mittheilt," gerade wie es Mt. 11, 27. heißt: „niemand erkennt den Vater, als der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren." (Vergl. den Comm. z. d. St.) Wenn übrigens hier, wie im folgenden Verse, *εἰδέναι* gebraucht wird von der Erkenntniß des Göttlichen, so ist darauf kein Nachdruck zu legen, es steht, wie V. 14. zeigt, ganz synonym mit *γνῶναι*.

12. 13. Durch die Vergleichung mit dem irdischen Standpunkte sucht Paulus die Stellung des wiedergeborenen, Gott wahrhaft erkennenden Geistes, noch anschaulicher zu machen. Auf jenem waltet das *πνεῦμα τοῦ κόσμου*, dieser Geist ist in sofern mit dem des Reiches der Finsterniß identisch, als dieser eben in der Welt herrscht (Ephes. 6, 12.). Das *πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ* ist im Wesentlichen, gleich dem obigen *πνεῦμα Θεοῦ*, nur weist das *ἐκ* bestimmter auf die ausgehende Kraft des göttlichen Geistes hin, die in den Herzen der Menschen sich offenbart, auf das *πνεῦμα προφορικόν*, im Gegensatz gegen das *ἐνδιάθετον*, um mich dieser

Ausdrücke zu bedienen. Der Zweck dieser Geistesmittheilung ist fürs Theoretische wie fürs Praktische, die Erkenntniß der Gnade Gottes in Christo (*τὰ χαρισθέντα* = *χάρις*, vergl. 1, 5., fälschlich haben andere die Gabe des h. Geistes selbst darunter verstehen wollen), die denn eben in der Predigt ohne Beimischungen irdischer Weisheit verkündigt wird. (Der menschlichen Weisheit sollte die göttliche entgegenstehen, Paulus setzt aber, wie 2, 4., dafür *πνεῦμα*, als die Ursache der Weisheit. — *Διδακτοῖς* ist beide Male von dem Genitiv *σοφίας* und *πνεύματος* abzuleiten, so daß die Genitive die Quelle der Belehrung bezeichnen, wie Joh. 6, 45. der Ausdruck sich findet: *διδακτοὶ Θεοῦ*. Die Lesart *διδαχῇ* soll nur die Schwierigkeit, welche man in der Verbindung mit dem Genitiv fand, entfernen.) Einige Schwierigkeit macht noch der Schlußsatz *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες*. Das Verbum *συγκρίνειν* heißt mischen, verbinden, daher vergleichen, etwas vortragen, gleichsam mit den vorhandenen Persönlichkeiten den Stoff in die rechte Verbindung bringen. Aber der Dativ *πνευματικοῖς* erregt Bedenken. Die Übertragung „für die Geistlichen Geistliches vortragend," scheint nicht zu passen, denn 3, 1. sagt Paulus den Korinthiern, man könne nicht als mit Geistlichen zu ihnen reden, obgleich er ihnen das Evangelium vorgetragen hatte, und sodann wird ja das Evangelium gewöhnlich den noch Ungläubigen vorgetragen, um sie zum Glauben zu führen. Allein die folgenden Verse erfordern diese Erklärung; daß die Korinthier so ungeistlich sind, kann ihn nicht hindern geistlich zu wirken, wo überall Geist vorhanden ist, da weckt ihn eben die geistliche Wirksamkeit. Grotius wollte *πνευματικά* auf das A. T. und *πνευματικοῖς* auf das Neue beziehen, in dem Sinne: Geistliches durch Geistliches erklärend. Doch vom A. T. ist hier nicht die Rede. Mit Beza aber bei *πνευματικοῖς* zu ergänzen *λόγοις*, so daß der Gedanke dieser ist: „geistliche Dinge in wahrhaft geistlicher Form vortragend," ist deshalb bedenklich, weil dann *ἐν* nicht fehlen könnte.

14. Die Erwähnung des Vortrags des Evangeliums leitet den Apostel sehr natürlich auf die Stellung der Menschen zu demselben. Er unterscheidet nemlich zwei Classen von Menschen, *ψυχικοὶ* und *πνευματικοί*. Jene betrachtet er zuerst und giebt an, daß sie 1) die Wirkungen des göttlichen Geistes nicht aufnehmen,

weil sie ihnen Thorheit sind, 2) aber sie auch nicht erkennen können, weil sie geistlich beurtheilt werden müssen. Es fragt sich, wie ist der Begriff des ἄνθρωπος ψυχικός zu bestimmen, und wie verhält er sich auf der einen Seite zum σαρκικός (3, 1.), auf der andern zum πνευματικός. Zuvörderst müssen wir festhalten, es sind damit nicht unabänderlich geschiedene Menschenclassen bezeichnet, bei denen kein Übergang aus der einen in die andere statt finden kann, sondern Zustände, die in demselben Menschen wechseln können. Keiner ist von Geburt ein πνευματικός, und keiner hat Momente, in denen er nicht ein σαρκικός wäre. Bestimmen wir hiernach zuerst die Extreme, so ist klar, beim σαρκικός herrscht die σάρξ, beim πνευματικός das πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. Die Herrschaft des einen Princips schließt aber die Regung des andern nicht aus. Beim σαρκικός kann in Momenten auch der Geist sich wirksam zeigen und beim Wiedergebornen das Fleisch; der Charakter eines Individuums bestimmt sich durch die entschiedene Vorherrschaft des einen oder des andern Elements. Der ψυχικός aber ist, nach der Stellung der ψυχή zur σάρξ und zum πνεῦμα (vergl. meine Abhandl. de trichot. nat. hum. in den opusc. acad. pag. 154 sqq.) derjenige, in dem weder σάρξ noch πνεῦμα entschieden vorherrscht, sondern das seelische Leben als solches gebietet. Man könnte zwar sagen, wo das seelische Leben herrscht, da wird sich gewiß auch immer das Fleisch mächtig zeigen, wie Paulus Röm. 7, 14 ff. es darstellt. Im Ganzen ist das allerdings richtig; allein einmal kann doch auch der natürliche Mensch eine gewisse δικαιοσύνη behaupten, in sofern bezeichnet σαρκικός einen tiefern Grad sittlicher Gesunkenheit, den erst die thatsächlichen Sünden hervorrufen; dann aber, und das ist für den Sprachgebrauch besonders zu bemerken, werden beide Ausdrücke auch so unterschieden, daß σαρκικός die ethische Seite bezeichnet, ψυχικός aber die intellectuelle. Soll der natürliche Mensch ohne das πνεῦμα τοῦ Θεοῦ als der Übertreter des νόμος bezeichnet werden, so heißt er σαρκικός, soll er dagegen in seiner Unfähigkeit, Gott zu erkennen, hingestellt werden, so heißt er ψυχικός. (Vergl. Jak. 3, 15. Jud. V. 19; in der letztern Stelle heißen die ψυχικοί ausdrücklich πνεῦμα μὴ ἔχοντες.) Gerade so nun auch hier. So lange der ψυχικός bleibt, was er ist, der Geistlose, kann er das Göttliche nicht erkennen, denn ihm fehlt

das Organ dafür. Kein Mensch kann aus eigener Kraft zur Erkenntniß der Wahrheit in Christo kommen, es ist ein Werk Gottes, wo sie zu Stande kommt. Die Erkenntniß ist hier aber nicht als ein begriffliches Fürwahrhalten der Glaubenslehren aufzufassen (zu dem kann man durch natürliche Bemühung kommen), sondern als Einsicht aus innerer Erleuchtung und Erfahrung. Allerdings ist der Mensch in seinem natürlichen Zustande nicht ohne Geist, der wesentlich zur Natur des Menschen gehört, aber derselbe schlummert in ihm, nur das Thierleben ist wach geworden. So wie die göttliche Geisteswirkung in dem Evangelium den menschlichen Geist erregt, hört der ψυχικός auf und der πνευματικός, der Geistliches geistlich zu beurtheilen weiß, wird lebendig. Anders verhält es sich freilich, wenn der Mensch durch fortgesetzte Sünde unter das Thier hinabsinkt; dann kann auch die Fähigkeit der Geisteserregung völlig verloren gehen, was dann der Zustand der Verstockung seyn würde. (Vergl. zu Röm. 9, 18.)

15. 16. Man sollte nun erwarten, Paulus würde fortfahren, ὁ δὲ πνευματικὸς δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος, im Gegensatz mit dem ψυχικος. Allein das Vernehmen des Geistes versteht sich bei ihm von selbst, (der Übergang zwischen beiden Zuständen ist der geheimnißvolle Act der Wiedergeburt,) daher beschreibt Paulus nur die Erscheinung des πνευματικός, als solchen, der alles beurtheilt, ohne von irgend jemand beurtheilt zu werden. Sein höherer Standpunkt umschließt nemlich die niedere Sphäre, welche er selbst durchgegangen ist, dem ψυχικός wie dem σαρκικός ist aber der höhere absolut verschlossen, wie dem Blinden die Welt des Lichts. Beide können daher nicht umgekehrt den Geistlichen beurtheilen. Eben diesen Charakter der höhern allseitigern Stellung für umfassende Beurtheilung hebt Paulus deshalb hervor, weil die Korinthier ihm, dem wahren πνευματικός, eben das nicht zugestehen wollten, sich selbst aber, obgleich ψυχικοί, ja σαρκικοί (3, 1.), anmaßten, Paulus zu beurtheilen, für den sie gar keinen Maaßstab der Beurtheilung in sich trugen *). Zum Beweise der Unstatthaftig-

*) Man könnte glauben, es widerspräche diesem Gedanken, wenn Paulus doch den Petrus und Barnabas, die jedenfalls als πνευματικοί betrachtet werden müssen, beurtheilt, ja straft. (Vergl. Galat. 2.) Allein solche Vorgänge vereinigen sich mit dem hier ausgesprochenen Princip so, daß es nicht

keit dieses Verfahrens beruft sich Paulus auf Jes. 40, 13., wo Gott als unerkennbar vom Menschen beschrieben wird. (Dieselbe Stelle ward auch Röm. 11, 34. citirt, aber ebenfalls, wie hier abgekürzt nach dem Gedächtniß. Die LXX. lesen συμβιβᾷ für συμβιβάσει, d. i. die attische Form des Futurs von συμβιβάζω, welches die LXX. öfterer für יָרָה „lehren, unterrichten," gebrauchen. Vergl. 2 Mos. 4, 12. 15. 3 Mos. 10, 11. Ps. 32, 8. Die Attiker brauchen für diese Bedeutung lieber die Form προσβιβάζειν.) Zwischen νοῦς κυρίου und νοῦς Χριστοῦ kann kein Unterschied gesetzt werden, νοῦς ist gleichbedeutend mit πνεῦμα, nur faßt der erstere Ausdruck den Geist mehr als Vermögen, als vernünftiges Bewußtseyn auf. Paulus schreibt demnach sich als πνευματικός den göttlichen unerkennbaren νοῦς zu. Wie die Menschen als solche Gott nicht erkennen und belehren können, so kann auch der ψυχικός den πνευματικός nicht erkennen und belehren, denn Gott ist in ihm, ist in seinem Geist das Princip des Lebens des Wiedergebornen. Wie entschieden Paulus die Idee der Inwohnung Gottes im Gläubigen auffaßt, zeigt besonders neben unserer Stelle auch 1 Kor. 14, 25., wonach die Ungläubigen bekennen sollen, daß Gott wahrhaftig in ihnen sey. Der Apostel ist weit entfernt, sich dadurch Gott und Christo gleich zu machen, vielmehr stellt er sich nur als Organ Gottes in Christo dar, in dem die sündliche Subjectivität untergegangen ist. Von Schwärmern und Fanatikern ist aber dieser Gedanke oft furchtbar gemißbraucht. Sich Gott gleich stellend in geistlichem Dünkel, als Wiedergeborene und wahre πνευματικοί, führten sie den entsetzlichsten Gewissenszwang in ihren Kreisen ein, forderten unbedingten Gehorsam für ihre Einfälle, die für Wirkungen des νοῦς Χριστοῦ in ihnen ausgegeben wurden. Paulus dagegen will keine Anhänglichkeit an seine Person, sondern nur an die Wahrheit, welche er predigt. (Vergl. zu 3, 5—7. 4, 1.) Die Entscheidung, ob das die Wahrheit sey, was er predigt, kann er aber nicht Menschen überlassen (4, 3.), der göttliche Geist muß es durch den Erfolg, durch die ἀπόδειξις δυνάμεως (2, 4.), bewahrheiten, was denn über die Maaßen geschehen ist.

---

der geistlich-wiedergeborne Mensch ist, der gestraft wird im πνευματικός, sondern eben der natürliche Mensch, der noch neben dem neuen in ihm ist.

§. 3. Der Gottesbau.

(3, 1—22.)

Aus den in Korinth vorhandenen Spaltungen beweist Paulus (3, 1—4.), daß die korinthischen Christen vom ächten geistlichen Standpunkt noch weit entfernt seyen; sie zeigten sich vielmehr als fleischlich Gesinnte. Sie nähmen die Werkzeuge beim Bau für den himmlischen Baumeister selbst, und zerstörten so den in der Kirche zu vollziehenden Gottesbau, wenn sie auch den einmal in sie gelegten wahren Grund noch unangetastet ließen (3, 5—17.). Sie mögten daher doch ihre falsche Weisheit fahren lassen, und willig alles verlieren, in Christo würden sie dafür alles wieder gewinnen (3, 18—22.).

1. 2. Der Übergang vom zweiten zum dritten Capitel wird falsch aufgefaßt, wenn man ihn so versteht: „wenn der Geistliche nicht gerichtet wird, wie kannst du, Paulus, denn uns richten!" worauf der Apostel antworten sollte, „weil ihr keine wahrhaft Geistlichen seyd." Allein es findet sich keine Spur, daß die Korinthier dem Apostel das Urtheilen hätten verwehren wollen, wohl aber urtheilten sie unbefugt über ihn. Ohne Zweifel soll demnach das vorschnelle Urtheilen der Korinthier gehemmt werden (vergl. 4, 3.) durch den Nachweis, daß sie gar keine Befugniß dazu haben. Der Form nach schließt sich das *κἀγὼ οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι* zunächst an V. 13. an, *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες*. Bei den Korinthiern, will Paulus sagen, konnte er diese entsprechende Form des Vortrags noch nicht anwenden, er mußte sich zu ihrer Schwachheit herablassen. Auffallend ist hierbei nur, daß Paulus die Korinthier als Wiedergeborene, als *νήπιοι ἐν Χριστῷ* betrachtet, und sie doch *σαρκικοί* nennt, beides scheint sich zu widersprechen. Offenbar aber ist dies gemäß den zu 2, 14. gemachten Bemerkungen, daraus zu erklären, daß auch der *πνευματικός* in Momenten ein *σαρκικός* seyn kann. Die Korinthier waren ihrem Standpunkte im Ganzen nach Gläubige, wiedergeborne Menschen, der wahre Grund, Christus, war in ihnen gelegt (V. 11.); allein sie waren nicht treu mit der Gabe, die sie empfangen hatten, sie sanken auf den fleischlichen Standpunkt zurück, mischten ihre alten Ansichten in das neue Lebenselement

ein, und das rügt der Apostel. Daß dieser Zustand sich schon früher bemerklich machte, darauf weist das ἠδυνήθην und ἐπότισα hin, (in den Aoristen liegt nemlich eine Hindeutung auf eine zweite Anwesenheit Pauli in Korinth, denn auf die erste, bei der die Gemeine gestiftet ward, kann der Ausdruck nicht gehen, da war das Glaubensleben der Korinthier im schönsten Aufblühen, und daß es in den ersten Stadien der Entwicklung war, konnte ihnen unmöglich zum Vorwurf gemacht werden, das geschieht aber hier; —) und daß er noch fortdauere, sagen die Worte: οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε deutlich. Paulus nimmt daher, wie auch 1 Joh. 2, 13. ausgesprochen ist, Stufen in der Entwicklung des christlichen Lebens an. Kinder, Jünglinge und Männer in Christo unterscheidet Johannes in der angeführten Stelle. Auf jeder dieser Stufen kann der Mensch die Seligkeit erreichen, aber die höhere Stufe der Heiligung bedingt die Grade in der Seligkeit selbst. (Vergl. zu 3, 15.) Wie verhält sich hier aber γάλα und βρῶμα? Man sagt, jener Ausdruck bezeichne die leichtern, dieser die schwerern Lehren des Evangeliums. Darnach könnte man es aber auffallend finden, daß Paulus doch im Briefe an die Korinthier so manches bespricht, was nicht zu den leichten Lehren gehört. Nach der Stelle Hebr. 6, 3. wird zwar die Lehre von der Auferstehung mit zu den Fundamenten des christlichen Glaubens gezählt, allein die Abhandlung über die Charismata (1 Kor. 12. 14.) gehört doch sicher nicht zu den leichten Lehren des Evangeliums. Es ließe sich freilich sagen, diese Lehre sey für uns schwer verständlich, weil uns die Anschauung der Gaben fehle; allein angemessener ist ohne Zweifel der Gegensatz von γάλα und βρῶμα überhaupt anders zu fassen. Man kann nicht wohl sagen, die eine Lehre als solche gehört zu den leichten, die andere zu den schweren, vielmehr ist an allen Lehren die rein positive Seite, das Daß, das Leichte, dagegen aber das Wie das Schwere. Paulus hatte, wie er selbst erklärt (2, 2.), den Korinthiern den Gekreuzigten als ihren Erlöser gepredigt; das war Milch für die Kindlein am Geist, dadurch sie wachsen konnten. Schwere Speise wäre es aber gewesen, wenn Paulus ihnen verkündigt hätte, wie Jesus der Erlöser der Menschen sey. In diese tiefere Erkenntniß leitet der Brief an die Hebräer unter andern ein. Dergleichen konnte Paulus den Korinthiern noch nicht vortragen, so eitel sie

auch auf ihre Menschenweisheit und Fähigkeit für tiefere Forschungen waren. (V. 1. bildet *κἀγώ* den Gegensatz mit dem vorhergehenden: *ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν*, in dem Sinn: ich habe zwar die Erkenntniß, kann sie euch aber nicht mittheilen. — Der text. rec. liest *σαρκικοῖς*, Griesbach und Lachmann haben *σαρκινοῖς* vorgezogen. Allerdings haben A B C D die letztere Lesart. Da aber *σαρκινός* eigentlich „fleischern, von Fleisch" bedeutet, wie es 2 Kor. 3, 3. vorkommt, die Form *σαρκικός* dagegen „fleischlich" bezeichnet; so müßte man eine Verwechslung beider Formen annehmen, die freilich in der spätern Gräcität statt hatte, aber sich für die LXX. und das N. T. noch nicht beweisen lassen dürfte. Ich entscheide mich daher für die gewöhnliche Lesart und glaube, daß die Variante nur im Versehen der Abschreiber ihren Grund hat und in der geringern Sorgsamkeit in der Unterscheidung der Formen, welche in späterer Zeit herrschend ward, um so mehr, da gleich im Folgenden doch *σαρκικοί* gelesen werden muß. — *Νήπιοι* = *παιδία* 1 Joh. 2, 13. — V. 2. Die Verknüpfung der letzten Worte von V. 1. mit *ὑμᾶς* durch die Lesart *νηπίους* ist zu wenig kritisch begründet, als daß sie Anspruch auf Billigung machen könnte. — Über das Zeugma: *γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα*, vergl. Winer's Gr. S. 540.)

3. 4. Als das Kennzeichen ihrer geringen geistigen Entwicklung hebt der Apostel die Spaltungen hervor. In denselben offenbarte sich das Werthschätzen des Menschlichen über das Göttliche und somit die Blindheit des Sinnes fürs Ewige. (V. 3. geht *ὅπου*, „wo," in die Bedeutung „wiefern, da," über, vergl. Viger p. 430 sqq. — *Ζῆλος* ist die innere Zornhitze, *ἔρις* das Heraustreten derselben in den Gegensatz mit andern, *διχοστασία* [Röm. 16, 17. Galat. 5, 20.] ist die Folge dieses Heraustretens, die bleibende Spaltung. — *Κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν* = *κατὰ σάρκα περιπατεῖν* Röm. 8, 4. Der Gegensatz ist *κατὰ Θεόν* oder *κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν*. — V. 4. wie V. 5. nennt Paulus sich allein mit Apollo aus dem 4, 6. angegebenen Grunde.)

5—7. Um das Verkehrte in dieser Menschenanhänglichkeit ins Licht zu stellen, entwickelt der Apostel im Folgenden die Stellung aller Verkündiger des Evangeliums zu Gott dem Herrn; sie sind bloß Diener (4, 1.). Er ist es, der durch sie wirkt, der alles in allem ist; an ihn muß man sich daher auch allein halten

(3, 22.). (V. 5. hat das τίς οὖν, wie διάκονος, etwas Herabsetzendes. V. 7. antwortet auf die erste Frage, sie sind nichts; dem Diener steht der κύριος entgegen. — Die Lesart ἀλλ' ἢ διάκονοι ist zwar wegen der kritischen Autoritäten zu verwerfen, obgleich die meisten Minuskel-Handschriften sie vertheidigen; an sich aber ist die Lesart nicht unpassend. Es steht ἀλλ' ἢ für nisi, vergl. Lc. 12, 51. Herm. ad Viger. p. 812., der bemerkt, daß es aus einem ausgelassenen οὐδέν zu erklären ist. — Ἑκάστῳ ὡς steht für ὡς ὁ κύριος ἑκάστῳ ἔδωκεν. Diesen Zusatz macht aber Paulus, um die Verschiedenheit der Gaben und der dadurch bedingten Wirksamkeit nicht als etwas Willkührliches, sondern als etwas von Gott Geordnetes darzustellen. Bei sich findet er nun, das Bild vom Landmann [V. 9.] ausführend, die Gabe des φυτεύειν, bei Apollo die des ποτίζειν. In dem erstern Ausdruck liegt die Fähigkeit, das Leben an einem Orte neu anzufangen, angedeutet, die bei Paulus glänzend hervortritt; Johannes hatte sie nicht [vergl. die Einl. zum Evang. Joh.], eben so wenig Apollo. Aber diese hatten die Gabe, das entzündete Leben zu fördern und weiter zu führen, was durch ποτίζειν bezeichnet zu seyn scheint. Jede Gabe aber vermag so wenig im Geistlichen etwas, als Fleiß und Geschick im Leiblichen, ohne Gottes Segen. Er ist es, der Gedeihen giebt.)

8. 9. Die verschiedenen Gaben stehen daher gleich in der Kirche, wie die verschiedenen Glieder am Leibe, je nach der treuen Anwendung derselben wird jeglicher seinen Lohn empfangen. Wir arbeiten mit einander für Gottes Sache, ihr seyd sein Ackerfeld, sein Bau; er belohnt daher jeden, wie er in seinem Felde gearbeitet hat. Der Gegensatz συνεργοί ἐσμεν und γεώργιόν ἐστε läßt keinen Zweifel darüber, daß Paulus hier noch die Lehrer sondert von den Lernenden, und also auch V. 8. zunächst von dem Lohn treuer Lehrer redet. Allein in der Kirche Christi, wo jeder ein lebendiger, sich selbst erbauender Stein des Tempels Gottes (V. 16.) werden soll (1 Petr. 2, 5.), ist natürlich dieser Unterschied nur ein fließender. Daher finden wir ihn schon V. 12. ins Allgemeine übergehend, und jeden Gläubigen als mit dem Werke des Ausbaues des Tempels beauftragt, dargestellt, dessen Grundstein in ihn gelegt ist. Wollte man dies nicht annehmen und im Folgenden das Grundlegen gleich dem φυτεύειν, das ἐποικοδομεῖν

gleich dem ποτίζειν fassen, so würde sich die folgende Darstellung als eine Polemik gegen Apollo und als eine Rechtfertigung seiner selbst gestalten, was sicher nicht im Plan Pauli lag; vielmehr beabsichtigt er im Folgenden, alle Korinthier zum Ernst in der Nachfolge Christi und in der Heiligung zu ermuntern. (V. 8. besagt das ἕν εἰσι nur die Einheit des Standpunktes; keiner hat vor dem andern als solcher etwas voraus, nur ihre Treue in der Anwendung der Gaben stellt sie höher oder niedriger. Die Parabel von den Talenten [Mt. 25, 14 ff.] erläutert den Gedanken ἴδιον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον ausführlich; man vergl. die Erklärung dieser Stelle. — V. 9. ist Θεοῦ συνεργοί nicht zu fassen, „Arbeiter mit, neben Gott," denn er wirkt alles [V. 7.], sondern „Arbeiter, die mit einander für Gottes Sache arbeiten." — Der Ausdruck γεώργιον geht noch auf das frühere Bild, οἰκοδομή aber führt in das neue Bild vom Tempel [V. 16.] hinein, das im Folgenden ausführlich behandelt wird.)

10. 11. Vom Apollo abstrahirend stellt Paulus mit erweitertem Gesichtspunkt sich den sämmtlichen Gliedern der korinthischen Gemeine gegenüber (nicht mehr bloß den Lehrern in derselben, obgleich er diese, wie V. 16 ff. zeigen, immer noch zunächst vor Augen hat), und führt aus, wie er von Gott als Baumeister gebraucht sey den Grund zu legen, der allein gelegt werden dürfe, Christus, daß aber jeder nun zuzusehen hätte, wie er auf diesem Grund fortbaue. Hier fragt sich aber, was meint der Apostel unter diesem Grunde, den er als weiser Baumeister gelegt habe*), und den er als den alleinigen bezeichnet, der gelegt werden dürfe? „Die Lehre von Jesus als dem Christ?" Diese Lehre kann wohl das Fundament der Theologie seyn, aber nicht einer lebendigen Kirche; die Gläubigen selbst bilden den Tempel Gottes (V. 17.). Also der lebendige Christus selbst, der sich den Eckstein nennt, den zwar die Bauleute verworfen haben, den aber Gott doch zum Grunde des ganzen Gottesbaues gelegt

*) Rückert sucht fälschlich in dem Epitheton „weiser" Baumeister eine Beziehung auf die Art der geistlichen Wirksamkeit Pauli. Der Apostel nennt sich nur so, weil er den allein wahren Grund, Christus, in Kraft des Geistes gepredigt hat; und nicht, wie die Irrlehrer in Korinth, die Kraft Christi durch menschliche Künste abschwächen wollte.

hat (vergl. zu Mt. 21, 42.), der daher hier auch ὁ κείμενος heißt, nemlich der von Gott gelegt ist, weshalb keiner einen andern Grund legen kann, ohne ihm zu widerstreben. Allein wenn dies der Sinn ist, wie kann da Paulus sagen: Ich habe nach der mir verliehenen Gnade Grund gelegt? Dies konnte der Apostel in sofern sagen, als Jesus Christus, der Grund der ganzen Kirche auf Erden, sich in seiner Leben gebenden Kraft in jeder einzelnen Gemeine wieder wirksam zeigen muß, wenn sie entstehen, ja in jedem Herzen, wenn es geheiligt werden soll. Die Verhältnisse des großen allgemeinen Gottestempels wiederholen sich also in jeder Gemeine, in jedem Herzen; überall muß der lebendige Christus der Eckstein seyn, der neue Mensch, der in der Wiedergeburt geboren wird. Ohne dieses innere Leben Christi im Menschen ist kein Christ und keine Gemeine denkbar, aber wo nur zwei sind, die darin einig sich wissen, da ist der Keim einer Gemeine (Mt. 18, 20.). Diesen Christus in uns schafft aber das Wort der Predigt, das seine Boten verkünden; die Grundlegung Christi ist daher auch eine fortgehende Thätigkeit in der Kirche, und in sofern kann Paulus sagen, er habe in Korinth Grund gelegt, obgleich es natürlich Gott war, der das Gedeihen gab; aber es gefiel doch Gott eben durch keinen andern, als durch den Apostel Paulus in Korinth zu wirken, sein Mund war gleichsam die Gnadenpforte, wodurch die Lebenskräfte den Korinthiern zugeströmt waren. Hiernach ist denn auch klar, daß von allen Christen in Korinth die Rede seyn muß, wenn es heißt: ἕκαστος δὲ βλεπέτω, πῶς ἐποικοδομεῖ, nicht die Lehrer allein haben den Christus als Grund des Tempels in sich, sondern ein Jeglicher, der gläubig seyn will, muß ihn in sich tragen, nicht die Lehrer allein bauen auf den gelegten Grund den weitern Bau, sondern das ist die Aufgabe jedes einzelnen Gläubigen.

12. 13. Die fortbauende Thätigkeit des Gläubigen aber kann eine solche seyn, die auf den unvergänglichen Grund auch unvergängliche Stoffe baut, oder sie kann umgekehrt Vergängliches bauen. Beide Formen der Thätigkeit können sowohl in der Wirksamkeit auf andere, als auch in der auf und in sich vollzogenen Thätigkeit sich offenbaren. Beides faßt der Apostel in seiner Darstellung zusammen, weil es der Natur der Sache nach verbunden ist; wer auf andere verkehrt wirkt, wird in sich selbst nicht anders

wirken, denn die Wirksamkeit nach außen ist nur ein Ausfluß des ganzen innern Zustandes. Darin liegt die Berechtigung, von den Lehrern, die der Apostel immer zunächst vor Augen hat, auf alle Gläubigen überzugehen; was um so mehr nothwendig war, als auch bei demjenigen, der falsch in sich wirken läßt, eine innere Verkehrtheit seyn muß, die ihn hindert, die wahre Form der Wirksamkeit von der richtigen zu sondern. Was der Apostel unter diesen beiden, mit bildlichen Ausdrücken bezeichneten Begriffen versteht, kann erst bei V. 15. mit Sicherheit angegeben werden. Zunächst bemerken wir nur, wie die Einzelheiten *χρυσὸν, ἄργυρον, λίθους τιμίους* und wieder *ξύλα, χόρτον, καλάμην* nicht zu pressen sind; sie bezeichnen nur die Stoffe zu kostbaren, unzerstörbaren Bauten (vergl. Jes. 54, 11. Offenb. 3, 18.) und zu gemeinen, leicht verbrennlichen Gebäuden. Es versteht sich daher auch von selbst, daß sie nicht als parallel stehend zu denken sind, wie wenn Gold und Stroh gleichmäßig zu einem Hause verwendet würden, sondern je drei Ausdrücke sind als sich gegenüberstehend zu fassen, wie wenn es hieße: *ἢ ξύλα, χόρτον, καλάμην.* Die Natur des Bauwerkes eines Jeglichen wird gewiß erkannt werden, fährt Paulus fort, wenn der Tag des Gerichts kommt, mit dem Feuer, dem Elemente der Prüfung. Das folgende *μισθὸν λήψεται* und *ζημιωθήσεται* läßt keinen Zweifel darüber, daß *ἡμέρα* nicht in der allgemeinen Bedeutung „Zeit," oder „Licht," im Gegensatz der Finsterniß genommen werden darf, sondern auf das Gericht zu beziehen ist, als den Moment, wodurch jedes Ding und Wesen in seiner wahren *ποιότης* offenbar gemacht wird. Es darf daher auch bei *ἀποκαλύπτεται* nur *ἡμέρα* ergänzt werden, so daß das *πῦρ* das Element ist, in dem sich der Entscheidungstag kund giebt, ganz nach 2 Thess. 1, 8. 2 Petr. 3, 10. 12. (Das Präsens *ἀποκαλύπτεται* steht nach dem vorhergehenden Futur *δηλώσει* ganz angemessen, indem es Beschreibung der Beschaffenheit des Tages an sich ist; es braucht daher nicht mit Billroth als futurascens gefaßt zu werden.)

14. 15. Je nach der Natur des Bauwerkes offenbart es sich im Feuer; das aus Gold, Silber und Edelstein erbaute hält die Probe aus (*μένει*), das aus Holz, Heu und Stroh aufgeführte verbrennt. Der erstere hat von seinem Bau Vortheil, der andere Schaden. So weit ist das Bild einfach und verständlich, und ohne

Zweifel würde die ganze Stelle weit weniger die Exegeten beschäftigt haben, wenn nicht der schwierige Zusatz: *αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός*, dabei stände. Fehlten diese Worte, so würde man nach Anleitung des Folgenden: *τοῦτον φθερεῖ ὁ Θεός* (V. 17.), bei dem *ζημιωθήσεται* an die Verdammung und bei dem *μισθὸν λήψεται* an die ewige Seligkeit denken können; allein die Worte *αὐτὸς σωθήσεται*, die offenbar den Bauenden von seinem Bauwerk unterscheiden sollen, gestatten diese Annahme nicht. Es bedarf nemlich keines Beweises, daß die Meinung der Kirchenväter, das *σωθήσεται* sey von einem Erhaltenwerden im Feuer, d. h. von einem fortdauernden Gequältwerden im Feuer, zu verstehen, durchaus unstatthaft ist, indem von allem übrigen abgesehen, es doch *σωθήσεται ἐν πυρί* heißen müßte *). Es entsteht uns also die Frage: von welcher bauenden Thätigkeit spricht hier eigentlich der Apostel, deren Resultat untergehen kann, während doch der Bauende errettet, d. h. selig wird? Man könnte glauben, Paulus rede von der Thätigkeit der Lehrer, nicht aber von der individuellen Thätigkeit der Heiligung von Seiten jedes Gläubigen. Wer auf den in seinem Herzen gelegten wahren Grund Holz und Stroh aufbaue, der müsse verloren gehen; wohl aber lasse sich denken, daß ein Lehrer nicht aus böser Absicht, sondern aus Mißverstand, auf den in der Gemeine gelegten guten Grund Falsches baue, und dieses sein Werk dann zu seinem Schmerze untergehe, wiewohl er selbst um seines Glaubens willen selig werde. Allein schon zu V. 12. ward bemerkt, daß wir nicht bloß an die Lehrer als solche hier denken können, sondern an jeden Gläubigen, und an die Lehrer nur in sofern, als sie eben auch Gläubige sind. Die folgende Ausführung von dem Tempel Gottes zeigt nemlich, daß die Lehrer mit zu dem Einen großen Gesammttempel gehören, und Paulus jede Verletzung des Tempels in sich und andern rügen will. Wiewohl wir daher gestehen müssen, daß die Argumentation des Apostels zunächst ausging von den Lehrern (V. 5.), so gestaltet sich

*) Auf die Formel *σώζεται ξύλον ἐν πυρί*, ein Holz erhält sich im Feuer, etwa länger als ein anderes, soll nemlich diese unpassende Erklärung begründet werden, wie Theophylakt will.

doch die Ausführung allmälig so, daß sie einen allgemeinen Charakter gewinnt, wie denn überhaupt der Gegensatz von Lehrern und Lernenden in der Kirche zum Theil nur ein fließender ist. Zur Erklärung unserer Stelle kann man jedenfalls die Zurückbeziehung auf die Lehrer nicht anwenden. Denn der Lehrer, der bei Andern etwas Falsches auf den gelegten Grund bauen kann, muß, um dies zu können, auch auf den in seinem Herzen gelegten Grund Falsches gebaut haben; kann er dennoch selig werden, auch wenn der Bau in andern vergeht, so kann er es auch, wenn der falsche Bau in ihm selbst vom Feuer verzehrt ist, und ist das bei einem möglich, so auch bei allen. Da nun dieses Seligwerden bedingt wird durch den gelegten wahren Grund, Jesus Christus, so fragt sich: was ist das ἐποικοδομεῖν ξύλα, χόρτον, καλάμην*)? Fälschlich hat man an ein Leben in Lastern und an Gesetzesübertretungen gedacht, denn das Herrschenlassen der Sünde würde den Grund selbst wieder aufheben, würde den Abfall von Christo herbeiführen. (Vergl. 1 Kor. 5, 11.) Bei solchen bedürfte es daher, um sie selig zu machen, erst einer neuen Bekehrung, d. h. einer neuen Grundlegung des Christus in uns. Andere haben daher Irrlehren verstehen wollen. Wenn aber die Irrlehren Fundamentaldogmen betreffen, so würde von ihnen dasselbe gelten. Grobe Irrlehren sind gleichsam intellectuelle Laster, die stets im Herzen ihren Grund haben, und zerstören ebenfalls die Fundamente des Gottesbaues. Man kann daher nur sagen, das Holz und Stroh auf den gelegten ewigen Grund bauen soll eine falsche Thätigkeit und Wirksamkeit des Bekehrten bezeichnen,

*) Jäger (a. a. O. S. 6.) meint, das Daraufbauen von Holz, Heu und Stroh solle nichts Falsches bezeichnen, sondern nur eine weniger glänzende Thätigkeit für die Kirche; der Apostel denke sich, was auch Grotius sagt, das Gebäude solle aus edeln und unedeln Stoffen zugleich erbaut seyn, jeder trage nach Kräften zu diesem Bau bei. Allein dazu paßt einmal nicht das Verbrennen, wodurch der Untergang dieser Form der Thätigkeit für die Kirche bezeichnet werden soll, und sodann V. 17. das εἴ τις ναὸν φθείρει, was Jäger ganz ohne Grund auf andere bezogen wissen will, als auf die, welche Holz auf den gelegten Grund aufbauen. Dem ganzen Gleichniß liegt die Idee zum Grunde: auf ein schönes festes Fundament baut man nicht eine elende Hütte, wo Christus der Eckstein ist, muß auch der Bau mit ähnlichen Steinen ausgeführt werden.

indem er theils in unwesentlichern Dingen nachlässig und träge ist, theils in der Lehre nicht genau und sorgfältig genug verfährt, theils auf solche Momente Gewicht legt, die, wie z. B. die Charismata (vergl. zu Cap. 12, 14.), für's praktische Leben weniger Gewicht haben. Eine solche Thätigkeit, bei sich oder bei andern angewendet, hinterläßt keine bleibende Wirkung, wenn indeß das Herz und die innerste Lebenswurzel bei dem Herrn geblieben ist, so kann der Mensch selbst noch selig werden, wenn auch das Werk desselben untergeht. Hiernach liegt also in unserer Stelle die wichtige Wahrheit, die auch die evangelische Kirche immer aufs entschiedenste festgehalten hat, daß die Seligkeit nur bedingt wird durch den Glauben, mit dem die Grundlegung Christi verbunden ist, der Grad der Seligkeit aber im Verhältniß mit dem Grade der Heiligung, welche der Mensch erlangt, steht. Wessen Werk nemlich in Gottes Gericht besteht sammt dem Grunde in ihm, der hat einen höhern Lohn, als wer sein Werk verliert, wenn er selbst auch noch nothdürftig selig wird*). Demnach kann in unserer Stelle auch nicht, wie Scaliger, Grotius u. A. wollten, von einem hypothetischen Seligwerden die Rede seyn, so daß der Sinn der Worte wäre, wenn er noch selig werden sollte, so kann es doch nur als durchs Feuer geschehen, vielmehr ist das Seligwerden ganz entschieden und gewiß, wenn der Grund bleibt. Freilich aber wird die Seligkeit unter diesen Umständen nicht anders als auf schmerzlichem Wege erlangt, ὡς διὰ πυρός. Das ὡς deutet unverkennbar auf einen bildlichen Ausdruck hin, es fragt sich nur, wie das Bild zu fassen seyn dürfte. Es könnte auf das Schwierige, kaum Mögliche der Rettung gehen, sowie es Jud. V. 23. heißt: ἐκ τοῦ πυρὸς ἁρ-

*) Der Einwurf, es könne Niemand selig seyn, der das Bewußtseyn habe, er hätte weiter kommen können, als er gekommen ist, beweist zu viel; nemlich dann könnte Niemand selig werden, indem keiner ein Leben ganz ohne Untreue lebt, jede Untreue aber die Entwicklung des innern Lebens hemmt. In sofern der Grad der Seligkeit bedingt wird durch die innere Empfänglichkeit für dieselbe, erstickt das Übermaaß der Wonne, das Jeder empfindet, alle trübende Erinnerung aus dem Erdenleben und doch vermag das weite Gefäß des Einen unendlich viel mehr zu fassen, als das enge des andern; aber ein überströmend Maaß bekommt jeder in seinen Schoos.

πάζειν, nach der Analogie von Zachar. 3, 2. „Jemanden wie einen Brand aus dem Feuer retten.“ Allein es liegt nicht im Gange des Beweises des Apostels, daß die Rettung eine schwer mögliche ist, vielmehr will er festhalten, daß, wo der gelegte Grund bleibt, die Rettung gewiß ist. Daher legt man besser auf das Schmerzliche den Nachdruck, welches nothwendig aus dem Anblick des Untergangs seines Baues hervorgehen muß. In sofern indeß der Natur der Sache nach oft ungewiß bleiben muß, ob der Grund noch fest ist, spielt auch der Gedanke der Unsicherheit des Seligwerdens mit hinein. Hier aber fragt sich, liegt nach dieser Auffassung in unserer Stelle nicht die katholische Lehre vom ignis purgatorius, von dem schon Zoroaster (im Zend-Avesta, Bundehesch B. III. S. 113. 114. nach der Ausgabe von Kleuker*), in seinem Duzakh ein Analogon hat? Das Purgatorium ist ja eben für die Gläubigen bestimmt, nicht für die Ungläubigen, die als solche nach katholischer Lehre sämmtlich verloren gehen, es reinigt nur die Gläubigen von den ihnen noch anklebenden Schlakken, um sie für die Reinheit des Himmels geschickt zu machen. Natürlich lag es für die katholischen Dogmatiker sehr nahe, ihr Dogma vom Fegfeuer auf diese Stelle zu begründen; allein bei genauer Erwägung der Pauliniſchen Grundideen, die wir natürlich auch bei dieser Stelle festhalten müssen, zeigt sich, daß gar keine Ähnlichkeit zwischen der katholischen Theorie vom Fegfeuer und diesen Ideen stattfindet. Denn dieses bezieht sich auf eine Reinigung der hienieden nicht geheiligten Gläubigen von den Schlacken der persönlichen Sünden; Reinigung von Sünden kann aber nur Christus wirken, kein anderes Mittel. In unserer Stelle ist aber von keiner Reinigung der Personen von Sünden, sondern nur von einer Prüfung ihrer Wirksamkeit, ihres Baues, die Rede. Allerdings hat nun jede in der Prüfung des Gerichts nicht bestehende Wirksamkeit ihren Ursprung im alten Menschen der Sünde; aber dieser wird durch das Gericht und seine Prüfung nicht gereinigt. Der Apostel Paulus geht nemlich immer davon aus, daß

*) Alle Seelen, sagt Zoroaster, müssen durch einen Strom geschmolzenen Erzes gehen; für die Heiligen ist dieser Strom wie warme Milch, für die Unheiligen aber sehr schmerzlich und alle Schlacken an ihnen verzehrend.

der alte Mensch sterben muß; eine allmälige Reinigung desselben ist so wenig möglich, als ein Mohr seine Haut wandeln kann (Jerem. 13, 23.); der neue Mensch dagegen bedarf keiner Reinigung, er ist als solcher absolut rein, er hat die δικαιοσύνη Θεοῦ. Bei ihm kann nur von verschiedenen Graden der Entwicklung die Rede seyn, auf allen Stufen derselben ist und bleibt er aber, als aus Gott geboren, rein. Hiernach kann Paulus überall nicht von einer Reinigung sprechen *). Die pelagianisirende katholische Ansicht aber stellt den alten und neuen Menschen gar nicht in diesen schroffen Gegensatz, wie die h. Schrift thut. Nach ihr wird kein heiliger Gottesmensch in der Wiedergeburt geboren, sondern der alte reinigt sich ganz allmälig; wer darin nicht weit genug kommt, der muß das Versäumte längere oder kürzere Zeit im Fegfeuer nachholen. Dieses erscheint darnach als eine schmerzliche Vollendungsanstalt, während nach dem Apostel von gar keiner Vollendung, sondern nur von einem Wegräumen des unnützen Bauwerkes die Rede ist.

16. 17. Das Bild von der οἰκοδομή (V. 9.) nimmt der Apostel hier wieder auf; Semler sagt nicht unpassend, man könne den Übergang so fassen: hac comparatione commode usus sum. Was aber vom Bau gesagt worden war (V. 9.), wird dadurch geschärft, daß dieser Bau als Gottestempel bezeichnet ist. Die Verletzung (φθείρειν) eines Baues (durch Einmischen entstellender Baustücke in denselben V. 12.) wächst im Grade der Schuld, die sie erzeugt, mit der Würde dessen, der den Bau bewohnt. In sofern nun die Gläubigen den lebendigen, heiligen Gottestempel bilden (1 Petr. 2, 5.), den der göttliche Geist erfüllt, so verschuldet sich jeder sehr schwer, der in sich oder andern einen Theil dieses Tempels entstellt. Sollte hier die Beziehung auf die Lehrer allein festgehalten werden, so müßte das οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, οἵτινές

*) Stellen wie 2 Kor. 7, 1. sind hiernach, den Paulinischen Principien gemäß, so zu fassen, daß das stufenweise sich Verbreiten des neuen Lebens, welches Christus im Menschen anzündet, auch stufenweise die Reinheit dieses Princips zur Anschauung kommen läßt. In sofern der alte Mensch allmälig stirbt, und der neue allmälig mächtiger wird, das Ich aber als Träger der Persönlichkeit dasselbe bleibt, so sieht es aus, als würde der sündige Mensch gereinigt, während doch der neue Mensch den alten verdrängt.

ἐστε ὑμεῖς bloß auf die Laien ohne die Lehrer gehen, was offenbar unangemessen ist. Paulus spricht zu allen, Lehrern wie Lernenden, activen und passiven Gliedern der Gemeine; nur spricht er nicht sich selbst mit einschließend in der ersten Person, weil dadurch die Kraft der ermahnenden Rede geschwächt wäre, obgleich von ihm selbst dasselbe gilt; durch ihn sprach nemlich Gottes Geist zur Kirche. Wie aber das Ganze Gottestempel ist, so auch wieder jeder Einzelne; was von jenem gilt, gilt demnach auch von diesem. Den Tempel Gottes verderben steht hier parallel dem Holz und Stroh darauf bauen, dieses bezieht sich aber sowohl äußerlich aufs verkehrte Arbeiten an andern, als auch innerlich aufs falsche Arbeiten in und an sich; wer in der einen Beziehung verkehrt ist, ist es auch in der andern. In V. 17. liegt also nicht bloß: wer als Lehrer euch, die ihr Gottes heiligen Tempel bildet, verderbt, den verderbt Gott, sondern auch, wer sich selbst verderbt, wer auf den in seinem Herzen gelegten Grund Falsches aufbaut oder aufbauen läßt, den verderbt Gott, denn in jedem ist auch die Möglichkeit gelegen, der falschen Wirksamkeit anderer entgegen zu wirken. — An und für sich betrachtet ist, wie schon bemerkt wurde, das φθερεῖ τοῦτον ὁ Θεός sehr stark; der Zusammenhang zeigt aber, daß es von absoluter Verwerfung nicht verstanden werden kann. Wahrscheinlich wählte der Apostel nur das starke Wort wegen des vorhergehenden φθείρει, um anzudeuten, daß Gott Gleiches mit Gleichem vergilt.

18—20. Hiernach kommt denn der Apostel auf die Warnung vor menschlicher Weisheit zurück (vergl. 2, 4. 13.), die Mancher als Holz und Stroh bei sich und andern auf den heiligen gelegten Grund aufbaute. Statt der Scheinweisheit ermahnt der Apostel, die wahre göttliche Weisheit zu erwählen, indem die Weisheit der Welt, als Thorheit vor Gott, im Feuer des göttlichen Gerichts vernichtet werden würde. (V. 18. Spräche Paulus bloß von den Lehrern, so hätte er nicht angemessen geschrieben μηδεὶς ἑαυτὸν ἐξαπατάτω, die Warnung ist ganz allgemein für alle korinthischen Christen. Über die Form vergl. man Galat. 6, 7. — Über σοφὸς ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ und über μωρός vergl. zu 1, 20. 21. — V. 19. ist die Citation aus Hiob 5, 13. Die hebräischen Worte lauten: לֹכֵד חֲכָמִים בְּעָרְמָם, was die

LXX. übertragen: ὁ καταλαμβάνων σοφοὺς ἐν τῇ φρονήσει. Absichtlich scheint Paulus die starken Ausdrücke δράσσεσθαι, d. h. mit der Hand ergreifen, erwischen, und πανουργία gewählt zu haben, um die Klugheit vorherrschend als zu bösen Zwecken gemißbraucht darzustellen. — V. 20. ist aus Ps. 94, 11. entnommen, und wörtlich nach der Übersetzung der LXX. citirt.)

21. 22. Hieran reiht sich noch die Ermahnung, sich nicht eines Menschen zu rühmen (vergl. 1, 31.), denn es sey alles, was Menschen hätten und haben könnten, nicht des Gläubigen, sondern allein des Herrn. In V. 21. ist nach dem folgenden Verse das ἐν ἀνθρώποις nicht so zu fassen, daß die Häupter als sich der vielen Anhänger rühmend dargestellt werden; sondern umgekehrt, die Anhänger werden als sich der Häupter rühmend aufgefaßt, in ihrem Glanze sich spiegelnd gedacht. Deshalb nennt auch Paulus sich nebst Apollo und Petrus als diejenigen, an welche sich die Korinthier vorzugsweise anschlossen und spricht den Gedanken aus, sie mit allen ihren Vorzügen gehörten ihnen (der Gemeine) an. Ja, von den Personen geht der Apostel noch weiter auf die letzten Gegensätze in der geschaffenen Welt über, und spricht ihnen alles zu. Auffallend scheint dabei nur, daß θάνατος genannt ist, da doch bloß von Vorzügen die Rede seyn soll. Daß er bloß, um den Gegensatz zu vollenden, genannt sey, ist wenig wahrscheinlich; besser stellt man ζωή und ἐνεστῶτα (= πάροντα, προκείμενα, Röm. 8, 38. 1 Kor. 7, 26. Galat. 1, 4.), θάνατος und μέλλοντα in Parallele, so daß der Tod alles, was in seinem Gefolge ist, also auch die künftige Herrlichkeit, bezeichnet, denn natürlich ist nicht der geistige Tod, sondern der natürliche zu verstehen, der hier als ein Gut aufgefaßt ist, weil er zu Christo führt. Die Welt ist aber hier alles Geschaffene mit seinen äußern Gütern, ohne Nebenbegriff des sündlichen; es bildet mit den genannten Personen die Welt in sofern einen Gegensatz, als diese die innern Güter repräsentiren. Es wird hier also derselbe Gedanke ausgesprochen, wie Mr. 10, 29. 30. Nur von Christo allein weiß sich der Gläubige abhängig und mit ihm vom Urheber aller Dinge, von Gott selbst; alles Geschaffene ist sein. So gefaßt, gehört der Grundsatz: πάντα ὑμῶν ἐστιν, zu den merkwürdigsten Aussprüchen des Apostels, der an die inhaltsreichen

Gnomen Christi in den Evangelien erinnert *). Es liegt nemlich darin ausgedrückt, die Wundernatur der Liebe, die durch den Geist in die Herzen der Gläubigen ausgegossen ist, vermöge welcher der Mensch die ganze Welt umspannt und was in ihr schönes und herrliches ist, als sein Eigenthum mitgenießt. Darin ist der reine Gegensatz alles Neides und somit auch aller Zwietracht gegeben, die sich isoliren und das Gute außer sich als ein Fremdes anschauen. Das Evangelium wirkt eine wahrhafte Gütergemeinschaft, Freiheit und Gleichheit in heiligem Sinne. Übrigens ward schon in der Einleitung bemerkt, daß es falsch ist, wie Pott, Schott u. A. wollen, diese Stelle so zu verstehen, als würden darin die Christianer gelobt. Zuvörderst werden sie gar nicht genannt, denn die Worte: ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ können ja nicht auf einige der korinthischen Christen gehen, sondern nur auf alle, gerade wie in dem: πάντα ὑμῶν ἐστιν von allen die Rede ist. Daß aber ferner nur Petrus, Paulus und Apollo genannt werden, lag in der Natur des Namens der vierten Parthei; bloß also wegen der Form der Rede ist der Christusparthei hier keine ausdrückliche Erwähnung geschehen, weil der Name auf ungezwungene Weise nicht angebracht worden konnte. Zwar hätte Paulus sagen können, alles was Christi ist, ist euer, oder Christus selbst ist euer, aber er hätte in keiner Weise Christus, durch den alles ist (Kol. 1, 16 ff.), in eine Linie sitzen können mit Paulus, Petrus, Apollo, die nur durch ihn sind, was sie sind. (Daß die Schlußworte: Χριστὸς δὲ Θεοῦ keine Subordinationsansicht der Trinität begünstigen, geht aus dem Worte Χριστός hervor, das die menschliche Seite in der Person des Herrn mitbezeichnet [vergl. zu Mt. 1, 1.], und in Beziehung auf dieselbe spricht die Schrift überall die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater aus.)

---

*) Dieses Wort: alles ist euer, gilt für die Kirche zu allen Zeiten. Mögte es auch jetzt in dem neuerwachten Kampf der Confessionen gegen einander beachtet werden und mögten die eifrigen Streiter nie vergessen, daß eine jede Confession auch ihre Vorzüge hat, welche der Kirche im Ganzen zu Gute kommen sollten!

§. 4. Das Menschenurtheil.

(4, 1—21.)

Nur als ein Diener Christi, des gemeinsamen Herrn, will Paulus betrachtet seyn; aber eben deshalb läßt er sich auch von keinem seiner Mitbrüder richten, sondern verweist alle an das künftige Gericht Christi (1—5.). Sich und Apollo zum Beispiel aufstellend, will der Apostel die Hochmüthigen unter den Korinthiern zur Demuth ermahnen, und stellt zu dem Ende ihrem verachteten apostolischen Leben die dünkelhafte Stellung jener an die Seite (6—13.). Endlich hebt er noch heraus, wie diese Ermahnungen aus väterlicher Liebe bei ihm hervorgehen, wie er aber bald zu ihnen zu kommen gedächte, um die Hochmüthigen zu strafen, wenn sie die Sprache der Liebe überhörten (14—21.).

1. Der Übergang ist durch das: οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος, ὡς κ. τ. λ. formell gar nicht vermittelt, aber der Gedankengang giebt einen sehr genauen Zusammenhang an die Hand. Nachdem Paulus (3, 22.) ausgeführt hatte, daß keiner sich eines Menschen rühmen dürfe, indem alle in einer gemeinsamen Abhängigkeit von Christus ständen, erklärt er, daß er selbst auch nur in dieser Abhängigkeit anerkannt und aufgefaßt seyn wolle. Indem aber in diesem Gedanken auf der einen Seite liegt, daß er nicht überschätzt seyn will (von seiner Parthei), liegt darin auch auf der andern Seite, daß er sich nicht beurtheilen lassen will (von den Widersachern); sie alle hätten vielmehr Einen Richter, Christus, wenn er von ihm nur treu erklärt werde, sey er zufrieden. Gewiß meint aber Paulus dies nicht so, als wenn ein Apostel gar nicht von Menschen beurtheilt werden dürfe, denn er beurtheilt ja Galat. 2. selbst das Betragen des Petrus; noch weniger ist von allen Christen ohne Ausnahme die Rede, wie wenn dieselben deshalb von aller Beurtheilung frei wären, weil sie eben Christen sind; vielmehr ist der Gedanke so zu verstehen: jeder Christ und in vorzüglichem Sinn die Lehrer und Apostel der Kirche, weil sie den Charakter des Christen ihrer Amtsidee nach am reinsten ausprägen sollen, können, in sofern sie wahrhaft Christen sind, nicht beurtheilt werden, sondern sie beurtheilen alles (1 Kor. 6, 2. 3.). In sofern in allen Gläubigen aber, so lange sie auf Erden wan-

deln, auch noch eine durch Christus nicht verklärte Seite ist, in sofern lassen sie sich, als die Demüthigen, auch von allen, falls sie mit Wahrheit sie strafen, gern beurtheilen. Die Korinthier beurtheilten aber den in der Wahrheit wirkenden Apostel, indem sie selbst außer der Wahrheit standen. Sodann entsteht die Frage, ob Paulus nur die Apostel, oder alle Lehrer der Kirche überhaupt, oder gar alle Gläubigen ohne Ausnahme, als die *ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων Θεοῦ* bezeichnen will. Das Letztere ist durchaus unwahrscheinlich, denn die Korinthier, an welche er schreibt, waren ja auch Christen, doch will er offenbar sich und Apollo (V. 6.) von ihnen unterscheiden. Von den Christen überhaupt könnte dies nur in sofern gesagt werden, als sie der Heidenwelt (oder was dasselbe ist, der Welt der absolut außer dem Lebenselemente Christi sich Bewegenden,) gegenüberstehend gedacht werden; gegen diese steht jeder Gläubige, Wiedergeborne als Haushalter über Gottes Geheimnisse und die Kirche im Ganzen als das königliche Priesterthum (1 Petr. 2, 9.) da. In der Kirche selbst aber haben die Worte nur ihre bleibende Wahrheit für die Lehrer*). In sofern aber die äußere Kirche nicht mit der wahren Kirche zusammenfällt, können sie nur auf die Idee des Amts, nicht nothwendig auf die damit bekleidete Person bezogen werden. Die Meinung also, als wenn hier die den Aposteln allein zukommenden Prärogative beschrieben würden, ist sicher falsch; denn Gott hat ja seiner Kirche nach der Apostel Zeit die Geheimnisse nicht wieder genommen; sind sie aber noch in der

---

*) Diese Beziehung von 4, 1 ff. auf die Lehrer allein, in Verbindung mit dem Abschnitte 3, 5—9., wo auch von ihnen allein die Rede war, kann allerdings die Ansicht sehr nahe legen, daß das Dazwischenliegende bloß auf die Lehrer gehe, wie namentlich Rückert aufs entschiedenste behauptet. Allein durch die Bemerkungen zu V. 10. 13. 14. 17. 18. glaube ich dargethan zu haben, daß für den Abschnitt 3, 10—22. nothwendig eine Erweiterung der Tendenz angenommen werden muß. Von den Lehrern allein geht Paulus auf alle Christen über, die sämmtlich eine bauende Thätigkeit auszuüben haben und von denen allen im Wesentlichen dasselbe gilt, was von den Lehrern gesagt werden kann. Doch schweben ihm die letztern immer vorzugsweise vor Augen und werden von 4, 1. an auch wieder allein berücksichtigt. Die Stelle 4, 6. spricht sogar offen die Absicht aus, unter Paulus und Apollo's Namen von allen und für alle zu reden.

Kirche, so müssen auch die Vorsteher der Kirche (nach der Idee ihres heiligen Amts) ihre Verwalter seyn. So viel ist aber klar, daß diese Stelle nur verstanden werden kann aus der Annahme, daß Paulus einen bestimmten Lehrstand in der Kirche anerkannt wissen will, nicht aber demokratische Gleichheit aller empfiehlt. Während der Ausdruck ὑπηρέται Χριστοῦ (= δοῦλοι Χριστοῦ) davor warnt, die Diener dem Herrn gleichzustellen, hebt die andere Seite, nemlich die Größe des Berufs des christlichen Lehrstandes, der zweite Name οἰκόνομοι μυστηρίων Θεοῦ hervor. Hier werden offenbar die μυστήρια (wozu Paulus bald εὐαγγελίου, bald πίστεως, bald Χριστοῦ, bald Θεοῦ setzt, vergl. Ephes. 6, 19. 1 Tim. 3, 9. Kol. 2, 2. 4, 3.) als ein zu verwaltender Schatz betrachtet, der der Gemeine vertraut ist, nach Mt. 13, 52. Unter diesem Schatz ist zwar die Lehre mit ihrer Fülle von Geheimnissen natürlich mit zu verstehen, aber nicht weniger die Sacramente und alle Äußerungen der Kräfte des heiligen Geistes, die nur innerhalb der Kirche strömen und nur von den verordneten Dienern derselben gespendet werden sollen in ihrem normalmäßigen Zustande. Für die Predigt des Worts und die Verwaltung der Sacramente betrachtet sich also Paulus als verantwortlicher Diener, und mit sich die Lehrer überhaupt. Nicht jeder ohne Unterschied soll lehren (Jak. 3, 1.) oder die Sacramente spenden wollen! (Οὕτως darf nicht auf das Vorhergehende bezogen werden, wie wenn es hieße: „so achte uns denn jeder," sondern aufs folgende ὡς, so daß es gleich τοιούτους steht. — Ἄνθρωπος steht nach dem hebr. אָדָם für ἕκαστος, vergl. 1 Sam. 8, 22. Sprichw. 14, 12. mit 1 Kor. 6, 18. 7, 1. Gal. 1, 12.)

2. 3. Der Apostel unterbricht sich hier gleichsam, er führt nicht aus, wie die Lehrer in der Gemeine stehen, welche Schätze sie zu verwalten haben. Die weitere Argumentation hebt nur in dem Begriff des Verwalters das Moment heraus, daß er nicht selbstständig, nicht für die Sache, die ihm zu verwalten anvertraut ist, verantwortlich gemacht werden kann; er hat nur eine Beziehung, die zu seinem Herrn, der auch allein Richter über die Treue des Verwalters seyn kann. V. 3. wird noch durch den Gegensatz darauf hingewiesen, daß sein Herr zugleich der Allwissende und Allmächtige sey, menschliche Beurtheilung für ihn daher keinen

Werth haben könne. (V. 2. erklärt Billroth das ὃ δὲ λοιπόν ohne Zweifel richtig als Ellipse: ὃ δὲ λοιπόν ἐστιν, ἐστὶ τοῦτο. Heidenreich will gegen den Sprachgebrauch λοιπόν nach Analogie des hebr. מִמֵּי in der Bedeutung „das Vorzüglichste" nehmen In den von ihm angeführten Stellen 1 Kor. 7, 29. 2 Kor. 13, 11. Epheſ. 6, 10. heißt λοιπόν aber ganz einfach „ceterum." Die Lesart ὧδε λοιπόν in A D iſt bloß aus der Schwierigkeit entſtanden, die man in dem gewöhnlichen Texte fand. — Das ζητεῖται ἐν wird am beſten gefaßt: „man ſucht an den Verwaltern," nicht: „unter den Verwaltern wird geſucht, d. h. die Verwalter ſuchen." Das ζητεῖν drückt hier die nachforſchende Thätigkeit des κρίνειν aus. Übrigens muß die Lesart ζητεῖτε aus äußern und innern Gründen nachſtehen; ζητεῖται wird von A B D F G geſchützt. — Wenn in ἵνα V. 2. und 3. auch wie Winer und Billroth nachzuweiſen ſuchen, die Zweckbeziehung nicht ganz untergegangen iſt, ſo kann man doch nicht leugnen, daß die Partikel in abgeſchwächter Bedeutung gebraucht iſt; die Infinitivconſtruction hätte nach rein griechiſchem Sprachgebrauch offenbar näher gelegen. So urtheilt auch Rückert ganz richtig. — V. 3. εἰς ἐλάχιστον nach dem hebr. לִמְעָט Hiob 15, 11. Jeſ. 7, 13. Hagg. 1, 9. [Vergl. Winer's Gr. S. 170.] — Ἡμέρα = יוֹם iſt der Gerichtstag, der für das an ihm zu vollziehende Gericht ſelbſt genannt iſt. In dem Begriff des Menſchlichen liegt das dem Irrthum Unterworfenſeyn angedeutet. Nicht jedes Richten von Menſchen iſt aber auch ein menſchliches; die Apoſtel hatten die Macht wie Gott zu richten, ſo daß, was ſie auf Erden banden und löſten, auch gebunden und gelöſt war im Himmel. Vergl. zu Joh. 20, 23.)

4. In Beziehung auf ſeine perſönliche Stellung traut der demüthige Apoſtel aber nicht einmal ſeiner eignen Meinung über ſich, er überläßt das Gericht ſeinem Herrn. Um indeß nicht bei ſeinen korinthiſchen Widerſachern die Vorſtellung zu begünſtigen, als habe er kein gutes Gewiſſen, ſetzt er hinzu, allerdings habe er ein reines Gewiſſen, aber deshalb ſey er nicht gerechtfertigt; ſein Gewiſſen könne nemlich, will er ſagen, noch nicht genug geſchärft ſeyn, um die Tiefen ſeiner Seele zu erkennen, und das Auge des Allwiſſenden könne an ihm zu tadeln finden, wenn er ſelbſt auch nichts bemerke. Billroth denkt fälſchlich bei den

Worten *οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι* an die Rechtfertigung durch den Glauben, wie wenn der Sinn wäre, „bin ich auch rein, so bin ich doch nicht wegen dieser Reinheit gerechtfertigt, sondern nur durch den Glauben an die Versöhnung Christi.“ Allein davon ist hier nicht die Rede; der Sündenvergebung im Allgemeinen, seines Gnadenstandes, war ja Paulus vollkommen gewiß, er will hier nur von dem Stande der Heiligung sprechen. Wie weit diese vorgeschritten ist, erkennt auch der Wiedergeborne nicht, in sofern bleibt also auch ihm ungewiß, was noch der ewige Richter an ihm zu tadeln findet, wie viel sich in seiner Wirksamkeit als vergängliches Holz und Stroh zeigen wird. *Δικαιοῦσθαι* heißt demnach hier „vollkommen heilig, gerecht seyn und als solcher anerkannt werden.“ Das letztere liegt nothwendig in der Perfectform angedeutet, sonst stände bloß *δίκαιος εἰμί*. Chrysostomus hat die Stelle bereits ganz richtig aufgefaßt. (Das *γάρ* ist nicht bloß auf das *οὐδὲν ἐμαυτῷ σύνοιδα* zu beziehen, sondern auf den ganzen Satz bis *δεδικαίωμαι*, der den Grund angiebt für das *οὐδὲ ἐμαυτὸν ἀνακρίνω*.)

5. Das voreilige menschliche Urtheil schlägt endlich der Apostel gänzlich nieder mit der Verweisung auf das Kommen des Herrn zum Gericht, worin die Mahnung für einen jeden lag, sich für dieses Gericht, bei dem keine Täuschung möglich sey, vorzubereiten, statt sich mit Dingen einzulassen, für die man keinen Beruf habe. Schonend hebt Paulus nur das Lob hervor, das Jesus spenden wird, natürlich liegt aber in dem Gedanken, daß er auch nach seiner Gerechtigkeit da straft, wo er nicht loben kann. Falsch ist es *ἔπαινος* als vox media zu fassen, so daß eben so sehr Tadel als Lob dadurch bezeichnet würde. (Billroth äußert, daß in dem *μὴ πρὸ καιροῦ κρίνετε* nicht liege, daß sie nachher richten sollen. Das dürfte aber doch nach 6, 2. 3. anzunehmen seyn. Man vergl. übrigens über das Nichtrichten den Comm. zu Mt. 7, 1. — Im Begriff *σκότος* liegt hier nicht das Böse angedeutet, sondern nur das Unerkannte. Vergl. über *τὰ κρυπτά* zu Röm. 2, 16., wo sich derselbe Gedanke findet. — Christus ist als das *φῶς* [vergl. zu Joh. 1, 4.] gedacht, der am Tage des Gerichts die innersten Tiefen der Seele durchleuchtet und dem Menschen, im Guten und Bösen, den Grund seines Strebens

offenbar macht, der ihm hienieden oft verborgen bleibt. Vergl. im Comm. zu Mt. 25, 37 ff.)

6. Wie eng Paulus sich mit Apollo verbunden wußte, das zeigt besonders diese Stelle. Er scheut sich nicht, von ihm, gerade so, wie von sich selbst, mitzusprechen. Von V. 9. an scheint es freilich, als dürfe man nur an Paulus allein denken, aber die Rede ist doch so gehalten, daß man sie sehr gut auf Apollo mit beziehen kann, und daß Paulus das gar nicht vermieden hat, spricht für die zwischen ihnen herrschende innige Vertraulichkeit. Der Apostel redet nemlich nun wieder seine korinthischen Leser direct an, ohne irgend einen Unterschied unter ihnen zu machen; hat aber, wie das Folgende zeigt, seine Gegner und deren Häupter vorzugsweise im Sinn. Diesen zeigt er, wie er zu ihrer Belehrung das Vorhergehende mit Beziehung auf sich und Apollo ausgeführt habe, um sie von ihrer Überhebung zurückzubringen. Diesen Zweck hatte eigentlich alles von 3, 5. an, auf dieses alles geht denn auch das *ταῦτα*. (*Μετασχηματίζω* heißt zunächst die Gestalt verändern, dann überhaupt verändern. So Phil. 3, 21. Davon — *εσθαι* sich verändern, d. i. eine andere Gestalt annehmen, so 2 Kor. 11, 13. 14. 15. In der Construction *τι εἰς τινά* findet es sich nicht weiter; es ist aber in dieser Verbindung offenbar zu fassen, etwas auf jemand übertragen, eine Anwendung von etwas auf jemand machen. Hier tritt deutlich hrrvor, daß Paulus nicht bloß von den Lehrern im Vorhergehenden handeln wollte, sondern nur um der schonendern Behandlung willen diese Form der Darstellung wählte. — Über das *μὴ ὑπὲρ φρονεῖν* vergl. zu Röm. 12, 3. Phil. 2, 2. — Das *ὃ γέγραπται* bezieht man am besten auf Schriftstellen wie 5 Mos. 17, 20. Die Lesart *ἃ γέγραπται*, welche Lachmann vorzieht nach ABC, braucht nicht auf das vorher Abgehandelte zu gehen, dann stände wohl *προέγραψα*, sondern auf eine alttestamentliche Stelle. Jedenfalls ist aber nach **ABEFG** *φρονεῖν* auszulassen, was aber aus dem Zusammenhange richtig ergänzt ist. — In dem *εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνός* liegt ein sich Überbieten in Anmaßungen angedeutet, womit denn natürlich ein *κατὰ τοῦ ἑτέρου εἶναι* verbunden ist. — *Φυσιόω*, eigentlich anschwellen, von *φυσάω*, durch Blasen anschwellen; *φυσιοῦσθαι*, sich anschwellen, d. i. dünkelhaft seyn. Es findet sich in unserm Briefe öfter, vergl. 4, 18. 19. 5, 2. 8, 1. 13, 4.

Dann nur noch Kol. 2, 18. — Auffallend ist die Construction des ἵνα mit dem Indicativ, wie es noch Galat. 4, 17. sich findet. Fritzsche will es in der localen Bedeutung nehmen, dagegen spricht nicht sowohl, daß es sonst im N. T. in dieser Bedeutung nicht vorkommt, als daß diese Bedeutung in beiden Stellen nicht paßt. Hier ist wohl die Annahme eines Solöcismus am einfachsten; die Form φυσιῶσθε mogte dem Apostel weniger geläufig seyn.)

7. Die Verkehrtheit solches Dünkels leitet Paulus aus der Grundstimmung des wahren christlichen Lebens ab, dem Bewußtseyn der Nichtigkeit alles Eignen. Der Satz: τί δὲ ἔχεις, ὃ οὐκ ἔλαβες geht nicht bloß auf äußere und innere Güter oder Anlagen, sondern namentlich auch auf die christlichen Gaben. Glaube, Liebe, Treue, alles, ist nicht des Menschen, sondern Gottes in dem Menschen. So braucht Augustin die Stelle unzählige Mal in seinen Schriften; man vergl. namentlich de spir. et litt. c. 9. (In dem τίς διακρίνει; wer zeichnet dich aus, erkennt höhere Vorzüge in dir an? liegt natürlich die negative Antwort Niemand, die Christen sollen alle Brüder seyn, alles gemein haben [3, 22.]. Davon sollte die Rede so vorgeschritten seyn: wenn du aber auch manches Schätzenswerthe an dir hast, was hast du, das du nicht empfangen hättest? Diese ausführlichere Rede zieht der Apostel zusammen und sagt: τί δὲ ἔχεις κ. τ. λ. Das ἔλαβες geht natürlich nicht auf die Apostel, die sind nur Organe der göttlichen Wirksamkeit, sondern allein auf Gott.)

8. Ironisch straft Paulus diesen Mangel christlicher Demuth; das Satt- und Reichseyn ist ja oft (Mt. 5, 3. 6. Offenb. 3, 17.) Bild geistiger Todtheit, mangelnder Sehnsucht, und wo die Sehnsucht fehlt, gebiert sich nothwendig die hochmüthige Gesinnung. Die Aoristform ἐβασιλεύσατε nöthigt das Verbum hier in der Bedeutung „zur Herrschaft gelangen" zu fassen. Auffallend ist aber, daß Paulus nicht gleichmäßig das βασιλεύειν als solches tadelt, sondern nur daß sie χωρὶς ἡμῶν herrschen, d. h. nicht, wie Rückert es faßt, „ohne unser Zuthun, ohne unsere Mitwirkung," sondern „mit Ausschließung von uns;" ja er scheint in dem ὄφελόν γε ἐβασιλεύσατε ausdrücklich das Herrschen zu loben, wie er denn auch hinzusetzt: ἵνα καὶ ἡμεῖς ὑμῖν συμβασιλεύσωμεν. Dies erklärt sich aus dem christlichen Begriff des βασιλεύειν.

Der Christ muß herrschen und herrschen wollen, es ist nemlich in ihm ein höherer Geist als der in der Welt ist, und dieser macht sich als den alles bestimmenden geltend, d. i. er herrscht. Die Korinthier, welche dem Apostel zum Theil entgegenarbeiteten, wollten auch nichts anders als ihren Geist als den bestimmenden angesehen wissen; wäre er der durchaus lautere Geist gewesen, so wäre dabei nichts zu erinnern gewesen; allein es war ein ausschließender, einseitiger, richtender Geist, d. h. sie wollten herrschen ohne die Brüder, nicht den reinen Gottesgeist in allen Formen seiner Offenbarung ließen sie herrschen, sondern nur ihre einseitige Auffassung davon sollte gelten. Sie waren daher nicht Herrscher, Könige im Reiche Gottes (Offenb. 20, 4.), sondern Knechte ihres Eigenwillens und der Sünde. Mit diesem Gedanken verschmilzt sich aber auch zugleich der andere, der ebenfalls seine Wahrheit hat, daß, wiewohl der Geist auch schon jetzt einen bestimmenden Einfluß ausübt, doch die Zeit des wahren Herrschens erst bevorsteht. Die Korinthier anticipirten das Herrschen, was im vollen Sinne des Worts erst in jene Welt gehört. Von diesem Gedanken aus kommt Paulus auf die folgende Schilderung seiner Leiden. (Ὄφελόν γε = εἴθε findet sich noch 2 Kor. 11, 1. Gal. 5, 12. Offenb. 3, 15. Die LXX. brauchen es für לוּ oder אַחֲלַי. Vergl. Winer's Gr. S. 277.)

9. Bis zur Offenbarung des Reiches Gottes, in dem die Gläubigen herrschen, fährt Paulus in bitterer Ironie fort, ist es noch nicht gekommen, denn wir haben noch täglich zu leiden; die leichtsinnigen Korinthier dagegen glaubten schon mit allem fertig zu seyn. Schon zu V. 6. wurde bemerkt, daß hier die Rede vorherrschend auf Paulus allein übergeht; nur von sich allein konnte er nemlich schicklicher Weise den Ausdruck ἐσχάτους gebrauchen, auch V. 12. paßt nur auf ihn selbst. Zwar hat der Plural ἀποστόλους bei dieser Beziehung der Stelle auf Paulus allein etwas Auffallendes; wir deuteten aber ebenfalls schon zu V. 6. darauf hin, wie dieser Plural aus der innigen Vertraulichkeit zwischen ihm und Apollo zu erklären ist, in Folge welcher Paulus die Möglichkeit eintreten ließ, Worte auch noch von seinem Freunde zu verstehen, die er in vollem Sinn nur von sich sagen konnte. (Richtig bemerkt Rückert, daß die Wahl des Wortes δοκῶ aus der Ironie zu erklären ist: „ich vermuthe, daß es sich so verhält,

ihr geht voran, wir folgen." — In dem ἐσχάτους liegt nicht bloß das zuletzt Berufensein, sondern auch das Untergeordnete, infimae sortis. Ähnlich wird ἐπιθανάτιος von Gladiatoren und ähnlichen dem Tode als nutzlos Preis gegebenen Menschen gebraucht. Ohne Zweifel schwebten bei der ganzen Stelle eben die Gladiatorenspiele dem Apostel vor, in denen man die Kämpfer zuerst den Zuschauern vorführte [ἀπέδειξε] und sie dann zur Augenweide kämpfen ließ. [Θέατρον bezeichnet nicht nur den Ort, sondern auch den Gegenstand des Schauens, was sonst θέαμα bedeutet.] In die Schilderung seiner Niedrigkeit mischt sich aber wieder ein mächtiges Gefühl der Hoheit, die ihm geworden. Wie der Herr selbst, vom Himmel ausgegangen, von der Erde ausgestoßen, da hing am Kreuz zwischen Himmel und Erde, beiden ein Schauspiel der Rührung und der Schadenfreude, so sind auch die Seinen in der Welt [1 Joh. 4, 17.] ein Schauspiel dem Universum [κόσμος] und seinen Bewohnern, sowohl den himmlischen als den irdischen. Engel und Menschen bezeichnen weder die guten, noch die bösen allein, sondern beide zugleich; der Anblick des in den Seinen leidenden Christus weckt nur für beide, für die Guten und für die Bösen unter Engeln und Menschen, nach Maaßgabe ihrer Natur verschiedene Empfindungen. So besagt denn die folgende Schilderung nichts Geringeres, als daß die Korinthier an den Kennzeichen des wahren Gläubigen keinen Theil hätten; denn Paulus will mit dieser Schilderung keine Unzufriedenheit mit seinem Geschick ausdrücken, vielmehr sich in der Ähnlichkeit mit dem leidenden Christus darstellen.)

10. Die Ausdrücke μωροί, ἀσθενεῖς, ἄτιμοι bezeichnen den Charakter des wahren Gläubigen in seinem Verhältniß zur Welt, φρόνιμοι, ἰσχυροί, ἔνδοξοι den der Scheinchristen. Nur fragt sich, wie das ἐν Χριστῷ zu fassen seyn dürfte, das zu allen letztern Ausdrücken eben so hinzuzudenken ist, als διὰ Χριστόν zu den ersteren? Allerdings giebt es auch eine wahre Klugheit, Kraft, Herrlichkeit in Christo, die der Apostel besaß, aber er kann sie dem ganzen Zusammenhange nach in den ihm widerstrebenden Korinthiern nicht anerkennen. Es kann daher der Gedanke nur ironisch gefaßt werden: „ihr gerirt euch als Kluge, Starke, Herrliche in Christo, ohne es zu seyn; werdet wie ich (4, 16. 11, 1.), dann gewinnt ihr dieses alles erst wahrhaft, was jetzt nur Schein

bei euch ist." Die Fassung des ἐν Χριστῷ, welche Grotius vorschlägt, nemlich in ecclesia christiana, wie auch schon Chrysostomus erklärte: ἐν πράγμασι Χριστοῦ, ist als unstatthaft zurückzuweisen, denn als Christen thun die Korinthier natürlich alles in der Kirche und mit Beziehung auf sie.

11—13. Und nun schildert denn Paulus seine irdische Noth in einem ergreifenden Bilde (vergl. 1 Kor. 15, 8. 9.), und bemerkt zweimal, am Anfang und am Ende der Schilderung, so sey sein Zustand noch, (ἕως ἄρτι, ἄχρι τῆς ἄρτι ὥρας, nemlich von seiner vor schon so langer Zeit geschehenen Bekehrung an, was der erst vor kurzem erfolgten Bekehrung der Korinthier entgegensteht,) es sey daher verkehrt, zu thun, als sey das Reich Gottes schon da. (V. 11. ist γυμνητεύω, das sich im N. T. nur hier findet, von schlechter Bekleidung zu verstehen. — Κολαφίζεσθαι vergl. Mt. 26, 67. steht hier für Mißhandlungen jeglicher Art. — Ἀστατέω, keinen festen Wohnsitz haben, nicht haben, wo man sein Haupt hinlege. Die Parallele mit Christo blickt überall durch. Das Wort findet sich im N. T. nicht weiter. — V. 12. über das Arbeiten mit eignen Händen vergl. zu 9, 6 ff., wie auch zu Ap. Gesch. 18, 3. 20, 34. Die Erwähnung desselben ist hier auffallend, da es etwas war, das Paulus sich selbst aufgelegt hatte, also kein eigentliches Leiden. Aber in sofern er es um seines Amtes willen thun zu müssen glaubte, konnte er es zu den um Christi willen ihn treffenden Leiden zählen. Die Sätze λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν κ. τ. λ. setzen die Bekanntschaft mit den Aussprüchen Christi [Mt. 5, 44.] voraus. — V. 13. περικάθαρμα [die gewöhnlichere Form ist κάθαρμα, daher die Entstehung der Lesart ὡσπερεὶ καθάρματα] bedeutet zunächst Auskehricht, das beim Reinigen Weggeworfene, purgamentum; dann solche Personen, die bei allgemeinen Plagen, als z. B. einer Pest, als Sühnopfer für das allgemeine Wohl getödtet wurden. [Vergl. den Scholiasten zu Aristophanes Plut. v. 454.*), Equit. v. 353. Curt. VIII. 5. X. 2.] Dieser letztere nennt sie purgamenta. Ähnlich wird auch περίψημα gebraucht, das eigentlich [von ψάω, schaben] etwas Abgeschabtes und als unnütz Weggeworfenes heißt.

*) Hier lauten die Worte: καθάρματα ἐλέγοντο οἱ ἐπὶ καθάρσει λοιμοῦ τινὸς ἢ τινὸς ἑτέρας νόσου θυόμενοι τοῖς θεοῖς.

Das wahre *κάθαρμα* für die Welt ist natürlich Jesus, nennt sich Paulus demnach nur bildlich so, oder schreibt er seinem Leiden auch eine Kraft zu? Ohne Zweifel müssen wir das Letztere annehmen. Wie aber das mit der Allgenugsamkeit des Leidens Christi sich vereinigen läßt, diese schwierige Frage wollen wir bis zu der Betrachtung von Kol. 1, 24. verschieben.)

14—16. Nach dieser ernsten Strafrede lenkt der Apostel wieder ein und kehrt die mildere Seite heraus. Er erinnert seine Leser an die eigenthümliche Stellung, die sie eben zu ihm hätten, indem er allein ihr geistlicher Vater sey; dieses gebe ihm ein Recht, sie so ernst zu ermahnen. (V. 14. *ἐντρέπω*, machen, daß jemand das Gesicht abwendet, d. h. beschämen. Über das Medium vergl. zu Lc. 18, 2. — Vergl. über *οὐ* bei Participien Winer's Gr. S. 449 f. — V. 15. Der *πατήρ* und *παιδαγωγὸς ἐν Χριστῷ* verhalten sich wie das *φυτεύειν* und *ποτίζειν*, vergl. zu 3, 6. — Das Evangelium ist als die zeugende Kraft zu denken, wodurch die Wiedergeburt bewirkt wird. — V. 16. Die Vaterschaft giebt Recht und Befugniß zur Nachahmung aufzufordern. Der Zusatz: *καθὼς ἐγὼ Χριστοῦ*, rührt indeß ohne Zweifel von solchen her, die bedenklich waren, selbst einen Apostel sagen zu lassen, man solle ihm nachahmen. Aus der parallelen Stelle 11, 1. nahm man daher jenen Zusatz auf, der indeß hier nach der Auctorität der Handschriften unächt ist. Es versteht sich aber von selbst, daß Paulus nur in sofern zu seiner Nachahmung auffordern will, als nicht er lebt, sondern Christus in ihm. Gal. 2, 20.)

17. 18. Um sie auf den rechten Weg zu führen, fährt Paulus fort, habe er eben den Timotheus, der seine Verfahrungsweise und seine Lehre ganz kenne, zu ihnen gesendet (Ap. Gesch. 19, 22.), das sey aber von einigen in Korinth in ihrem Dünkel so aufgefaßt, als wage er selbst nicht zu ihnen zu kommen. (Paulus konnte den Timotheus, welchen Erastus begleitete, noch nicht lange abgesendet haben, als er diesen Brief schrieb, denn nach 16, 10. erwartete er erst seine Ankunft daselbst. — Das *τέκνον μου* geht auf die Bekehrung des Timotheus durch Paulus. 2 Tim. 1, 1. nennt Paulus ihn auch „geliebtes Kind," 1 Tim. 1, 1. „ächtes Kind." Das Prädicat *πιστός* ist nicht zu übersetzen „gläubig," der Glaube des Timotheus verstand sich von selbst, sondern „treu," und zwar im Herrn, d. h. in und durch die Ge-

meinschaft mit ihm. — In ἀναμνήσει ist schonend angedeutet, daß die Korinthier auch wohl den Weg der Wahrheit wissen könnten, wenn sie sein Wort treu bewahrt hätten. Das καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω deutet klar auf eine gewisse Lehrform hin, die Paulus bei seiner apostolischen Wirksamkeit beobachtete, und von der andere Lehrer der Kirche abgingen. — V. 18. In dem ὡς μὴ ἐρχομένου liegt nach der Ansicht der aufgeblasenen Gegner Pauli die Prägnanz: „als wenn ich nicht zu kommen wagte." Vergl. 2 Kor. 10, 10. 11.)

19—21. Wenn er auch den Timotheus vorausgesendet habe, so warte er doch nur auf Gottes Wink, um selbst nachzufolgen — und da wolle er sehen, ob sich eine den hohen Worten entsprechende Geisteskraft in seinen Gegnern offenbare, wie es da der Fall sey, wo Gottes Herrscherreich wirklich gegenwärtig sey. Von ihrer Stellung zu seiner Gegenwart würde es dann abhängen, ob er mit Strenge oder mit Milde auftreten werde. Bedenkt man, daß der Apostel diese Worte als armer Teppichmacher schrieb, ohne eine irdische Macht, welche seinen Worten Nachdruck geben konnte, so erstaunt man über seine Kühnheit. Aber das Bewußtseyn des göttlichen Werks, das er trieb, erfüllte ihn mit himmlischer Hoheit und ließ ihn scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten besiegen. (Λόγος und δύναμις bilden hier Gegensätze, wie 2 Tim. 3, 5. μόρφωσις und δύναμις. Das Wort ist hier als nichtige Äußerung des Dünkels gefaßt, dem das innere Wesen nicht entspricht. — Reich Gottes heißt hier, wie in der Paulinischen Sprache gewöhnlich, die von Jesu gestiftete Lebensgemeinschaft, die in den Seelen lebt, aber sich durch das Wesen derer, die ihr angehören, offenbart. [Vergl. zu Lc. 17, 21. Röm. 14, 17.] — V. 21. ist ῥάβδος Symbol der παιδευτικὴ ἐνέργεια, wie Theodoret richtig bemerkt. Vergl. 2 Kor. 13, 10. — Das ἐν übrigens in der Formel ἐν ῥάβδῳ ἔλθω ist nach der Analogie des hebr. ב zu erklären. — Über πνεῦμα πραΰτητος vergl. Galat. 6, 1. Die Codd. AB lesen hier, wie Galat. 6, 1. πραότητος, was indeß Lachmann nicht aufgenommen hat an dieser unserer Stelle, wie Rückert fälschlich angiebt.)

II.

Zweiter Theil.

(5, 1—11, 1.)

---

§. 5. Der Blutschänder.

(5, 1—13.)

1. 2. Mit Hinblick auf den Dünkel einiger korinthischen Christen rügt Paulus jenes Ereigniß, daß ein Glied der dortigen Gemeine in unerlaubtem Umgange mit seiner Stiefmutter lebte, zu ihrer Demüthigung. Allerdings könnte auch in der edelsten und besten Gemeinschaft ein Einzelner auf grobe Verirrungen gerathen; allein dann müßte sich doch gegen diesen Einzelnen eine energische Äußerung des Unwillens offenbaren. Das war aber in Korinth nicht der Fall; die allgemeine sittliche Schlaffheit zeigte sich in der Art, wie man diesen Vorgang aufnahm, man duldete den Sünder noch ferner in der Gemeine, und gab so kund, daß man die Größe seines Vergehens nicht empfand. Mit Recht straft daher Paulus, die Gemeine nicht als eine Schaar getrennter Individuen, sondern als lebendige Einheit auffassend, in dem Einen alle, und giebt mit der Excommunicirung des Sünders der ganzen Gemeine eine ernste Rüge. Ὅλως kann nur, wie 6, 7., „überhaupt, im Allgemeinen," heißen; den allgemeinen Begriff der unerlaubten Geschlechtslust, die πορνεία hier bezeichnet, charakterisirt dann das καὶ τοιαύτη näher als eine selbst bei Heiden seltene Form dieser Sünde. Daß es aber nachdrucksvoll voran steht, ist aus dem Vorhergehenden zu erklären*). Paulus hatte gesagt:

*) Um dies bemerklich zu machen, hat Lachmann sogar den Absatz bei δυνάμει und schließt 4, 21. unmittelbar an 5, 1. an.

soll ich als strenger Vater oder mit Milde unter euch auftreten? Er fährt fort: wie kann ich anders als Strenge üben, da allgemein Hurerei unter euch herrscht, und sogar eine solche Form derselben! Billroth's Äußerung über diese Auffassung: „auch sprachlich ist diese Bemerkung nicht zu rechtfertigen, denn das καὶ τοιαύτη bezeichnet nach constantem Sprachgebrauch nicht etwas Anderes als das Vorhergenannte, sondern giebt nur eine genauere Beschreibung desselben an," verstehe ich nicht, denn es ist hier ja eben von derselben nur näher bestimmten Sünde die Rede. Calvin will ὅλως auf die Sicherheit des Gerüchts beziehen, Rückert aber es an das Vorhergehende anschließen, so daß ὅλως=γοῦν stände, in der Bedeutung certe quidem; beides aber ist hart. Die einzige Erklärung dieser schwierigen Stelle, die mir neben der obigen sich sprachlich rechtfertigen zu können scheint, ist die, daß man ὅλως in der Bedeutung faßt: daß ich es kurz sage. (Vergl. Passow im Lex. u. d. W., dann wäre der Zusammenhang dieser: soll ich mit der Ruthe kommen oder in Liebe? Das erstere wird wohl leider nöthig seyn, oder, ich muß leider so fragen, denn daß ich es nur kurz sage, man hört ja von Hurerei unter euch. — Der Ausdruck ἡ γυνὴ τοῦ πατρός ist sicher Bezeichnung der Stiefmutter, wie אֵשֶׁת אָב 1 Mos. 37, 2. 3 Mos. 18, 7. 8. — Ἔχειν, wie habere [Suet. Aug. c. 63. Cic. ad div. IX. 26.], bezeichnet euphemistisch den geschlechtlichen Umgang. — V. 2. bildet πενθεῖν in sofern den Gegensatz mit φυσιοῦσθαι, als es den Schmerz der Buße bezeichnet, die nothwendig den Dünkel ausschließt. Der wahrhaft Gläubige thut nicht nur schmerzliche Buße über die eigene Sünde, sondern in brüderlichem Mitgefühl auch über die fremde. Der Geist Christi erweitert das beschränkte individuelle Gefühl und Bewußtseyn zum allgemeinen! — Für ἀρθῇ ἐκ μέσου hat der text. rec. ἐξαρθῇ, aber die Codd. sind entschieden für das Simplex. Das ἐξαρθῇ ist vermuthlich aus V. 13. heraufgenommen. Die Formel αἴρειν ἐκ μέσου kann hier nur die Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft bezeichnen. Die Formel heißt eigentlich „wegschaffen, d. i. tödten." Die Ausschließung ist aber auch eben als geistige Tödtung zu fassen [vergl. 3 Mos. 18, 29. mit 20, 11. 5 Mos. 17, 7. 12. 19, 15. 21, 21.], als Abschneiden eines Gliedes vom Leibe Christi. Der Ausdruck hat ohne Zweifel seinen Ursprung

in den angeführten Mosaischen Stellen, in denen das hier besprochene Verbrechen durch die Formel נִכְרְתָה נֶפֶשׁ הַהִוא mit dem Tode belegt wird. Die leibliche Ausrottung hat der Apostel hier in geistigem Sinne gefaßt. Vergl. das Nähere zu V. 5.)

3. 4. Dieser gleichgültigen Erstorbenheit der anwesenden Korinthier setzt Paulus seine, da er körperlich abwesend war, geistige Theilnahme an den Ereignissen ihrer Gemeine, und in diesem Fall die ernste sittliche Entrüstung gegen den Übelthäter gegenüber; diese, sagt er, habe ihn sogleich ein bestimmtes Urtheil fällen lassen, auf das sie noch warten ließen. Durch diese Fassung erweckt der Apostel den Gedanken in seinen Lesern, daß sie zwar äußerlich sich nahe ständen, in Wahrheit aber sich entfernter wären, als der ferne, im Geiste ihnen aber nahe Paulus. (Lachmann läßt das erste ὡς vor ἀπών weg, und es scheint allerdings unbequem, überdies fehlt es bei A B C D und in mehrern andern Auctoritäten. — Σῶμα und πνεῦμα steht hier, wie Röm. 8, 10. 13. Ephes. 4, 4., bloß zur Bezeichnung des Äußern und Innern. — In dem κέκρικα liegt nicht, daß der Apostel seine Meinung als einen Befehl geltend machen will, dem widerspricht ja das Folgende συναχθέντων ὑμῶν, sondern der Ausdruck ist bloß zu fassen: „ich habe meine Stimme schon innerlich abgegeben, habe keinen Augenblick in der Entscheidung geschwankt." — V. 4. könnte das οὕτω so gefaßt werden, daß die That noch mit erschwerenden Nebenumständen begleitet war. Am einfachsten bezieht man es aber nur auf den Umstand, daß der Mann diesen Incest als Glied einer christlichen Gemeine begangen hatte. Es ist also zu fassen: „unter diesen Umständen." — Das ἐν τῷ ὀνόματι κ. τ. λ. ist mit συναχθέντων κ. τ. λ. zu verbinden, dagegen aber σὺν τῇ δυνάμει κ. τ. λ. mit παραδοῦναι. Die Erwähnung der Kraft paßt besser zu der Angabe des Richterspruchs, dem sie Nachdruck giebt, die Erwähnung des Namens besser zu dem Versammeltseyn und der Bezeichnung des Geistes, in dem die Versammelten beisammen sind oder seyn sollen. Die Worte haben offenbar Beziehung auf Mt. 18, 20., „wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen." Paulus erwähnt aber dieser Versammlung, bei der er geistig gegenwärtig zu seyn bekennt, um ihnen auf seine Weise die Art vorzuzeichnen, wie sie sich in der Sache zu benehmen hätten; im Namen, d. h. im Sinn und Geist

Christi und somit auch seinem Befehl [Mt. 18, 18. Joh. 20, 23.] gehorsam, mußten sie sich versammeln in solchem Fall und den Sünder entfernen. Übrigens gehört diese Stelle zu denen im N. T., in welchen auf eine demokratische Gleichheit aller Gemeineglieder hingedeutet wird; denn daß in dem συναχθέντων ὑμῶν bloß von den Presbyteren und Gemeinevorstehern die Rede seyn sollte, ist natürlich unwahrscheinlich.)

5. Hier folgt denn gleichsam eine Interpretation des Ausdrucks V. 2. αἴρειν ἐκ μέσου. Paulus will, man soll den Verbrecher παραδοῦναι τῷ σατανᾷ und zwar εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ. Es versteht sich von selbst, daß alle solche Auffassungen gleich von vorn herein zurückzuweisen sind, welche die reale Existenz des Satans in Abrede stellen *), die Paulus und alle neutestamentlichen Schriftsteller anerkennen. Bloße Phrase für die Excommunication kann daher das παραδοῦναι τῷ σατανᾷ nicht seyn **). Allerdings kann die Formel aber die Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft in sofern bezeichnen, als sie ein wahres Trennen von der seligen Gemeinschaft des Lichts und ein Anheimgeben an das unselige Element der Finsterniß ist. Christus übt eine zwiefache Kraft aus, einmal die der Anziehung des Verwandten, dann die der Abstoßung des Differenten. Allein der Zusatz: εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ, fordert noch eine genauere Bestimmung der Formel παραδοῦναι τῷ σατανᾷ. Denn fände sich derselbe nicht, so könnte man diese leicht von totaler Verderbung des Menschen, auch dem πνεῦμα nach, verstehen. Eine solche will aber Paulus nicht, der Geist soll vielmehr eben dadurch gerettet werden, daß das Fleisch Preis gegeben wird. Da die σωτηρία auf den letzten Entscheidungstag verlegt wird, muß der ὄλεθρος als zeitliches Verderben gedacht werden und πνεῦμα im Gegensatz von σάρξ gestattet nur, an das wahre Ich zu denken, den ἔσω ἄνθρωπος, im Gegensatz gegen

*) So Gräfe in 3 Königsberger Festprogrammen von 1799, 1800 und 1806. Er versteht unter dem Satan einen menschlichen Ankläger vor Gericht.

**) Die Beziehung auf die drei Arten des jüdischen Banns נִדּוּי (bis 30 Tage), חֵרֶם (bis 90 Tage) und שַׁמָּתָא (für immer) fördert den Ausleger nicht im Verständniß der Stelle.

den ἔξω ἄνθρωπος. [Vergl. zu Röm. 7, 22.] Freilich darf σάρξ nicht so beschränkt genommen werden, daß man nur an körperliche Leiden und Krankheiten denkt, vielmehr müssen diese mit Verlust der Güter, der Verwandten und allen äußerlichen Leiden, besonders aber mit dem schmerzlichen Bewußtseyn aus der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe ausgestoßen zu seyn, und mit der Sehnsucht nach Wiederaufnahme zusammengefaßt werden. Die eigentliche schwierige Frage ist nun aber die: wie kann Paulus auffordern, jemanden dem Satan zum Verderben des Fleisches zu übergeben, damit der Geist gerettet werde, da dies nicht von der excommunicirenden Gemeine, sondern von dem Excommunicirten und dem Satan abzuhängen scheint? Will der Ausgeschlossene den Mahnungen nicht folgen, so kann er auch am Geist ins Verderben gehen, und was sollte den Satan beschränken, bloß sein Fleisch anzutasten, nicht aber seinen Geist? Der erstere dieser beiden Punkte ist indeß nicht so schwierig; offenbar nemlich liegt ja in dem ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ nicht, daß er gerettet werden müsse, sondern daß er gerettet werden könne, ihm soll noch länger die Möglichkeit des Heils gelassen werden. Aber freilich ist die zweite Schwierigkeit desto größer; denn der Zusammenhang fordert offenbar die Annahme, daß die Ausschließung ein Erleichterungsmittel der Rettung der Seele seyn soll. Der Sünder soll dem Satan zum Verderben des Fleisches überlassen werden, damit wo möglich noch sein Geist gerettet werde, der sonst gewiß verloren gehen werde. Nun scheint aber die Übergabe an den Satan die Rettung der Seele in allen Beziehungen zu erschweren*); erstlich durch Entziehung der Gnadenmittel der Kirche und der Kraft des heiligen Geistes, sodann durch Erhöhung der Versuchungen in dem Elemente der Finsterniß, denen er sogar schon erlegen war in der schützenden Schranke der Kirche. Stände bloß παραδοῦναι τῷ σατανᾷ, so müßte man annehmen, wie oben schon bemerkt wurde, der Verbrecher solle als einer, der wider den h. Geist sündigte, ganz aufgegeben werden; durch den Zusatz

*) Tertullian und Ambrosius erklären σαρκὸς ὄλεθρος von der ewigen Verdammniß und beziehen die Rettung des πνεῦμα auf die durch Ausscheidung der Bösen zu rettende Kirche (Tert. de pudic. c. 13.)

erscheint aber die Strafe als Mittel der Heilung, weshalb Paulus 2 Kor. 2, 6. selbst auf seine Wiederaufnahme anträgt, als der Sünder Buße gethan hatte. In der Parallele 1 Tim. 1, 20. heißt es daher auch: οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσι μὴ βλασφημεῖν. Auch hier also hat das Übergeben an den Satan einen pädagogischen Zweck. Wie aber ist das gemeint, daß die Macht des Satans auf das Fleisch beschränkt seyn soll? Man kann sagen, da Gott das Gebet der Gottesfürchtigen hört, soll er gebeten werden, daß er die Macht des Satans, wie es bei Hiob geschah (Cap. 1.), also beschränke; und die Erfüllung des Gebetes wird vorausgesetzt. So Grotius. Oder man kann annehmen, daß der Apostel der Gemeine selbst die Macht zuschreibt, die Gewalt des Satans zu beschränken, weil Gott in ihr wohnt und wirkt. Ich glaube, die apostolische Darstellung führt auf die letztere Ansicht*). Wäre hier bloß von einem Gebet zu Gott die Rede, so würde der Gedanke anders ausgedrückt seyn. Paulus spricht offenbar den Gedanken von dem Bewußtseyn der Macht zu binden und zu lösen aus; die Sünde kann aber ganz und auch theilweise behalten werden. Ganz wurde sie dem Ananias und der Sapphira behalten (Ap. Gesch. 5.), theilweise diesem korinthischen Sünder. Übrigens versteht sich von selbst, daß mit diesem Gemeinebeschluß ihn zum Verderben des Fleisches (wozu auch alle Leiden der ψυχή zu zählen seyn dürften), aber zur Rettung des Geistes, dem Satan zu übergeben**), ein fortdauerndes Gebet der Gemeine für den Ausgeschlossenen statt fand, wodurch eben seine geistige Verbindung

---

*) Ähnlich schon Chrysostomus, Augustin, Lightfoot, Vitringa, Wolf u. A. Nur fassen sie diese Macht fälschlich als ein besonderes Charisma, sie liegt vielmehr bloß in dem die Gemeine erfüllenden göttlichen Geiste. Es wäre dergleichen auch jetzt noch möglich, wenn der in der Kirche wirksame Geist noch die Intensivität hätte, welche er in der apostolischen Zeit offenbarte.

**) Billroth folgt in der Erklärung der Stelle dem Grotius, scheint aber das Ganze als jüdische Vorstellung zu behandeln. Er sagt nemlich: „man setzte von dem Satan voraus, daß er ihn peinigen würde." Diese Voraussetzung scheint er als eine falsche bezeichnen zu wollen. Wie aber in Christo nothwendig die σωτηρία ist, so außer ihm nothwendig ὄλεθρος und zwar des ganzen Menschen, wenn nicht die Macht der Finsterniß ausdrücklich bloß auf die niedere Potenz der σάρξ eingeschränkt wird.

mit der Kirche erhalten, und er also wieder auf den Weg des Heils zurück gebracht werden konnte. (Chrysostomus unterscheidet παραδοῦναι und ἐκδοῦναι, dieses würde das völlige Aufgeben bedeuten, jenes bezeichnet die Hoffnung seiner Wiederkehr. Paulus wählte das Wort, sagt er: ἀνοίγων αὐτῷ τῆς μετανοίας τὰς θύρας καὶ ὥσπερ παιδαγωγῷ τὸν τοιοῦτον παραδιδούς. In Gottes Hand muß also auch der Satan ein Erzieher für die Gläubigen werden.)

6—8. *) Bei solchem Zustande der korinthischen Gemeine, fährt der Apostel fort, nähme sich das Rühmen (auf ihre Weisheit und Geistesgaben) sonderbar aus. Offenbar wollte Paulus eigentlich sagen, dieses Ereigniß, und ihr Benehmen dabei, zeige, wie es am rechten geistlichen Leben fehle, wie schon eine Verunreinigung erfolgt sey; schonend drückt er sich nur so aus, daß sie erfolgen könne. Die ganze Ermahnung kleidet er aber ein in symbolische Worte, denen die typische Auffassung vom Osterfest und der Verordnungen des A. T. über dasselbe zum Grunde liegt. Der Sauerteig wird als Bild der Sünde aufgefaßt, und der Befehl, das Haus beim Anbruch des Passahs davon zu reinigen (2 Mos. 13, 3. 7.) als sittliche Verordnung sich lauter und unanstößig in seinem ganzen Wandel zu führen, gedeutet. Übrigens wird das Bild nicht ganz gleichförmig durchgeführt, wie sich das oft beim Apostel findet, z. B. 2 Kor. 3, 7 ff. In V. 7. ist nemlich das Bild so gewendet, daß die Korinthier in ihrer Gesammtheit gedacht selbst das φύραμα νέον bilden, so daß sie aus sich allen Sauerteig auszuscheiden haben; dagegen V. 8. sind sie als die Feiernden dargestellt, die keinen Sauerteig genießen. Indeß das sind freie Wendungen im Gebrauch des Bildes, wodurch der Grundgedanke durchaus nicht umgestaltet wird. Daß der Apostel das keineswegs als bloß zufällige Benutzung des A. T. angesehen wissen will, sondern als seinem Sinn gemäße Erklärung, dafür bürgt theils sein allgemeiner Grundsatz über das A. T. (vergl. zu 10, 1.), theils der Zusatz: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη, Χριστός. Diese Worte zeigen klar, daß Paulus

*) Daß die Worte: ὅτι μικρὰ κ. τ. λ. als jambischer Trimeter gelesen werden können, ist lediglich als Zufall zu betrachten. (Vergl. Winer's Gr. S. 562.)

die ganze Festidee des Passah in ihrer höhern Beziehung auffassen will. Auch die Christen haben ihr Passahlamm (τὸ πάσχα = פֶּסַח heißt das Passahlamm und Passahfest; vergl. zu Mt. 26, 17.), das sie im h. Abendmahle genießen, auch sie meiden den Sauerteig (die Sünde) und halten sich als wahre ἄζυμοι, wandelnd in Lauterkeit und Wahrheit. Vielleicht hat diese Stelle ihren Grund in dem Wunsche, den Petrinern zu zeigen, daß die Christen auch ohne jüdische Form das Wesen des A. B. hätten. Möglich ist auch, daß gerade die Zeit des Osterfestes den Apostel veranlaßte, sich dieser Erklärung zu bedienen. Nur darf man dies nicht aus den Worten: καθώς ἐστε ἄζυμοι ableiten, als wenn sie besagten: „wie ihr denn eben jetzt euch des gesäuerten Brodes wegen des Passahfestes enthaltet." Es ist nemlich nicht wahrscheinlich, daß in den rein Paulinischen Gemeinen die jüdische Form der Feier statt hatte. Die Worte können nur übersetzt werden: „wie ihr denn ja bestimmt seid, euch von dem Sauerteig der Sünde frei zu erhalten." (Die andere Auffassung von ἄζυμος hat Grotius vertheidigt; er vergleicht ἄσιτος, ἄοινος.) Auch dafür kann die Stelle nicht als stringenter Beweis benutzt werden, daß schon ein jährliches Passah oder Osterfest gefeiert sey, denn die typische Deutung Pauli paßt ja weit mehr dazu, daß man im Evangelium stets Passah halten müsse. Aber höchst wahrscheinlich ist, daß sich schon von früh an die wöchentliche Feier des Freitags und Sonntags, als πάσχα σταυρώσιμον und ἀναστάσιμον *), zur Zeit des jüdischen Passah in erhöhter Potenz darstellte, und darin lag die Festidee ausgesprochen. (V. 6. ist φύραμα die Gemeine, ζύμη das Glied, das jene vergiften kann. Vergl. zu Mt. 13, 33., wo der Sauerteig in gutem Sinne gebraucht wird. — V. 7. Das Wort ἐκκαθάρατε bezieht sich auf die Sitte der Juden, das Haus durch und durch zu reinigen, damit kein Sauerteig zurückbleibe; Bild der sittlichen Genauigkeit und Treue in der Reinigung von Sünden. Neu und alt bezieht sich auf den neuen und alten Bund. Das ὑπὲρ ἡμῶν hat sehr bedeutende Auctoritäten gegen sich, weshalb es bei Lachmann fehlt. Wenn man aber erwägt, wie leicht das vorhergehende ἡμῶν die Auslassung herbeiführen konnte, und wie wenig

*) Man vergl. Suiceri thes. s. v. πάσχα pag. 621.

motivirt der Zusatz war, so scheint es doch ächt zu seyn. — Für ἐτύθη hat der text. rec. ἐθύθη. Da dies die ungewöhnlichere Form ist, fragt sich, ob sie nicht vorzuziehen seyn dürfte. — V. 8. ἑορτάζειν hat den Begriff des Geweihten, und namentlich Gott Geweihten. — Κακία scheint der εἰλικρινεία, und πονηρία der ἀλήθεια zu entsprechen; jene beiden Worte bezeichnen die negative, diese die positive Seite des Bösen und des Guten.)

9—11. Zugleich berichtigt denn der Apostel das Mißverständniß der Korinthier rücksichtlich einer Stelle in seinem frühern verlornen Briefe. Die Warnung, sich vor Umgang mit Ausschweifenden und allen groben Sündern zu hüten, hatten sie nicht bloß auf solche bezogen, die sich für Gläubige ausgaben, von denen es Paulus allein verstanden wissen wollte, sondern auf alle Menschen. Wahrscheinlich hatten die Widersacher Pauli die Stelle so gefaßt, um seine Befehle als unausführbar darzustellen. (Συναναμίγνυσθαι findet sich im N. T. noch 2 Thess. 3, 14. In den LXX. steht es für הִתְחַבֵּל, z. B. Hos. 7, 8., „Umgang, Gemeinschaft haben," was immer ein Übergehen geistiger Eigenthümlichkeiten entweder von der einen oder von der andern Seite zu vermitteln pflegt. — V. 10. fasse ich das καὶ οὐ πάντως mit Winer (Gr. S. 457.) so: „und zwar [wie sich von selbst versteht] meine ich nicht, daß ihr überhaupt nicht mit den Unzüchtigen dieser Welt umgehen sollt." Billroth will es fassen: „nicht, allerdings, mit den Hurern dieser Welt, sondern nur nicht mit unzüchtigen Gemeindemitgliedern," was mir etwas hart zu seyn scheint; πάντως müßte hiernach in Commata eingeschlossen werden und hieße so viel als „wie sich von selbst versteht." Zwar liegt dieses im Gedanken, aber ich mögte es nicht in dem einzelnen Ausdruck πάντως suchen. — Κόσμος οὗτος, nach der Analogie von αἰὼν οὗτος, ist eigentlich pleonastisch, κόσμος allein wäre hinreichend. Da aber nachher κόσμος in anderm Sinn = οἰκουμένη gebraucht ist, so setzte Paulus zur Unterscheidung οὗτος hinzu. — Für ὀφείλετε liest Lachmann ὠφείλετε. Dem Gedanken nach kann beides stehen: ihr müßt aus der Welt gehen, oder: ihr müßtet von ihr ausgehen. Die kritischen Auctoritäten neigen sich indeß mehr auf die Seite von ὀφείλετε. — V. 11. ist νυνί nicht von der Zeit zu verstehen, etwa als Gegensatz von V. 9., sondern es bedeutet die Folgerung, „vielmehr habe ich ge-

schrieben." Vergl. 7, 14. 12, 8. 15, 20. — Die folgenden Worte sind übrigens nicht als Citat aus dem frühern Briefe zu betrachten, sie geben nur den Inhalt seiner dort gebrauchten Worte genauer an. — *Ὀνομαζόμενος* hat hier die Bedeutung, „sich bloß nennt, ohne es zu seyn." Eben so ist *τοιοῦτος* strafend zu verstehen. — *Μηδὲ συνεσθίειν*, das sich etwas anakoluthisch an das Vorhergehende anschließt, steigert das *μὴ συναναμίγνυσθαι*, es zeigt die gänzliche Lossagung des geselligen Verkehrs an. [Vergl. zu Mt. 18, 18.] Die strenge Kirchenbuße der alten Kirche finden wir hier vom Apostel selbst vorgezeichnet*). Wir können nur ein Zeichen des Verfalls der Kirche darin sehen, daß dieser Befehl jetzt nicht nur nicht ausgeführt wird, sondern nicht ausgeführt werden kann.)

12. 13. Daß er nicht an die außer der Kirche Lebenden gedacht haben könne, beweist Paulus noch schließlich aus seiner und aller Christen Stellung zu ihnen. Bei der Geschiedenheit der Lebenssphäre hätten die Christen nur über sich, nicht über andere zu urtheilen; sie mögten daher den Bösewicht nur aus ihrer Mitte ausscheiden! (Die Stelle 6, 2. bildet mit der Behauptung, daß Gott allein die außer der Kirche Lebenden richte, keinen Widerspruch; denn hier ist vom Richten in diesem Leben die Rede, dort vom letzten Gericht, das Gott in und durch seine Gläubigen vollzieht. V. 12. ist *καί* wahrscheinlich ein falscher Zusatz, es fehlt in ABCFG; auch Lachmann läßt es weg. Dagegen ist *κρινεῖ* dem gewöhnlichen *κρίνει* entschieden vorzuziehen. Am besten interpungirt man mit Lachmann so: *οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε, τοὺς δὲ ἔξω ὁ Θεὸς κρινεῖ;* — Über *οἱ ἔξω* und *οἱ ἔσω* vergl. Kol. 4, 5. 1 Thess. 4, 12. Es liegt die Vorstellung dabei zum Grunde, daß die Kirche wie ein Tempel die Gläubigen einschließt, dessen geweihten Raum die Fremden nicht betreten können. — Für *ἐξάρατε* findet sich noch *ἐξαρεῖτε, ἐξαιρεῖτε, ἐξαίρετε, ἐξάρετε*. Aber nur die beiden ersten Formen können wegen kritischer Begründung und Beziehung auf V. 2. in Betracht kommen. Unter diesen ist *ἐξαρεῖτε* die des gewöhnlichen Textes, allein *ἐξάρατε* hat die Auctorität der Codices ABCDFG und an-

*) Theodoret sagt z. b. St. *εἰ δὲ κοινῆς τροφῆς τοῖς τοιούτοις οὐ δεῖ κοινωνεῖν, ἥπου γε μυστικῆς τε καὶ θείας*, d. i. das h. Abendmahl.

derer für sich und verdient daher ohne allen Zweifel den Vorzug. — Sehr scheinbar ist die Conjectur πόρνον für πονηρόν, weil mit dem Namen ὁ πονηρός gemeiniglich der Teufel bezeichnet zu werden pflegt. Allein keine kritische Auctorität unterstützt die Conjectur.)

§. 6. Die Rechtshändel.

(6, 1—20.)

1. Die Erwähnung des Richtens der Ungläubigen leitet den Apostel auf eine andere Unsitte der korinthischen Christen, die gerügt werden mußte. Sie brachten ihre Streitsachen, die sie unter einander hatten, vor die heidnischen Obrigkeiten. Das tadelt Paulus ernst! Die Christen sollten sich nicht zu Richtern über die Heiden aufwerfen, aber noch unpassender sey, daß sie dieselben zu Richtern über sich setzten, da sie doch einst mit Christo die Welt richten sollten*)! Diese Abhandlung ist, wie mehrere Erörterungen des Apostels in unserm Briefe, ganz geeignet, die übertriebenen Vorstellungen von dem sittlichen Zustande der apostolischen Gemeinen zu mäßigen. Schon in so geringer Entfernung vom Ausgangspunkte der christlichen Kirche beim Pfingstfeste in Jerusalem, da die Gläubigen Ein Herz und Eine Seele waren, und keiner sagte von seinen Gütern, daß sie sein wären (Ap. Gesch. 4, 32.), hatte die Macht des die Gemeine erfüllenden Geistes so sehr an Intensivität verloren, daß man sich in Korinth um Mein und Dein (V. 7.) öffentlich vor heidnischen Richtern stritt. Und doch walteten in dieser Gemeine noch so kräftig die Charismata! Um so kühner erscheint aber der Glaube des Apostels Paulus, der nichts desto weniger auch in einer solchen Gemeine, die so viel zu wünschen übrig ließ, den Keim zu einer neuen Schöpfung erkannte,

*) In Folge dieser apostolischen Bestimmungen geschah es, daß die Bischöfe eine Jurisdiction erhielten. (Vergl. Euseb. vita Const. IV. 27.) Wie würdige Bischöfe dieselbe übten, zeigt das Beispiel des Ambrosius. (August. conf. VI. 3.) Schon früh ward aber das Jurisdictionsrecht auf Civilsachen eingeschränkt, Criminalfälle aber an die ordentlichen Gerichte gewiesen; das zeigt das Rescript des Arcadius und Honorius im cod. Justin. Lib. I. tit. IV. lex 7.

die der Welt eine andere Gestalt zu geben bestimmt war. — Übrigens ist wohl anzunehmen, daß dieses vom Apostel gerügte Verfahren der Korinthier, ihre Streitsachen vor heidnische Obrigkeiten, statt vor christliche Schiedsrichter zu bringen, eben durch ihre innern Spaltungen veranlaßt war; die Liebe und das Vertrauen waren gewichen. Aber eben das rügt Paulus auch (V. 7.); es sollten unter Christen überall gar keine solche Streitigkeiten seyn. (*Πρᾶγμα* ist hier Rechtshandel, sonst *λόγος*, causa. — Über *ἐπί*, coram, vergl. Mr. 13, 9. Ap. Gesch. 23, 30. 24, 19. — Für *ἀδίκων* steht V. 6. *ἀπίστων*. Durch jenen Ausdruck soll nicht eine individuelle Schuld der heidnischen Obrigkeiten bezeichnet werden, als seyen sie absichtlich ungerecht, sondern nur ihr allgemeiner Charakter, die mangelnde christliche *δικαιοσύνη*. Eben so wenig bezeichnet der Name *ἅγιοι* etwas Individuelles bei den Christen. Vergl. zu Röm. 1, 7.)

2. 3. Den Beweis für die Unstatthaftigkeit solchen Verfahrens führt Paulus so, daß er auf die höhere Bestimmung der Gläubigen hinweist, die Welt, ja die Engel zu richten; im Bewußtseyn derselben sollten sie doch im Stande seyn, das Geringere zu schlichten. Diesen erhabenen Beruf der Christen setzt aber der Apostel im Bewußtseyn der Korinthier voraus, durch die Formeln *ἢ οὐκ οἴδατε* und V. 3. *οὐκ οἴδατε*, die zu fassen sind: ihr wisset ja recht wohl! Was dieses Richten der Gläubigen selbst anlangt, so haben wir keinen Grund, *κρίνειν* geradezu für *κατακρίνειν* zu nehmen. Wie bei den Engeln nicht bloß an die bösen *), sondern auch an die guten gedacht werden muß, so enthält der *κόσμος*, wiewohl der Kirche, als dem Lebensgebiet der Heiligen, entgegengesetzt, doch nicht bloß Verdammte, sondern auch solche, denen nur der Geist Christi noch nicht zukam, die aber in einem relativ treuen Stande gelebt haben. (Vergl. die Bemerkungen zu Mt. 25, 31. 37. Röm. 2, 1.). Dieser Gedanke in seiner einfachen Form, wie der Apostel ihn ausspricht, scheint indeß den meisten Auslegern bedenklich. Das würde, meinen sie, die Christen

*) Auch die bösen Engel heißen bloß *ἄγγελοι*, obwohl selten, so 2 Petr. 2, 4. Offenb. 9, 15. Auch 1 Kor. 4, 9. befaßt der Ausdruck gute und böse Engel.

doch zu hoch stellen, daß sie Richter der Menschen- und Engelwelt seyn sollen; wie umgekehrt die biblische Lehre von der Sünde Manchem den Menschen gar zu tief herabzusetzen scheint. Allein das ist eben das Erhabene der Bibellehre, daß sie nach Tiefe und Höhe über die engen Schranken des menschlichen Standpunkts weit hinausreicht. Erwägen wir diesen Gedanken näher im Zusammenhange mit der Schriftlehre überhaupt. Da beide Male das Futurum (κρινοῦσι, κρινοῦμεν,) gebraucht ist, kann von einer gegenwärtigen Thätigkeit der Gläubigen nicht die Rede seyn; das zwischen innestehende Präsens (κρίνεται) wird durch die Futura bestimmt. Als das künftige Gericht ist hier aber natürlich nur das allgemeine Weltgericht an der ἡμέρα κρίσεως zu verstehen. Dieses wird zwar gemeiniglich Christo zugeschrieben (vergl. zu Ap. Gesch. 17, 31. Röm. 2, 16.), dies bildet aber mit dem Gedanken in unserer Stelle gar keinen Gegensatz, denn die Gläubigen richten nicht ohne Christus Welt und Engel, sondern mit ihm, ja Er in ihnen, denn der Richtende in den Gläubigen ist Christus in uns. Sie kommen nicht ins Gericht, denn wer an ihn glaubt, der ist schon gerichtet (Joh. 3, 18.). Nach dieser Einheit Christi mit seinen Gläubigen sagt schon der Herr selbst: in der Wiedergeburt, da des Menschen Sohn sitzen wird auf dem Thron seiner Herrlichkeit, werdet ihr auch sitzen auf zwölf Thronen, zu richten die zwölf Geschlechter Israel. (Vergl. zu Mt. 19, 28. Lc. 22, 30.). Was Christus aber hier den Zwölfen verheißt, als Repräsentanten der Kirche, das verheißt er an einer andern Stelle allen Gläubigen. (Vergl. zu Joh. 17, 22.). Alle Prärogative Christi gehören auch der Kirche, die selbst der wahre Christus ist und heißt. (Vergl. zu 1 Kor. 12, 12.). Allerdings würde dieser ungeheuere Gedanke, der in der That den Menschen auf eine schwindelnde Höhe erhebt, etwas durchaus Unstatthaftes erhalten, wenn man ihn von jeglichem Mitgliede der äußern Kirche verstehen wollte. In der apostolischen Zeit entsprach zwar die äußere Kirche noch mehr ihrer Idee, als jetzt; Paulus konnte daher den Gedanken ganz objectiv hinstellen, ohne die Differenz der Form und des Wesens zu markiren. Aber der Heiland selbst (Mt. 13, 47.) findet gute und faule Fische im Netze des Reiches Gottes, und der Augenschein lehrt es für die ganze spätere Zeit bis auf den heutigen Tag, daß in der äußern Kirche selbst ein κόσμος ist.

Ja, in den wahren Gliedern der innern Kirche, in den aus Wasser und Geist Wiedergebornen, lebt doch hienieden in ihrem alten Menschen noch das Element des κόσμος, das sie aber selbst unaufhörlich in sich richten. Der Gedanke, daß die Heiligen die Menschen und Engelwelt richten werden, hat daher nur von den Geistern der vollkommenen Gerechten (Hebr. 12, 23.), d. h. von den Gliedern der innern Kirche in ihrer Vollendung, seine volle Wahrheit. In diesen erreicht die Menschheit ihr wahres Ideal, und von ihnen gilt denn Ps. 8, 7. (nach der Erklärung Hebr. 2, 6 ff.) „alles hast du unter seine Füße gethan!" in vollstem Sinn. Die Engel selbst stehen niedriger in der Ordnung der Wesensstufen, als die Menschen, in denen Christus eine Gestalt gewonnen hat! (vergl. zu Hebr. 1, 14. 12, 23. darüber das Nähere.) Die einzige Art, wie durch die Interpretation unserer Stelle dieser Manchem zu schwierige Gedanke, daß die Gläubigen mit Christo richten werden, mit einigem Schein entfernt werden kann, ist diese, daß man, wie Chrysostomus und Theodoret schon thaten, das ἐν ὑμῖν κρίνεται urgirt. Diese Präposition soll nemlich, wie auch Billroth will, andeuten, daß nach der eigentlichen Idee (von der dieser Gelehrte die Vorstellung, d. h. mit andern Worten die falsche judaisirende Auffassungsform unterscheidet) *) das Richten der Gläubigen nur die Wirkung des höhern Lebens in ihnen auf die Welt und Engel seyn soll, nach der Analogie von Mt. 12, 42., wo es heißt: βασίλισσα νότου ἀναστήσεται καὶ κατακρινεῖ τὴν γενεὰν ταύτην, καὶ ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται καὶ κατακρινοῦσι τὴν γενεὰν ταύτην. Allein Billroth ist unbefangen genug anzuerkennen, daß dies bloß negative Richten nicht in den Gang der Argumentation paßt, wie schon Raphelius gut dargethan hatte. Es soll ja die Fähigkeit, in niedern Dingen activ zu richten, erwiesen werden aus dem höhern Richten; dies letztere muß daher nothwendig auch als ein actives nach der Absicht Pauli zu denken seyn. Wir können dies

*) Nach der Form der Vorstellung, erkennt Billroth an, heißt ἐν nach der Anleitung von ב „durch," dem wahren Begriff nach aber „in," so daß nur der Sinn wäre: „euer Glaube ist Maaßstab für die Beurtheilung der Welt." Auf ähnliche Weise könnte man alle Gedanken des Apostels nach Belieben umgestalten.

aber unmöglich als bloß zur Form der Vorstellung gehörig betrachten, sondern finden darin eben den wahren Begriff selbst. Hält man nur die wahrhafte Mittheilung der göttlichen Natur an die Gläubigen fest (2 Petr. 1, 4.), so hat es auch kein Bedenken, sie mit Christo als Richter und Herrscher zu denken (Mt. 25, 40. 2 Tim. 2, 12. Offenb. 20, 4.), und ihn als den Erstgebornen (vergl. zu Röm. 8, 29.) unter vielen Brüdern. (V. 2. ist das ἤ durch die gewichtigsten Auctoritäten, namentlich ACDFG verbürgt. Sodann muß auch der Satz καὶ εἰ κ. τ. λ. nach der Analogie von μήτι γε βιωτικά; als Frage gefaßt werden. Ohne Frage wäre der Sinn: „und wenn durch euch die Welt gerichtet wird, so ist es euer unwürdig, vor so geringen Richterstühlen zu erscheinen!" Allerdings heißt κριτήριον zunächst Tribunal [Jak. 2, 6.], hier ist es aber nach V. 4. offenbar Rechtssache, = κρίματα V. 7. Die Frage faßt man aber mit Billroth am besten so, daß man sie auch von ὅτι abhängig seyn läßt und demnach das Fragezeichen nach κρινοῦσι löscht. — Das Epitheton ἐλάχιστα stellt die Streitsachen über irdische Dinge denen über geistige Verhältnisse entgegen. — V. 3. βίος hat, wie das lat. saeculum, in der kirchlichen Sprache den Nebenbegriff des sündlichen, im edeln Sinn wird ζωή gebraucht. Die Adjectivform findet sich im N. T. noch Lc. 21, 34. — Μήτι γε, nedum, kommt im N. T. nicht weiter vor.)

4—6. Der Apostel fährt fort zu rügen, daß die Korinthier in Streitsachen des gewöhnlichen Lebens sich an Fremde wendeten, und daß sie, die so weise seyn wollten, nicht einmal einen Weisen unter sich fänden, um solche Sachen als Schiedsrichter zu schlichten. (V. 4. Die ἐξουθενημένοι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ sind die heidnischen Obrigkeiten, vergl. zu 2, 6. Der Ausdruck ist hart und darf nicht auf das Amt bezogen werden, Paulus verachtete die heidnischen Obrigkeiten keineswegs [vergl. zu Röm. 13, 1.], auch nicht auf die Person, denn die Kirche Christi verachtet kein Geschöpf Gottes, sondern nur auf das Element, in dem sie stehen, auf den κόσμος. Das τούτους soll, wie V. 6. und V. 8., nur den Irrthum schärfer markiren, der darin liegt, sich an diese Richter zu wenden. Die Fassung des καθίζετε als Imperativ, die Chrysostomus, Theodoret, Grotius, Calvin, Bengel vertheidigen, ist deshalb weniger passend als die Annahme,

daß es Indicativ sey, weil dann die ἐξουθενημένοι von den Christen verstanden werden müßten, was offenbar nicht angemessen ist, auch wegen des Folgenden. — V. 5. ἐντροπή, das sich noch 15, 34. findet, bedeutet „Beschämung," vergl. zu 4, 14. — Das οὕτως und οὐδὲ εἷς schärft den Gedanken außerordentlich, „fehlt die Weisheit so ganz unter euch, daß nicht einmal Ein Weiser da ist?" — In dem διακρίνειν liegt die schiedsrichterliche Thätigkeit angedeutet, die dem eigentlichen κρίνεσθαι, d. h. eine Streitsache vor Gericht mit einander führen, vorbeugt. — Die Formel ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ hat etwas Hartes; es ist sehr begreiflich, daß man wegen des αὐτοῦ einschob: καὶ τοῦ ἀδελφοῦ, eine Lesart, die aber keineswegs hinreichend begründet ist. Am besten nimmt man ἀδελφός = ἀδελφότης 1 Petr. 2, 17., nur so paßt ἀνὰ μέσον *) und αὐτοῦ. Billroth meint, daß deshalb von beiden Partheien nur eine genannt sey, weil beide Christen wären; aber ich sehe nicht, wie dadurch die Härte gemildert wird.)

7. 8. Nach diesen Erörterungen geht Paulus noch einen Schritt weiter und zeigt, daß auch abgesehen von dem Streiten vor heidnischen Obrigkeiten die Rechtshändel an sich des Christen unwürdig seyen. Das Princip des Christen müsse seyn, lieber Unrecht zu leiden, als Unrecht zu thun! Dies leitet uns auf die Frage, ob die Vorschriften, welche der Apostel in diesem Capitel ertheilt, bloß für die damaligen Verhältnisse galten, oder ob sie auch Anwendung auf die bestehenden gestatten. Man könnte glauben, daß sie auf den heutigen Zustand der Kirche deshalb unanwendbar seyen, weil alle Obrigkeiten christlich sind. Allein das genügt nicht! Denn der Charakter des ganzen heutigen gerichtlichen Verfahrens ist kein anderer, als der des damaligen Gerichtswesens. Wenn Paulus fordert, daß man die Streitsache einem Bruder vorlegen soll, so meint er damit, daß man überhaupt den Weg des strengen Rechts, das oft das höchste Unrecht werden kann, verlassen und sich dem Urtheil der Liebe und der Billigkeit, die in dem Bruderherzen wohnt, überlassen solle. Ein solcher

*) Für die Formel findet sich auch κατα μέσον oder ἐν μέσῳ, vergl. Mt. 10, 16. 13, 25. Ap. Gesch. 27, 27.

Maaßstab kann aber nicht an die große, in den Schranken der äußern Kirche beschlossene Menschenmasse unserer Zeit angelegt werden, für diese bleiben die äußern Rechtsinstitute Bedürfniß. Wenn man daher auch sagen kann, daß in der apostolischen Zeit der Gegensatz zwischen der heidnischen Welt und der Kirche schroffer war, als jetzt zwischen dem Rechtsinstitut und den Wiedergebornen, so ist er doch immer dem Wesen nach derselbe. Hiernach müssen wir denn sagen, daß die Mahnung des Apostels, eben so wie die analogen Vorschriften Christi in der Bergpredigt, für den innerlichen Christen auch noch heute Bedeutung hat; christliche Brüder sollen sich nicht vor der Obrigkeit über Mein und Dein herumzanken; entsteht zwischen ihnen, was schon nicht seyn sollte, ein Streit der Art, so mögen sie ihn wenigstens auf dem Wege des Vergleichs ausmachen, um nicht öffentlichen Anstoß zu geben. (Über ὅλως vergl. zu 5, 1. — Ἥττημα, oder ἧσσημα, ist eigentlich Niederlage, Schaden, hier sittlicher Mangel, wie ἐλάττωμα, vergl. Röm. 11, 12. — Daß von Streitsachen über irdischen Besitz die Rede ist, zeigt besonders ἀποστερεῖσθε und ἀποστερεῖτε. Die ganze Stelle findet Mt. 5, 39 ff. ihre weitere Ausführung und Begründung. Man vergl. die Bemerkungen zu d. St. im Comm.)

9—11. Diese Erinnerung wird noch geschärft durch die Hervorhebung des Charakters des Reiches Gottes, das als ein Reich der Reinheit und Lauterkeit alles Unreine von sich ausstößt; und zugleich durch die ernste Mahnung, daß, da sie von ihren Unsauberkeiten durch Christi Kraft gereinigt seyen, ein Herrschenlassen der Sünde sie doppelt schuldig machen würde. In der Aufzählung der mancherlei Formen der Sünde, welche vom Reiche Gottes ausschließen, geht er aber über den nächsten Zusammenhang hinaus; dieser hätte ihn nur veranlassen können, die κλέπται, πλεονέκται, ἅρπαγες, zu nennen. Mit Hinblick auf das Frühere und Folgende nennt er aber auch allerlei Formen der geschlechtlichen Ausschweifungen. (V. 9. ist ἄδικοι in anderm Sinne als V. 1. von Übertretern positiver Gebote zu verstehen. Die βασιλεία Θεοῦ ist hier in ihrer äußern Erscheinung gefaßt, und da wird sie erst künftig sich als herrschend offenbaren. Ihrer Innerlichkeit nach war sie schon da in den Herzen der Gläubigen; das Reich Gottes hatte sie ergriffen, aber sie hatten noch nicht das

Reich Gottes ererbt. Vergl. zu Mt. 3, 2. — Die Formel μὴ πλανᾶσθε, als dringende Ermahnung, findet sich noch 15, 33. Galat. 6, 7. Auch Jak. 1, 16. — Im helleniſchen Sprachgebrauch iſt πόρνος eigentlich gleichbedeutend mit μαλακός, qui muliebria patitur. Hier neben μοιχός ſteht es für den niedrigſten Grad geſchlechtlicher Ausſchweifung, und bezeichnet den, der ſich geſchlechtlichen Umgang mit Unverheiratheten geſtattet. Eben ſo 5, 10. 11. — Der Ausdruck εἰδωλολάτραι hat hier ohne Zweifel auch vorherrſchende Beziehung auf die, beſonders in Korinth, mit dem Götzendienſt verbundene Wolluſt. — Die Stellen 5, 10. 11. zeigen, daß man es mit der Reihenfolge der einzelnen ſündlichen Formen, die aufgezählt werden, nicht zu genau nehmen darf; es würde Spielerei werden, wenn man Gründe für die Umſtellung aufſuchen wollte. — Das οὐ vor κληρονομήσουσι läßt Lachmann mit Recht aus. — V. 11. hat gewiß Billroth das ταῦτά τινες ἦτε richtig erklärt. In dem τινες ſoll nicht etwa eine Milderung liegen, wie wenn es hieße nur einige, nicht alle; denn wenn auch nicht alle thatſächlich durch ſämmtliche Formen ſich verſündigt haben mogten, ſo doch ſicher durch eine oder die andere, zumal nach dem chriſtlichen Sinn des Geſetzes. Vielmehr iſt ταῦτά τινες = τοιοῦτοι zu faſſen; „ſolche Leute waret auch ihr.“ Allerdings hat dieſe Verbindung zweier Genera etwas Hartes, es iſt dieſelbe aber vermuthlich aus dem Nebenbegriff des Verächtlichen zu erklären [vergl. Winer's Gr. S. 152.], ſo daß der Sinn dieſer wäre: „ihr waret ſolche Leute, die ſo etwas ausübten, hütet euch, daß ihr nicht wieder zurückſinkt!“ — Die drei Wörter ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε, ἐδικαιώθητε drücken in einem Klimax die Erfahrung der chriſtlichen Wiedergeburt aus, das dreimal wiederholte ἀλλά verſtärkt den Ausdruck dieſer Mahnung. Das ἀπελούσασθε muß, wie die zwei andern Verba, paſſiviſch genommen werden [vergl. Winer's Gr. S. 232., wo indeß dieſe Stelle fehlt]; es wird dadurch die negative Wirkung der Gnade, die Vergebung der Sünden durch die Taufe, verſtanden. Dieſe darf aber nicht als ein ſich ſelbſt Abwaſchen verſtanden werden, ſondern der Täufling verhält ſich dabei ganz paſſiv. Die mediale Bedeutung ließe ſich nur in ſofern feſthalten, daß man überſetzte: ihr habt euch abwaſchen laſſen. — Das ἁγιάζεσθαι kann hier nicht, wie 1, 30., von der chriſtlichen Heiligung verſtanden

werden, denn sonst müßte es nach ἐδικαιώθητε stehen. Es bezeichnet hier nur ausgesondert, unter die ἅγιοι gerechnet werden. Vergl. zu Röm. 1, 7. — In dem δικαιωθῆναι wird dann die positive Seite bezeichnet, die Ausstattung mit der δικαιοσύνη Θεοῦ. [Vergl. zu Röm. 3, 21.] — Das ἐν τῷ ὀνόματι geht ohne Zweifel auf alle drei Momente, und der Name Jesu bezeichnet wieder sein Wesen und Seyn, das er in der δικαιοσύνη eben den Menschen mittheilt. — Der Zusatz: καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, kann nicht von der allgemeinen Gotteskraft verstanden werden; diese wird nie der Wirkung Jesu nachgesetzt; sondern vom h. Geiste, der auch bloß πνεῦμα Θεοῦ heißt, wie 1 Kor. 7, 40. Dieser beginnt da seine Wirksamkeit, wo die Thätigkeit Christi sich Raum gemacht hat. In der Stelle Mt. 10, 20. heißt der h. Geist: τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν, und Lc. 12, 12. steht dafür πνεῦμα ἅγιον in derselben Verbindung.)

12. In Beziehung auf den Zusammenhang ist dieser Vers, und der ganze Abschnitt bis V. 20., ungemein schwierig. Ohne nemlich von den Rechtshändeln weiter zu reden, stellt der Apostel V. 12. ein allgemeines Princip für gewisse ethische Verhältnisse auf, das 10, 23. wieder zur Sprache gebracht wird, erwähnt V. 13. der Speisen, und warnt dann V. 14—20. vor Hurerei. Da nachher (Cap. 10.) ausführlich von den Speisen geredet wird, so machen V. 12. 13. hier einen ganz fremden Eindruck, und eben so wenig sieht man, wie hier wieder die Warnung vor Hurerei hergehört, die zu Cap. 5. paßte. Inzwischen könnte man sagen, diese Warnung ist veranlaßt durch die V. 9. genannten Wollustlaster und soll zugleich auf die Abhandlung über die Ehe (Cap. 7.) hinleiten, wie 7, 2. zeigt. Um so auffallender wird aber dann V. 12. 13., mit dem ganz fremden Inhalte. Billroth scheint die Schwierigkeit nicht so bedeutend gefunden zu haben; er erklärt sich dahin: „der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist dieser, zur Entschuldigung jener Laster könnte Jemand die christliche Freiheit anführen wollen, allein er würde darin irren; diese darf nicht einmal in Adiaphoris, z. B. in Speisen, gemißbraucht werden, wie viel weniger in Dingen, die an sich schon unsittlich sind, wie die Hurerei." Inzwischen ist doch die Annahme des genannten Gelehrten zu auffallend, daß wirklich Christen in Korinth die

Hurerei sollten durch den Grundsatz: πάντα μοι ἔξεστιν, gerechtfertigt haben. Er äußert zwar gegen Neander, der dies mit Recht für unglaublich erklärt (apost. Zeitalt. B. I. S. 307.), daß man nicht anzunehmen brauche, daß diese Verirrung allgemein war, Paulus rede ja überall im Briefe jedesmal nur zu denen, die es angeht*); allein wenn auch nur eine der in Korinth vorhandenen Partheien, z. B. die gnostisirenden Christianer, einen solchen Grundsatz vertheidigt hätten, so würde Paulus ja unbedingt befohlen haben, diese von der Kirchen-Gemeinschaft auszuschließen, sowie er den Blutschänder entfernen läßt. Können wir uns demnach zu einer solchen Annahme nicht entschließen, so entsteht die Frage, ob auf irgend eine andere Weise ein Zusammenhang nachgewiesen werden kann. Neander (a. a. O.) meint, Paulus habe hier schon vom Genuß des Opferfleisches, auf den er erst 10, 23. kommt, handeln wollen, habe sich aber bei der Erwähnung der κοιλία durch einen Nebengedanken ableiten lassen. Vielleicht um seine Worte über die Vergänglichkeit der Speise, wie der Verdauungsorgane, vor einem Mißverstande von Seiten der Leugner der Auferstehungslehre zu schützen, habe er die Form des Körpers von seinem Wesen unterschieden und so sey er auf die Abhandlung von der πορνεία geleitet. Allein wenn gleich die in V. 14. vorkommende Äußerung über die Auferstehung wohl zu dieser Annahme paßt, so müssen wir doch sagen, daß nach Neander's Darstellung das Verfahren des Apostels ein gar zu schwankendes gewesen wäre. Die Erwähnung der Hurerei soll ihn nemlich zuerst auf die Fragen über die Geschlechtsverhältnisse geführt haben, darnach soll er im Anfang des achten Capitels zwar wieder zu dem Thema von dem Opferfleischgenuß zurückgekehrt seyn, doch von einem andern Punkte aus, und nach mancher aus der subjectiven Ideenverbindung leicht (?) zu erklärenden Digression endlich erst 10, 23. zu der 6, 12. angefangenen Abhandlung gelangen.

*) Da 6, 9. auch unnatürliche Laster genannt werden, müßte Billroth sogar annehmen, daß einzelne Christen in Korinth selbst dergleichen mit dem Grundsatz πάντα μοι ἔξεστιν vertheidigt hätten. Ist aber nach Röm. 1. denkbar, daß Paulus Personen, die solche Greuel trieben, in der Kirche gelassen habe? Solche Bileamiten oder Nikolaiten würde er mit gewaltigem Ernst sogleich haben ausstoßen lassen.

Da sich diese Annahme wenig empfehlen kann, müssen wir als Grundsatz feststellen, Paulus hat 6, 12. 13. noch nicht vom Genuß des Opferfleisches handeln wollen, die Worte V. 13. sollen nur dazu dienen, die Differenz der Adiaphora von entschiedenen Verboten klar zu machen. Nach meiner Überzeugung muß daher der Übergang so gefaßt werden. Schon 6, 9. hatte der Apostel im Sinne, zu den geschlechtlichen Fragen überzugehen, daher nennt er dort nicht bloß solche Sünden, die auf Mein und Dein gehen, sondern auch Sünden der Wollust. Die Abhandlung über die πορνεία benutzt er als Einleitung für die Bemerkungen über die Ehe, in der nach Gottes Ordnung die Ausübung des Geschlechtstriebes geregelt und geheiligt erscheint. Wiewohl sicher unter den Christen in Korinth Niemand war, der es gewagt hätte, außereheliche Wollust als erlaubt darzustellen, so herrschte doch daselbst eine große Lxrheit in dieser Beziehung, indem die heidnische Schrankenlosigkeit noch nicht überwunden war. Diese Lage der Dinge, welche die Möglichkeit enthielt, zu solchem groben Mißbrauch der christlichen Freiheit zu kommen, veranlaßt Paulus, die Nichtanwendbarkeit des christlichen Grundsatzes der Freiheit auf die geschlechtlichen Verhältnisse darzuthun. So halten wir das Wahre der Billroth'schen wie der Neander'schen Ansicht fest, aber mit Aussonderung des Unhaltbaren in beiden. Die Ansicht Rückert's, daß der Apostel bei 6, 11. unterbrochen worden wäre, und nachdem er wieder gelesen, was er bisher niedergeschrieben hatte, sich veranlaßt gefühlt hätte, die folgenden Bemerkungen nachträglich zu machen, dürfte sich schwerlich empfehlen; eine Einleitung zu Cap. 7. ist jedenfalls hier anzuerkennen. — Betrachten wir nun die Gedanken des V. 12. näher, so entsteht die Frage, erkennt Paulus den Grundsatz: πάντα μοι ἔξεστιν, oder, wie er 10, 23. lautet: πάντα ἔξεστιν, als den seinigen und somit als wahr an oder nicht? Allerdings müssen wir sagen, Paulus erkennt ihn an; die mit ἀλλά eingeleiteten Zusätze besagen: der Grundsatz ist wahr, aber es handelt sich um seine Anwendung. Ist denn aber der Grundsatz wirklich richtig? Paulus beweist ja gleich im Folgenden, die Hurerei sey in keinem Falle erlaubt, es scheint sich also das πάντα bloß auf πολλά zu beschränken. So gefaßt wird die Sentenz aber schaal, „vieles ist erlaubt," hat seinen Gegensatz, der eben so wahr ist, „vieles ist unerlaubt." Man

könnte daher glauben, die Sentenz so fassen zu dürfen: „alles, was im A. T. in Beziehung auf die Speisegesetze verboten war, das ist nun nicht gültig!" So erklärt Flatt die Stelle; aber mit welchem Recht machen wir eine solche Ergänzung, die dem πάντα alle Kraft raubt? Wir müssen vielmehr, wie bei 3, 22., den Gedanken in vollem Sinn, aber auch in seiner ganzen Tiefe auffassen! Wie man sagen kann, Gotte und Christo, dem Sohn des lebendigen Gottes, steht alles frei, weil die Unmöglichkeit in ihnen ist, etwas sündliches zu wollen, so steht auch dem aus Gott Gebornen, in dem Christus lebt, alles frei, denn Gottes Saame ist in ihm, er kann nicht sündigen (1 Joh. 3, 9.). Das πάντα ἔξεστιν ist daher nur ein anderer Ausdruck für den Zustand der wahren libertas, der ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τ. Θ. (Röm. 8, 21.), welche die impossibilitas peccandi zum Charakter hat. Käme dieser Zustand hienieden in den Gläubigen zur vollkommenen Erscheinung, so bedürfte der Satz: πάντα ἔξεστιν gar keiner Restriction, allein das ist nicht der Fall. Erstlich ist bei den Wiedergebornen immer noch der Rückfall möglich, und wenn derselbe eintritt, würde man für den Abtrünnigen den entgegengesetzten Grundsatz aufstellen können: οὐδὲν ἔξεστιν, denn wie bei dem Vollkommenen keine Möglichkeit der Sünde ist, so bei dem ganz Gefallenen keine Möglichkeit des Guten. Sodann aber bleibt, auch vom Abfall ganz abgesehen, immer auch in dem Wiedergebornen, so lange er auf Erden weilt, der alte Mensch neben dem neuen, und deshalb kann das für den letztern geltende Princip in der Praxis nur eine beschränkte Anwendung finden. Nemlich es gilt zuvörderst gar nicht außer der Sphäre der βασιλεία τ. Θ., d. h. in dem durch positive göttliche Gesetze ausgeschlossenen Gebiet der Sünde, das sich Einlassen in dieses Gebiet ist der werdende Abfall von Christo. Aber auch innerhalb der Sphäre des Reiches Gottes bekommt das Princip der Freiheit hienieden nur eine beschränkte Anwendung. Zunächst muß der Gläubige auch auf Andere sehen und die Schwachen schonen, er kann daher um ihretwillen nicht alles thun, was ihm sonst an sich frei stände. Das drückt der Satz: ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει aus, wofür 10, 23. auch steht: ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ sc. ἀδελφούς *). Und

*) Doch dürfte auch schon bei diesem Satz die Beziehung auf sich selbst

überdies muß er auch in dem Genuß des Erlaubten stets den alten Menschen im Auge haben, der sich in dies oder jenes eingewöhnt und sich so beherrschen läßt und dann wieder durch die Lust den ganzen Menschen beherrscht, d. h. den neuen Menschen hinausdrängt, der das Princip des wahren Herrschens seiner Natur nach in sich hat. Hiervor warnt der andere Satz: *ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος.*

13. Auf die Speisegesetze hat zum Beispiel für den Gläubigen das Princip der Freiheit seine Anwendung, aber nicht auf das sich rein in der Sünde bewegende der *πορνεία*. Dieser Gedanke ist an sich klar und verständlich, aber nicht die Beweisführung, wodurch Paulus den Satz begründet! Die *βρώματα* und die für dieselben bestimmte *κοιλία*, d. h. die Verdauungswerkzeuge überhaupt, wird Gott aufheben, d. h. sie sind vergänglich und vergehen wie alles Vergängliche (7, 31.); daran schließt sich der Gegensatz, der Leib an sich ist aber (abgesehen von der Form) unvergänglich, Gott wird ihn auferwecken. Allein kann die Vergänglichkeit der Organe, auf welche sich die Sünde bezieht, ein Moment werden, wodurch sie unter das Princip der Freiheit subsumirt wird, oder das sie zum Adiaphoron macht? Bezieht sich nicht Fressen und Saufen (das Paulus 6, 10. auch namhaft macht,) auch auf den vergänglichen Leib? und könnte man nicht sagen, auch die Geschlechtsorgane werden so gut an dem verklärten Leibe fehlen (vergl. zu Lc. 20, 36.), als die Organe der Verdauung? Wie sollen wir denn die Beweisführung des Apostels verstehen? Ist etwa der Satz: *ὁ δὲ Θεὸς — καταργήσει* nicht auf *πάντα ἔξεστιν*, sondern bloß auf den Nebengedanken: *ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος* zu beziehen? so daß der Sinn wäre: man darf sich von nichts beherrschen lassen, am wenigsten von etwas so Vergänglichem, als die Speise ist. Damit wäre offenbar nichts geholfen, denn dann ginge wieder der Gegensatz zwischen *καταργήσει* V. 13. und dem *ἐξεγερεῖ* V. 14. verloren; vom Leibe soll man sich doch auch nicht beherrschen lassen, nicht einmal vom verklärten, der Leib ist vielmehr in allen Formen

---

nicht auszuschließen seyn, so daß man auch bei *συμφέρει* ergänzen könnte *ἐμοί*.

seiner Erscheinung dazu bestimmt, vom Geiste beherrscht zu werden. Wir müssen uns vielmehr von dem Gegensatz τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ — τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ, leiten lassen. Die Organe für die Speise haben nemlich die ganz eigentliche und nächste Bestimmung für dieselbe, es ist unnatürlich, wenn der ganze Mensch beim Essen und Trinken thätig ist; dadurch, daß sich auch die Seele ins Essen und Trinken versenkt, wird es zu Fressen und Saufen, nicht bloß durch die Quantität, denn die kann sehr relativ seyn. Ganz anders beim Geschlechtstriebe, dieser ist keineswegs bloß Sache der Organe, durch welche er wirkt, so wenig als die Sprache bloß Sache der Zunge. Die bloß körperliche Ausübung des Geschlechtstriebes ist vielmehr sündlich, in ihrer wahren Form, als höchster Ausdruck der ehelichen Liebe, soll sie Sache des ganzen Menschen seyn. Es reicht daher der Geschlechtstrieb in ein weit tieferes Lebensgebiet, als Essen und Trinken, und deshalb sind die Verirrungen in jenem immer auch böse Thaten des innern Menschen, auf welche die christliche Freiheit durchaus keine Anwendung gestattet. Es muß also das Θεὸς καταργήσει τὴν κοιλίαν gefaßt werden als Bezeichnung der niedrigern, unwesentlichern Stellung, σῶμα dagegen als Bezeichnung der ganzen Persönlichkeit, der Leib in seiner nothwendigen Verbindung mit dem Ich, der ψυχή.

14. Die Auferweckung unseres Leibes begründet Paulus, wie gewöhnlich, auf die Auferweckung des Herrn. Christo gehört unser Leib, er muß daher heilig gehalten, nicht gemißbraucht werden. Die einzige Form, in der Gott die Ausübung des Geschlechtstriebes geheiligt und mit einem Segen ausgestattet hat, ist die Ehe; in ihr bleibt daher auch der Leib des Herrn in und unter jener Ausübung. Schwierig ist hier nur die Umkehrung: ὁ κύριος τῷ σώματι. Die Auffassung, der Herr dient dem Körper, sorgt für ihn, wie es Ephes. 5, 29. heißt, giebt keine reine Gedankenumkehrung. Die einzig richtige Auffassung, wodurch auch das Folgende, die Auffassung aller Leiber als Glieder Christi, erst recht verständlich wird, ist ohne Zweifel diese: „der Herr ist für den Leib bestimmt," d. h. er selbst wird Fleisch (Joh. 1, 14.), trachtet sich im Leibe zu verkörpern. Durch diese That Gottes hat der Leib erst seine wahre Weihe bekommen, er ist eine Hütte Gottes geworden, ein Tempel des heiligen Geistes. (Die Les-

arten ἐξήγειρεν und ἐξεγείρει, wofür sich Lachmann entscheidet, müssen aus äußern und innern Gründen dem ἐξεγερεῖ nachstehen.)

15—17. Durch diese tiefsinnige Auffassung verschärft der Apostel die Warnung vor der Hurerei (worunter hier die gröbern und feinern geschlechtlichen Verirrungen zusammengefaßt werden,) ganz außerordentlich. Die Leiber der Gläubigen sind Glieder Christi, er allein soll über sie herrschen, der Unkeusche raubt ihm daher sein Eigenthum, macht Christi Glieder zu Hurengliedern! Dies begründet Paulus auf die durch den Glauben vollzogene Verbindung mit Christo zu einer geistigen Einheit. Wie der Sohn eins ist mit dem Vater, so die Gläubigen eins mit ihm dem Geiste nach (Joh. 17, 22.). Wie aber in dem Menschen der Geist nothwendig mit dem Leibe zusammenhängt, so ist auch durch die Vereinigung des Geistes mit Christo der Leib ihm geweiht; ihm gehört der ganze Mensch nach Geist, Seele und Leib. Auffallend ist aber, daß der Apostel hierbei nicht stehen bleibt, sondern daß er auch die andere Seite ausführt. Wie mit Christo eine heilige Verbindung im Geiste statt findet, sagt der Apostel, so mit der Hure eine unheilige im Fleisch, und dazu wird sogar 1 Mos. 2, 24. citirt, eine Stelle, die auf die Ehe und nicht auf die Hurerei zu gehen scheint. In der Hurerei wird aber eben das, was der specifische Charakter der Ehe ist, die leibliche Vereinigung der Geschlechter, welche in jener Stelle als von Gott geordnet genannt wird, entweiht und so zum Fluch umgewandelt. Was bloß der Nachhall der reinsten innigsten Seelenverbindung seyn soll und nur dann Weihe hat, wenn es von ihr getragen wird, das ist in der Hurerei ein bloßes Werk des Fleisches, der rohen sinnlichen Lust. Der ganzen Stelle liegt übrigens offenbar jene Vergleichung zum Grunde, wornach zwischen Christus und Gemeine eine eheliche Verbindung angenommen wird (Ephes. 5, 23 ff.). Darnach wäre nicht unmöglich, daß dem Apostel bei der Hure, von der er sagt, daß Ein Leib mit ihr wird, wer sich an sie hängt, jene große Hure vorschwebte, die über vielen Wassern sitzt (Offenb. 17, 1.). Der heiligen Gemeinschaft Christi mit der Kirche, die der von Gott verordneten Ehe entspricht, stände dann die unheilige Gemeinschaft der Fleischlichen gegenüber, die jeden, der sich ihr naht, in sich hineinzieht und ihm den Stempel ihrer Natur

aufprägt, eben so wie Christus jeden, der sich ihm naht, mit seinem Bilde schmückt. (V. 15. wie aus ἄρας gebildet werden konnte ἄρα, ist sehr begreiflich, es schien wegen des folgenden ποιήσω pleonastisch. Es ist nach der Analogie des hebr. לָקַח gebraucht. — Über μὴ γένοιτο vergl. zu Röm. 3, 4. — V. 16. ist in dem κολλᾶσθαι = דָּבַק zwar die fleischliche Vermischung, aber doch auf Grundlage einer analogen Gesinnung angedeutet; die zusammen Sündigenden müssen auf gleicher Lebensbasis stehen, oder so weit das noch nicht der Fall ist, sucht die eine Potenz die andere sich analog zu bilden. Im Bösen gestaltet sich dieser Zug als Verführung, im Guten als Drang zur Neugeburt. — In der Citation ist bei φησί zu ergänzen ἡ γραφή. Das hebr. וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד bezieht sich zunächst zurück auf das eben vorhergehende: בָּשָׂר מִבְּשָׂרִי. Eva war vom Adam genommen, im Geschlechtsverkehr wird das Getrennte wieder eins. Das οἱ δύο haben die LXX. hinzugefügt; in den Stellen Mt. 19, 5. 6. Mr. 10, 7. 8. Ephes. 5, 31. werden die Worte ebenfalls nach den LXX. citirt. Ohne Zweifel sollen sie eine Erklärung gegen die Polygamie enthalten, inzwischen muß man gestehen, daß doch noch entscheidendere Stellen dagegen zu wünschen wären. Die Polygamie ist an keiner Stelle im N. T. ganz direct als dem Wesen der Ehe entgegen bezeichnet.)

18. 19. Endlich macht der Apostel noch auf die specifische Natur der Wollustsünden aufmerksam; sie sind wider den eigenen Leib gerichtet, wider einen Theil des eigenen Selbst. Ja noch mehr, wie der Gläubige nicht mehr sein Eigenthum ist, sondern Gottes, so ist auch der Leib des Herrn. Hurerei ist daher eine höhere Art von Tempelraub, oder eine Mischung von Sünden wider sich selbst, wider den Nächsten und wider Gott. Hier offenbart sich glänzend der wohlthätige Einfluß des biblischen Realismus. Der Spiritualismus lehrt den Körper, und somit auch seine Befleckung gering achten, das Evangelium ehrt auch den Leib als bleibendes Organ der Seele, die durch den h. Geist mit ihm verklärt wird. (V. 18. steht ἐάν für ἄν, was sich auch bei Profanscribenten findet. Vergl. Winer's Gr. S. 285. — V. 19. ist das ἢ οὐκ οἴδατε so zu fassen: diese Eigenthümlichkeit eben dieser Versündigungen kann euch nicht auffallen, denn ihr kennt ja die Bedeutung des Körpers. — Zunächst ist freilich der Körper die Hütte,

der Tempel der Seele, in dieser und auf diese wirkt aber der h. Geist, verklärt sie in seine Natur und wohnt so im menschlichen Leibe, als in einem Tempel. — Das οὗ ἔχετε ἀπὸ Θεοῦ bildet den Gegensatz mit οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν, „ihr gehört nicht mehr euch selbst an, daß ihr euch durch euren Willen regieren lassen dürft, sondern Gott ist euer Herr und ihr müßt euch durch seinen Geist leiten lassen.")

20. Das Verhältniß des Gläubigen zu Gott denkt sich Paulus als ein solches, in dem er durch Christus, der das λύτρον bezahlt hat, ja es selber ist (Mt. 20, 28. 1 Petr. 1, 18. 19.), von der Knechtschaft der Sünde losgekauft, nun aber Gottes Knecht geworden ist (Röm. 6, 17. 22.). Um deswillen preist der Gläubige durch sein reines, keusches Leben nicht sich, sondern den, der ihm die Möglichkeit gegeben hat, es zu führen. (Das ἠγοράσθητε τιμῆς findet sich 7, 23. wieder. Das τιμῆς steht keineswegs bloß pleonastisch: „ihr seyd für einen Kaufpreis erkauft," sondern emphatisch, für einen großen Kaufpreis. — Ἐν τῷ σώματι ist hier ganz angemessen gesetzt, da im Vorhergehenden eben vom Leibe und seiner Heilighaltung die Rede war. Der Zusatz: καὶ ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν, ἅτινά ἐστι τοῦ Θεοῦ, fehlt in den ältesten und besten Codd. und kann daher nur als Glossem betrachtet werden, zu dem vielleicht die Stelle 7, 34. Veranlassung gab.)

§. 7. Die Ehe.

(7, 1—40.)

Von den ausführlichen Ehegesetzen im A. T. abgesehen, ist dieser Abschnitt die wichtigste Abhandlung in der h. Schrift über die Ehe, diese bedeutsamste Institution in den menschlichen Verhältnissen, das Vorbild eben so sehr vom Staate, als von der Kirche. Paulus ward durch ausdrückliche Anfragen der Korinthier in ihrem Briefe an den Apostel (V. 1.) zu der Behandlung dieses Gegenstandes veranlaßt, und da fragt sich zunächst, worauf bezogen sich die Anfragen der Christen in Korinth? was war ihnen in den ehelichen Verhältnissen ungewiß? aus welcher Richtung gingen ihre Bedenklichkeiten hervor? Es sind mehrere Punkte, die der Apostel bespricht. Zunächst redet er über die Ehe an sich

(V. 1—9.), und hebt hervor, daß sie zur Verhinderung der Hurerei diene und daher die Eheleute sich die eheliche Pflicht nicht vorenthalten sollten. Sodann (V. 10—16.) spricht er gegen Ehescheidungen, die er selbst dann für unzulässig erklärt, wenn ein Theil heidnisch geblieben sey, falls nemlich dieser heidnische Theil es sich gefallen lasse, in der Ehe zu bleiben. Dies veranlaßt den Apostel (V. 17—24.) zu der Digression, daß überhaupt das Evangelium die äußere Stellung der Christen nicht antaste, jeder möge in dem Beruf bleiben, in dem er vor seiner Bekehrung war. Hiernächst handelt Paulus von den Unverheiratheten (V. 25—38.) und empfiehlt wegen der obwaltenden schwierigen Verhältnisse im ledigen Stande zu bleiben. Endlich (V. 39. 40.) erwähnt er noch kurz der zweiten Ehe bei Frauen. Dieser letztere Punkt gleicht indeß mehr einer nachträglichen Bemerkung, als einer Antwort auf eine ernstlich in Anregung gebrachte Frage; es bleiben also nur drei Momente übrig. Von diesen muß man gestehen, daß die Frage wegen der Ehescheidung von der Art ist, daß sie vom allgemeinen christlichen Standpunkt aus angeregt werden konnte. Ob es zulässig sey, in einem so nahen Verhältniß, wie die Ehe ist, mit einem heidnischen Theil zu bleiben, konnte leicht bei jeder Richtung zur Sprache kommen. Anders aber verhält es sich mit dem ersten und dritten Moment. Ob die Ehe an sich statthaft sey, wie sich die Eheleute in derselben zu benehmen hätten, ob Unverheirathete, besonders weiblichen Geschlechts, in die Ehe treten sollten, das waren Fragen, auf die man von allgemein christlichem Standpunkt gar nicht kommen konnte. Das Christenthum gab gar keine Veranlassung, an der Zulässigkeit der Ehe zu zweifeln, und Juden wie Heiden waren darüber auch nicht ungewiß. Es ließe sich freilich sagen, die Korinthier brauchten nicht an der Zulässigkeit der Ehe an sich nach christlichen Principien gezweifelt zu haben, sie könnten bloß darüber ungewiß gewesen seyn, ob es unter den obwaltenden Umständen rathsam sey zu heirathen; oder mit andern Worten, sie könnten eben die Ansicht gehegt haben, die Paulus selbst bestätigt, daß es in den damaligen schwierigen Verhältnissen der Kirche besser sey, ledig zu bleiben, und den Apostel eben um diese seine Bestätigung in ihrem Schreiben ersucht haben. In der That würde ich keinen entscheidenden Grund gegen diese Annahme sehen, wenn die auffallende Stelle 7, 3—5

fehlte, wo Paulus empfiehlt, sich der ehelichen Pflicht nicht zu entziehen, als für eine kurze Zeit zum Gebet. Auf diese so ausdrückliche und ins Specielle eingehende Erinnerung muß Paulus durch besondere Verhältnisse geleitet seyn; ohne Zweifel waren in Korinth auch asketische Ansichten verbreitet, in Folge deren Manche sogar in der Ehe sich der Ausübung des Beischlafs enthalten zu müssen glaubten. War aber dies der Fall, so ist mehr als wahrscheinlich, daß auch die Besprechung der andern Momente wegen der Ehe durch diese asketische Richtung veranlaßt ist. Dadurch gewinnt Cap. 7. einen scharfen Gegensatz zu Cap. 5. und 6. Während zuerst vor falscher Freiheit gewarnt war, wird nun auch von selbstgemachter Strenge abgemahnt. Welche der in Korinth verbreiteten Partheien mogte aber auf diese asketische Richtung gerathen seyn? Neander (über das apost. Zeitalt. Th. I. S. 308 f.) meint, daß unter den judaisirenden Christen sich sicher keine asketische Richtung ausgebildet habe, wohl aber unter den Paulinern. Der Zusatz: „die Pauliner meinten auch in dieser Hinsicht dem Beispiel ihres Apostels nachfolgen zu müssen," scheint anzudeuten, daß Neander glaubt, eben die eigene Ehelosigkeit Pauli sey die Veranlassung für seine Schüler geworden, deren Werth zu überschätzen. Allein das ist mir höchst unwahrscheinlich. Paulus erklärte seine Ehelosigkeit so entschieden für etwas bloß Individuelles, bestritt eine Verdächtigung der Ehe so nachdrücklich (1 Tim. 4, 3.), wir finden sogar keine Spuren in der spätern Zeit, daß Pauliner die Ehe verwarfen (denn bei den Marcioniten, die man als Ultrapauliner betrachten kann, rührt ihre Bekämpfung der Ehe von ihren gnostischen Ansichten über das Wesen der Materie her), daß wir uns nach einer andern Erklärung umsehen müssen. Am wahrscheinlichsten ist, daß die Christusparthei auch diesen Irrthum hegte. Ihre idealistische Richtung konnte, wie wir es bei den spätern Gnostikern ausgebildet finden, entweder zu sittlicher Indifferenz (als wenn Befleckung des nichtigen Fleisches etwas Unbedeutendes sey), oder zu falscher Askese führen — und beide Richtungen mogten noch in der keimartigen Bildung neben einander existiren und sich erst später scharf sondern. Bevor wir aber das Specielle betrachten, müssen wir noch auf einen allgemeinen Punkt den Blick wenden, von dessen richtiger Auffassung das Verständniß des ganzen Abschnittes bedingt wird. Wir finden nemlich, (7, 6. 10. 12. 25. 40.), daß der Apostel zwischen dem unterschei-

det, was er sagt, und zwischen dem, was der Herr sagt, zwischen einem bestimmten Befehl (ἐπιταγή) Christi, und zwischen seiner subjectiven Meinung (γνώμη). Den gesammten Inhalt dieses Abschnitts, bis auf V. 10. 11., führt Paulus bloß auf seine Meinung zurück, nicht auf Befehle Christi. Billroth bemerkt hierzu, nach Usteri's Vorgange, daß der Apostel nicht zwischen eigenen und durch Inspiration empfangenen, sondern zwischen eigenen und durch Tradition erhaltenen Geboten unterscheidet. In der That redet Paulus 11, 2. 23. ausdrücklich von Traditionen, und die Stelle 7, 10. weist auf ein uns erhaltenes Gebot Christi hin; auch ist nach 7, 40. klar, daß die γνώμη keinen Gegensatz mit der Inspiration bilden soll, denn sie ist eben eine aus dem göttlichen Geist entsprungene; indeß kann jene Unterscheidung zur Erklärung unseres Abschnittes doch nicht ausreichen. Denn offenbar bringt ja Paulus die Unterscheidung deshalb bei, um anzudeuten, daß zwar das Gebot Christi, nicht aber seine γνώμη eine unbedingte Erfüllung fordere; seine Rathschläge konnte man auch nicht erfüllen, ohne deshalb zu sündigen (7, 36.) Gesetzt also, Paulus hätte über einen Gegenstand auch kein traditionelles Gebot Christi gehabt, so sollte man denken, daß seine inspirirte Überzeugung eben so gut wäre, als ein solches Gebot, denn Christus wirkte sie ja durch seinen Geist in ihm! In der Stelle 14, 37. nimmt er dieses Recht offen in Anspruch; es heißt dort: εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι, ἢ πνευματικὸς, ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν, ὅτι κυρίου εἰσὶν ἐντολαί. Hier können keine traditionellen Gebote Christi gemeint seyn, denn um die zu erkennen, braucht man kein Prophet zu seyn, sondern die Aussprüche Pauli heißen in sofern Christi Gebote, als er sie durch seinen Geist in ihm wirkte. Äußerst gezwungen will Billroth (zu 14, 37.) die ἐντολαὶ κυρίου von Geboten Gottes im A. T. erklären! Wir können daher auch bei genauerer Erwägung Billroth darin nicht beistimmen (wiewohl wir selbst zu Ap. Gesch. 15, 1. eine ähnliche Ansicht angedeutet haben), daß diese Stelle wichtig sey, um die Paulinische Lehre von der Thätigkeit des göttlichen Geistes im Menschen aufzufassen, indem man hier sehe, daß Paulus die durch den göttlichen Geist in ihm gewirkte γνώμη nicht für absolut bindend, somit auch nicht für absolut wahr erkläre. Es muß vielmehr die Schwierigkeit gelöst werden durch die

Unterscheidung positiver Gebote und der Adiaphora. Wo es sich um Dogmen oder bestimmte Gebote handelt, da nimmt Paulus stets seine apostolische Auctorität in Anspruch, seine γνώμη ist eben deshalb darin eine bestimmende, weil sie eine vom göttlichen Geist erleuchtete ist. In den Adiaphoris aber ist es eben wahre Weisheit, entschiedene Gebote zu vermeiden, theils weil die Stellung der Einzelnen zu denselben sich ändert, theils weil auch im Fortgange der Entwicklung die ganze Zeit zu denselben eine veränderte Stellung gewinnt. Fixe Gebote wären also in Adiaphoris nur hinderlich, nicht förderlich, und man kann sagen, die Weisheit der h. Schrift offenbart sich nicht weniger in dem, was sie nicht verboten hat, als in dem, was sie verbietet. Hiergegen könnte man nur glauben einwenden zu müssen, daß Paulus dann würde gesagt haben: ich verbiete es nicht, ich gebe bloß für die obwaltenden Umstände guten Rath, er sagt aber V. 25. ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, diese Formel scheint doch immer auf die Möglichkeit hinzuweisen, daß der Herr auch über diese Verhältnisse objective Gebote hätte geben können. Allein jene Worte lassen sich ja eben so gut fassen, „ich habe keinen Befehl des Herrn darüber, weil er keinen darüber hat geben wollen;" seine Gesetzgebung ist in keinem Stück zufällig lückenhaft geblieben, wo kein Gesetz Christi ist, da soll eben auch keins seyn. Hiernach ist denn aber freilich klar, daß die in diesem Abschnitt gegebenen Rathschläge des Apostels eben von ihm selbst nicht als für alle Zeiten gültige objective Normen geltend gemacht werden, und demnach auch von uns nicht als solche geltend gemacht werden dürfen, wenn sie nicht ihre Natur verändern sollen.

1. Nach dem Gesagten kann denn auch dem: καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι nach dem Sinne des Apostels keine absolute Gültigkeit zugeschrieben werden, wie eine falsche Askese will. Das Wort des Apostels hat seinen Commentar in V. 26. 29. Die damaligen Zeitumstände machten die Ehelosigkeit relativ wünschenswerth, doch waren selbst mehrere Apostel (9, 5.) verheirathet. (Καλόν hat hier keinen sittlichen Begriff, es heißt nur „wohlthätig." — Ἅπτεσθαι = נָגַע 1 Mos. 20, 6. 21, 11. Sprichw. 6, 29. steht euphemistisch für ehelichen Umgang haben. Die Formel findet sich im N. T. nur hier, sonst aber häufig. Die Antwort schließt sich

unmittelbar an die Erwähnung der Frage, man kann οἶδατε ergänzen.)

2. Scheinbar geht der Apostel hier von einer sehr niedrigen Ansicht der Ehe aus; sie erscheint als Verhinderungsmittel der Hurerei. Offenbar aber hat dies zunächst darin seinen Grund, daß Paulus sich durch die Umstände veranlaßt fand, nur die negative Seite hervorzuheben. Mit Recht machen die neuern Forscher *) auch die positive Seite geltend, namentlich die Seelenverbindung, auf der die leibliche Vereinigung und die dadurch vermittelte Kindererzeugung als auf ihrer Basis ruhen sollen. Die apostolische Auffassung involvirt eine indirecte Ermahnung an die hochmüthigen Christianer, nicht durch vermeintliche Heiligkeit in Verschmähung der Ehe tief in den Koth der Sünde zu versinken.

3. 4. Vermuthlich hatten schon Verheirathete sogar den ehelichen Umgang mit ihren Frauen aufgegeben, daher diese sonst ganz überflüssige Erinnerung. Die Art, wie der Apostel diesen Punkt behandelt, zeigt deutlich, daß er das Specifische der Ehe in der geschlechtlichen Vereinigung findet, was auch bei aller höhern idealen Auffassung des Verhältnisses festgehalten werden muß. „Sie sollen Ein Fleisch seyn," nicht bloß Ein Geist (das sind auch alle Gläubigen) und Eine Seele (das sind auch alle Freunde). Übrigens erscheint hier nicht bloß das Weib abhängig vom Manne, sondern auch der Mann abhängig vom Weibe. (Für ὀφειλήν liest der text. rec. ὀφειλομένην εὔνοιαν, wodurch das Speciellere zu dem Allgemeinern „schuldiges Wohlwollen," erweitert wird. Eben das Allgemeinere paßt aber nicht in den Zusammenhang. Die besten Codd. von A bis G sind überdies für ὀφειλήν.)

5. 6. Den ehelichen Umgang will Paulus nicht ausgesetzt wissen, außer bei längern geistlichen Übungen. Die Ansicht daher, als sey der Beischlaf nur in der bestimmten Absicht der Kindererzeugung statthaft, begünstigt der Apostel nicht, er sieht darin nur den äußern Ausdruck wahrer innerer Zuneigung. Inzwischen macht

*) Vergl. besonders die lehrreichen Schriften über die Ehe von Liebetrut (Hamburg, 1834.) und von Märklin (in den Studien der würtembergischen Geistlichkeit). Katholischer Seits ist besonders merkwürdig die geistvolle Schrift: Adam und Christus, oder über die Ehe von Papst. Wien, 1835. Womit zu vergleichen ist die Recension von Göschel in den Berl. Jahrb. 1836. Num. 8 ff.

doch diese Stelle den Eindruck, als sey der eheliche Umgang ein Hinderniß ernster Gebetsübung, der Christ soll aber stets im Gebet leben, folglich würde derselbe immer als eine Hemmung, wenn auch als eine bei der vorhandenen Sündhaftigkeit nothwendige, zu betrachten seyn. Wenn freilich das christliche Leben in absolut reiner Form sich darstellte, so brauchte der Mensch auch keiner solchen besonders ausgesonderten Gebetszeiten; inzwischen erscheint es hienieden nie in dieser Form. Der Erlöser selbst brachte ganze Nächte im einsamen Gebet zu, obgleich seine heilige Seele stets im Gebet war. Für solche Zeiten hat aber der Mensch das Bedürfniß, die gewöhnlichen Geschäfte des Lebens zu unterlassen oder zu beschränken, und so eben ist es auch mit dem ehelichen Umgange. Es kann daher aus diesen Worten mit Grund kein nachtheiliger Schluß auf die Ansicht des Apostels über den Geschlechtsumgang und seine Hinderung fürs innere Leben gemacht werden. Übrigens liegt in dem *σχολάζειν τῇ προσευχῇ* die Andeutung des Bedürfnisses von bestimmten festlichen Zeiten in dem allgemeinen Fluß des Lebens. Wahrscheinlich fing man schon sehr früh an, vor den Festen, besonders vor Ostern, eine längere Zeit (denn diese liegt der Natur der Sache nach in dem Ausdruck angedeutet), sich dem einsamen Gebet zu widmen, aus welcher schönen Sitte die Quadragesimalzeit hervorging. Doch will Paulus alles dieses (*τοῦτο* ist nicht bloß auf V. 5., sondern auch auf die frühern Verse mitzubeziehen) nicht als Befehl, sondern als guten Rath angesehen wissen, denn es modificirt sich alles stets nach Verhältnissen und Persönlichkeiten verschieden. (V. 5. ist bei *ἀποστερεῖτε* zu ergänzen *τῆς ὀφειλῆς*. — Das *ἄν* steht, was sehr selten ist, ohne Verbum [vergl. Winer's Gr. S. 279.], man kann *γένηται* ergänzen. — *Ἐκ συμφώνου* steht dem isolirten Beschluß des einen Theils entgegen. In den LXX. findet sich *σύμφωνον* adverbialisch, vergl. Pred. 7, 15. Im N. T. kommt es nur hier vor. — In dem *πρὸς καιρόν* liegt natürlich der Begriff „für kurze Zeit," der Begriff der Kürze wird aber wieder durch die Natur des Verhältnisses bestimmt. — Die Lesart *σχολάσητε* und die Auslassung von *τῇ νηστείᾳ καί* vor *τῇ προσευχῇ* sind durch überwiegende Mehrzahl der kritischen Auctoritäten vollkommen gesichert. Die Erwähnung des Fastens ist allerdings dem Sinne durchaus gemäß, es liegt aber nach der antiken christlichen

Sitte nothwendig in dem Begriff des Gebets, als längerer Gebetsübung, mit beschlossen. — Die Lesarten *συνέρχεσθε* und *συνέρχησθε* sind als bloße Interpretationen von *ἦτε* zu betrachten. — Das *πειράζειν διὰ τὴν ἀκρασίαν* weist auf das *διὰ δὲ τὰς πορνείας* V. 2. zurück, und es gilt davon ebenfalls das oben Bemerkte; Paulus hebt nur die negative Seite der Ehe hervor, ohne eine höhere positive leugnen zu wollen. — V. 6. ist *συγγνώμη* hier nur so von *γνώμη* V. 25. 40. zu unterscheiden, daß die subjective Meinung des Apostels, sein guter Rath, zugleich den Nebenbegriff einer Concession in sich schließt.)

7—9. Diesen Gedanken, daß er fern sey, über solche Verhältnisse objectiv gültige Befehle zu geben im Namen des Herrn (vergl. V. 35.), erläutert Paulus näher dahin, daß die Gaben in dieser Beziehung verschieden vertheilt seyen. Bei Unverheiratheten wünsche er (um ihrer selbst willen, wie von V. 26. an weiter ausgeführt wird), daß sie ledig blieben wegen der bevorstehenden Nöthe der Kirche, wer aber die Gabe der Enthaltsamkeit nicht habe, dem sey es besser, daß er in die von Gott gestiftete Ordnung der Ehe eintrete. Der Apostel giebt übrigens, besonders in den Worten: *λέγω δὲ τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις*, hier das Thema an, welches er V. 25 ff. und 38 f. weiter ausführt. (V. 7. liegt in *θέλω* nur der Begriff des Wünschens, das aber Paulus selbst als unausführbar anerkennt. In dem *πάντας ἀνθρώπους* ist natürlich nur an die Glieder der Kirche zu denken, denn nur die hatten damals Verfolgungen zu leiden. — *Χάρισμα* hat hier, was sonst nicht vorkommt, die Bedeutung einer natürlichen Gabe, die auch Gottes Gnade wirkt, nicht einer außerordentlichen Geistesgabe. [Vergl. zu 1 Kor. 12, 4. das Nähere.] Mt. 19, 12. spricht der Herr denselben Gedanken aus. — V. 8. wird *ἄγαμος* durch die Zusammenstellung mit den *χήραις* hinlänglich bestimmt; es sind die noch nicht verheirathet gewesenen. Die Meinung, daß die Wittwer dadurch bezeichnet seyn sollen, ist unstatthaft, diese sind vielmehr mit unter die *χήραις* zu rechnen, werden aber nicht besonders genannt, weil die Wittwer meistens durch die Verhältnisse genöthigt sind, wieder zu heirathen, nicht aber die Wittwen. — V. 9. steht *πυροῦσθαι*, wofür die Griechen auch *καίεσθαι* und *φλέγεσθαι* gebrauchen, wie das lat. uri, von dem Gequältwerden durch die Macht des Geschlechtstriebes.)

10. 11. Zunächst wendet sich der Apostel an die in der Ehe lebenden Gläubigen und erinnert sie kurz an das Wort des Herrn (Mt. 5, 31 ff. 19, 9. Mr. 10, 9. 12.), daß unter Christen keine Scheidung, weder von Seiten des Mannes, noch von Seiten der Frau, weder aus asketischen (1 Tim. 4, 3.), noch aus andern Gründen statt finden soll. Er thut des Ehebruchs als gültigen Scheidegrundes keine Erwähnung, weil dieser die Scheidung selber ist. (Vergl. im Comm. zu Mt. 5, 32. und Tholuck's Bergpred. S. 258.) Wie sich aber schon damals in der jungen glaubensfrischen Kirche die Unmöglichkeit einer absoluten Durchführung dieses für den wahrhaften Christen durchaus geltenden Princips kund gab, das zeigt der merkwürdige Zusatz: ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ. Darin spricht sich die Überzeugung aus, daß bei manchen der Kirche angehörigen, aber von ihrem Geist nicht gehörig durchdrungenen Personen sich die ehelichen Differenzen nicht würden durch die Liebe überwältigen lassen und Trennung eintreten; für diesen Fall will Paulus, daß keine neue Verheirathung eintrete, oder noch besser, die Versöhnung bewirkt werde. Dieser letzte Gedanke: ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω, zeigt, daß Paulus nicht bloß an Trennungen aus asketischen Gründen, sondern aus Unfrieden denkt, er hält dergleichen also bei den damaligen Christen keineswegs für unmöglich. Freilich aber erscheint hier die Wiederverheirathung Geschiedener absolut verboten, und dadurch wird denn hier auch die separatio zu einer bloßen Trennung von Tisch und Bett herabgesetzt; eine separatio quoad vinculum involvirte die Statthaftigkeit der Wiederverheirathung. Aus den genauern Bestimmungen in den Worten des Herrn (Mt. 5. und 19.) geht aber hervor, daß die Wiederverheirathung Geschiedener für die todten Glieder der äußern Kirche auch nicht absolut verboten zu denken ist. Diese Stelle ist aus jenen zu erklären, wie sie ja Paulus selbst darauf begründet, nicht aber jene aus dieser. Jedenfalls ist diese Stelle nicht so beschaffen, daß daraus abgeleitet werden könnte, die malitiosa desertio sey ein gültiger Scheidungsgrund, denn das μενέτω ἄγαμος verbietet ja eben die Wiederverheirathung. (Sehr sorgfältig sind die Ausdrücke χωρισθῆναι vom Weibe und ἀφιέναι vom Manne gewählt. Das Weib ist stets abhängig vom Manne, es kann daher nicht den Mann entlassen, es kann sich ihm nur entziehen; der Mann dagegen kann es

ἀφιέναι, ein milderer Ausdruck für ἐκβάλλειν. Doch vergl. zu V. 13.)

12. 13. Für das eigenthümliche Verhältniß, das in der ersten Zeit der Kirche gewiß häufig eintrat, wenn ein Theil noch heidnisch war, wagt Paulus das Gebot, sich nicht zu scheiden, nicht zur Ausübung zu bringen, ein wichtiger Wink, wie wir in unsern halbheidnischen Kirchen-Verhältnissen das Verbot der Ehescheidung mit Mäßigung geltend zu machen haben. Paulus stellt die Entscheidung in die Zustimmung des heidnischen Theils, von Seiten des gläubigen Theils setzt er, nach der größern Liebe, die diesen beseelen soll, die Willigkeit voraus. Für den gläubigen Theil ist auch die Ehe mit einem heidnischen Theil so lange als bindend zu betrachten, als der sich trennende heidnische nicht eine andere Ehe eingegangen ist. Diese Bestimmungen haben jetzt wieder in Beziehung auf die Missionsthätigkeit Wichtigkeit erhalten. Ehen, in denen ein Theil heidnisch bleibt, sollten nie getrennt werden; schwierig ist freilich die Frage, wie es gehalten werden soll, wenn ein sich bekehrender Mann mehrere Frauen zugleich hat. Da Gott im A. T. die Polygamie den heiligen Erzvätern nachgelassen hat, scheint angemessen die einmal in diesem Verhältniß stehenden nicht zu nöthigen, ihre Frauen und Kinder zu verstoßen; dagegen in allen neu einzugehenden Ehen die Monogamie streng einzuführen. (V. 12. ist das τοῖς λοιποῖς aus der Ansicht des Apostels zu erklären, wornach er sich die γεγαμηκότες in gewisse Classen auflöst. Von denen, in deren Ehe keine Störung war, redet er natürlich nicht besonders, denn wo Unfrieden statt fand, befiehlt er, sich nicht zu trennen; den übrigen, d. h. der nun noch denkbaren Classe von Verheiratheten, wo der eine Theil heidnisch war, erlaubt er sich unter Umständen zu trennen, räth aber wo möglich die Ehe zu bewahren*). — V. 13. ist ἀφιέναι in sofern von der Frau gebraucht, als in einer gemischten Ehe der christliche Theil als der herrschende gedacht wird.)

---

*) Da der Apostel hier ausdrücklich bemerkt, daß er im Folgenden nur gute Rathschläge gebe, so ist klar, daß die folgende Stelle zur Begründung christlicher Ehegesetze nur in soweit gebraucht werden darf, als ihre Bestimmungen durch ausdrückliche Gesetze Christi gesichert sind.

14. Um die Zulässigkeit einer solchen Verbindung zwischen einem christlichen und einem heidnischen Theil hervorzuheben, spricht der Apostel einen Gedanken aus, der, besonders im Zusammenhange mit dem Folgenden, wo auch die Kinder um der christlichen Eltern willen heilig heißen, den Auslegern der ältern Zeit, nach ihren Voraussetzungen über die Kindertaufe ungemein schwierig erscheinen mußte. Man verstand daher zum Theil ganz willkührlich ἡγίασται von der Taufe, und der durch den christlichen Theil bewirkten Bekehrung. V. 16. stellt ja diese aber erst als möglich dar, hier dagegen soll durch das schon im heidnischen Stande vorhandene Geheiligtseyn die Fortsetzung der ehelichen Verbindung gerechtfertigt werden. Andere, welche die Kindertaufe in ihrem Recht zu schützen bemüht sind, berufen sich darauf, daß man wohl Christenkinder taufe, nicht aber Heidenkinder, weil man nur bei jenen die Bestimmung dazu voraussetzen könne. So sey hier auch von einer durch die Verbindung mit dem christlichen Theil angedeuteten Bestimmung des heidnischen fürs Christenthum die Rede. So namentlich Calov, Vitringa u. A. Diese Auffassung ist nicht unpassend, man könnte darnach das ἁγιάζεσθαι in seiner eigentlichen Grundbedeutung nehmen, „ausgesondert werden zu einem heiligen Gebrauch, geweiht werden" (vergl. im Commentar zu Joh. 13, 31. 32.). Nur freilich zeigt der folgende Gegensatz von ἀκάθαρτα und ἅγια, daß in dem ἡγίασται doch mehr die reale Einwirkung des christlichen Princips auf den heidnischen Theil, als die bloße Bestimmung dazu festzuhalten ist. Jedenfalls ist die Beziehung des ἡγίασται auf die Ehe, und des folgenden ἀκάθαρτα auf Bastarde entschieden auszuschließen, denn die Apostel leugneten ja nie die Realität heidnischer Ehen; es konnte daher eine Ehe nicht erst dadurch zur wahren Ehe werden, und die Kinder zu ehelichen, daß ein Theil Christ ward. Höchst wichtig ist aber diese Idee, daß eine relative Heiligung (denn nur von einem leichten Tingiren durch das christliche Lebensprincip darf das ἁγιάζεσθαι hier verstanden werden) durch die bloße nahe Berührung mit denen, die es in sich tragen, gewirkt werden kann. Es ist nemlich in solchen, die eng mit Gläubigen verbunden sind, ohne sich durch die Kraft in ihnen überwinden zu lassen, immer ein gewisses Widerstreben zu denken, und doch knüpft die mächtige Kraft Christi

an das Bessere in ihnen an und steigert es bis auf einen gewissen Grad. Nach diesem Gedanken darf man namentlich annehmen, daß das mitten unter Christen seit Jahrhunderten lebende Israel doch unmerklich von der Kraft Christi durchdrungen ist, wovon einst sich die Folgen glänzend offenbaren werden. Nicht weniger wichtig ist ferner die zweite Hälfte des Verses von der Heiligung der Kinder durch die Eltern. Das ἐπεὶ ἄρα (vergl. 5, 10.) setzt nemlich den in den folgenden Worten ausgesprochenen Gedanken als einen allgemein anerkannten voraus; „denn sonst wären eure Kinder unrein, nun aber sind sie ja, wie ihr alle wißt und anerkennt, heilig" *). Das ὑμῶν kann natürlich nicht bloß auf die halbheidnischen Ehen gehen, denn was in ihnen galt, mußte noch mehr in den ganz christlichen Ehen gelten, aber auch nicht bloß auf die letztern, denn dann paßte es nicht in die Argumentation; es bezieht sich auf alle Christenkinder **). Diese betrachtete also das christliche Alterthum wegen ihrer Abkunft von Christen als heilig. Dieser Ausdruck kann aber nach dem Gegensatz (ἀκάθαρτα) unmöglich bloß „lieb, werth" heißen, wie einige Interpreten wollten, er muß vielmehr nach Analogie des ἡγίασται erklärt werden, „durch den Einfluß der Eltern relativ geheiligt, von edleren Einflüssen berührt." Es versteht sich von selbst, daß damit die Sündhaftigkeit der Kinder nicht geleugnet werden soll, so wenig als bei dem geheiligten heidnischen Ehegatten, der nach V. 16. doch noch bekehrt werden muß; aber eine Bestimmung für die Bekehrung und eine Erleichterung derselben liegt allerdings darin. Das ist der Segen frommer Vorfahren! (2 Tim. 1, 5.) Übrigens ist klar, daß Paulus diese Beweisführung nicht gewählt haben würde, wenn damals schon die Kindertaufe üblich gewesen wäre; aber ebenso gewiß ist, daß in dem Gedanken, welchen der Apostel hier ausspricht, die volle Berechtigung für die Kirche zur Institu-

*) Nach den von Wetstein und Schöttgen hier beigebrachten Stellen herrschte dieselbe Ansicht schon bei den Juden. Kinder, die von einer halbjüdischen Ehe abstammten, wurden als ächte Juden behandelt. Das Gute wird mit Recht stärker als das Böse gedacht.

**) De Wette (Stud. 1830. H. 3. S. 669 ff.) hat ganz Recht, wenn er nicht bloß an die Kinder aus gemischten Ehen gedacht wissen will, aber bloß an die Kinder aus rein christlichen Ehen darf man auch nicht denken; das christliche Princip wirkt auch schon mächtig von einem Theile aus.

tion derselben liegt. Was den Christenkindern ihrer Geburt nach schon angehört, das wird ihnen in der Taufe zugesprochen, um bei der Confirmation oder Geistestaufe ihnen wesentlich eingehändigt zu werden. Es kann für das Kind nicht gleichgültig seyn, in welchem Zustande des Geistes sich die Eltern befanden, als sie es zeugten. Immer aber bedarf auch das Kind christlicher Eltern noch der persönlichen Wiedergeburt.

15. 16. Hiernach hebt der Apostel auch die andere Seite hervor, welche bei halbheidnischen Ehen zur Sprache kommen mußte. Es konnte der Fall eintreten, daß der heidnische Theil eben um der Religion willen (denn davon ist hier nur die Rede) nicht in der Ehe bleiben wollte, worin mit andern Worten liegt, daß der heidnische Theil forderte, der christliche solle den Glauben verlassen. In einem solchen Fall, verordnet der Apostel, solle der christliche Theil den heidnischen sich trennen lassen; der christliche Theil (Bruder oder Schwester) sey in solchen Fällen nicht gebunden (*οὐ δεδούλωται ἐν τοῖς τοιούτοις*). Doch hätte Gott die Gläubigen in Frieden berufen; es läge daher auch dem gläubigen Theil die Verpflichtung ob, so lange als möglich den Frieden zu bewahren und den heidnischen Theil zu tragen; auch könne man ja nicht wissen, ob nicht eben diese Sanftmuth die ungläubige Ehehälfte noch gewönne und zur Seligkeit brächte. — So gefaßt scheint die Stelle ganz einfach zu seyn, und doch hat sie den Interpreten sehr bedeutende Schwierigkeiten bereitet. Man glaubte nemlich in dieser Stelle einen zweiten Grund zur Ehescheidung, die malitiosa desertio, zu finden, während Matth. 5, 32. 19, 9. nur der Ehebruch als hinreichender Grund zur Trennung angegeben ist; dadurch schien denn ein Widerspruch zwischen den Worten des Herrn und des Apostels zu entstehen. Bei dieser Erklärung faßte man das unbestimmte *οὐ δεδούλωται ἐν τοῖς τοιούτοις* scil. *πράγμασι* so *), daß darin für den christlichen Theil die Erlaubniß lag, nicht bloß die heidnische Hälfte, die nicht bleiben will, zu entlassen, sondern auch sich anderweitig zu verheirathen. Offenbar aber liegt das in

*) Möglich ist allerdings auch, daß *τοιοῦτοι* masculinisch gebraucht wäre, indeß ist es mir wegen des *ἐν* doch nicht wahrscheinlich.

den Worten nicht*). V. 15. bildet zunächst nur einen Gegensatz gegen V. 12, den heidnischen Theil, der bleiben will, sagt Paulus V. 12., den soll man nicht lassen, den, der gehen will, setzt er V. 15. hinzu, den soll man aber auch nicht halten. Daß damit zugleich die Vergünstigung, sich anderweitig zu verheirathen, vom Apostel zugestanden wäre, kann um so weniger angenommen werden, als gleich V. 16. die Möglichkeit der Bekehrung des heidnischen Theils ausgeführt wird. Zwar bezieht sich diese Stelle zunächst nicht auf den Zustand, der nach dem χωρίζεσθαι liegt, denn die Worte: ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ Θεός κ. τ. λ. enthalten offenbar eine Restriction des vorhergehenden Gedankens: „der Ungläubige mag sich trennen, aber als Hauptprincip bleibt doch immer für den Christen stehen, daß er in Frieden berufen ist und daher auch friedliche Gesinnung stets vorherrschen lassen muß, um nicht von seiner Seite Anlaß zur Trennung zu geben." Allein es kann und darf doch nicht die Möglichkeit in Abrede gestellt werden, daß der Sinn des heidnischen Theils sich auch nach der Trennung noch ändere. Schon um dieser Möglichkeit willen kann nicht die Meinung des Apostels seyn, daß der christliche Theil dann die Freiheit habe, wieder zu heirathen, wenn der heidnische ihn verlassen hat (die Wiederverheirathung des christlichen Theils wäre doch immer nach Mt. 5, 32. μοιχεία); er ist bloß frei von der Last, mit einem heidnischen Theil zusammenleben zu müssen, und das allein soll das οὐ δεδούλωται hervorheben. Daß man diese Stelle so hat verstehen können, daß Paulus die malitiosa desertio als Ehescheidungsgrund für die Christen geltend machen wolle, ist zu erklären aus dem Gefühl der Nothwendigkeit, bei dem jetzigen Zustande der äußern Kirche die Ehescheidungen nicht bloß auf den einzigen Fall einzuschränken, da Ehebruch als äußere That stattgefunden hat. Man fühlte, daß bösliche Verlassung und unversöhnlicher Haß auch gültige Momente zur Scheidung werden könnten, und suchte dafür biblische Begründung. Aber schon zu Mt. 5, 32. bemerkten wir, daß das Neue Testament, wie den Eid, so auch die Ehescheidung absolut verbietet; nur scheinbar macht der Ehebruch eine Ausnah-

*) Vergl. den Aufsatz in der evangelischen Kirchenzeitung, Jahrg. 1829. März S. 180 f.

me, dieser ist nicht sowohl ein Grund der Ehescheidung, als die Scheidung selbst. Wenn nichts desto weniger nach der Erfahrung klar ist, daß dieses absolute Verbot kein Segen ist für die vielen im Netze des Reiches Gottes befindlichen Heiden; so müssen wir sagen, daß das Neue Testament dieses Gebot auch auf diese nicht angewendet haben will. Es versteht sich übrigens von selbst, daß die Gesetzgebung christlicher Staaten in steter Bestrebung seyn müsse, dem erhabenen Ziele sich anzunähern.

17. Die Erwähnung der göttlichen Berufung, die zunächst nur in Beziehung auf die Ehe angeführt wird, leitet den Apostel auf eine allgemeine Betrachtung derselben, die sich bis V. 24. hinzieht. Er führt nemlich aus, wie er in allen Gemeinen nach dem Grundsatz verfahre, jeden in dem äußern Beruf zu lassen, in dem er sich vor der Bekehrung befand. Zu diesen äußern Berufsformen zählt Paulus auch die Ehe. Der mächtige Geist des Evangeliums brachte in den Gemüthern eine ungeheure Aufregung hervor; der Blick in eine höhere Welt, den es eröffnete, erregte bei vielen eine Gleichgültigkeit gegen das Äußere; manche Christen verließen ihren irdischen Beruf und wollten bloß im Geist leben und wirken (vergl. zu 2 Thess. 3, 6 ff.). Wahrscheinlich waren solche Mißverständnisse auch in Korinth, und zwar wohl besonders unter den zu einer falschen Auffassung der Freiheit geneigten Christianern, vorgekommen und veranlaßten Paulus zu dieser Diatribe. Diesem Verfahren, das der Kirche den Untergang hätte bringen müssen, widersetzte sich die Weisheit des Apostels mit Wort und That, indem er selbst bei seinem apostolischen Berufe sein Handwerk nicht aufgab. Diesem schwärmerischen und revolutionären Treiben setzte er ruhige Besonnenheit entgegen. Er erkannte ganz richtig, daß das Evangelium nicht tumultuarisch alles Alte umstürzen will, sondern durch langsame Durchdringung aller Lebensverhältnisse eine Umgestaltung derselben herbeiführt. (Das εἰ μή soll wieder die andere Seite hervorheben, daß es nemlich an sich besser sey, wenn jeder in dem Verhältnisse bleibe, das Gott ihm zugetheilt habe, also auch in der Ehe, selbst dann, wenn der eine Theil heidnisch geblieben sey. Billroth erklärt ganz richtig εἰ μή = πλήν. Den Gedankengang kann man so auffassen: „will aber der heidnische Theil sich trennen, so zwinge man ihn nicht zu bleiben, seine Bekehrung ist doch immer ungewiß;

nur als allgemeiner Grundsatz bleibt fest, daß jeder in dem Berufe bleibe, den ihm Gott angewiesen hat." Dem Gedanken nach kommt Rückert's Fassung des εἰ μή auf dasselbe hinaus, er nimmt es für: εἰ δὲ καὶ μή, wenn aber auch nicht" nemlich das Vorhergehende der Fall ist, d. h. jedenfalls. Die Lesart ἤ μή ist bloße Correction; entstanden aus der Schwierigkeit, die man in dem εἰ μή zu finden glaubte. — Über die Attraction in ἑκάστῳ vgl. man Winer's Gr. S. 482 ff. — Über das οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι giebt die angeführte Stelle 2 Thess. 3, 6. Licht, wozu man die Erklärung vergleiche.)

18. 19. Zunächst berührt Paulus den großen Unterschied zwischen Juden und Heiden. Die äußern Erkennungsmittel derselben will der Apostel nicht beim Eintritt in die christliche Kirche weggeschafft haben, da im N. T. dieser Gegensatz seine Bedeutung verloren habe. Die τήρησις ἐντολῶν Θεοῦ gilt hier allein*), worunter der Glaube an Christus und seine Erlösung mitbefaßt ist, indem derselbe eben auch eine ἐντολὴ Θεοῦ ist. (Den abscheulichen Gebrauch, auf den das μὴ ἐπισπάσθω hindeutet, nemlich sich auf künstliche Weise eine Vorhaut wieder zu erzeugen, finden wir schon 1 Macc. 1, 15. erwähnt. Nach Burtorf [lex. talm. p. 1274.] nannte man solche Juden, die das Zeichen ihrer Erwählung aus Scham vor den Heiden entfernt hatten, מְשִׁיכִים, auf lat. recutiti [vergl. Martial. epigr. VII. 30.]. Joseph. Ant. XII. 6. redet auch von dieser Sitte. Man bediente sich nach Celsus [de medic. VII. 25.] dazu eines besondern Instruments, das ἐπισπαστὴρ hieß. Näheres darüber vergl. man in dem Aufsatz in den Stud. 1835. H. 3. S. 657 ff. — V. 19. ist bei dem ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν Θεοῦ zu ergänzen ἐστί τι, wie es 3, 7. heißt.)

20—24. Das allgemeine Princip (V. 20. 24.) wird denn hierauf noch auf das Verhältniß der Sclaverei angewendet, das in der ganzen alten Welt bestand. Dasselbe widerstrebt allerdings

*) Verfehlt scheint mir die Auffassung dieser Worte, welche Billroth vorträgt, „an sich ist Beschneidung und Vorhaut nichts, sie haben nur Bedeutung, wenn man Gebote Gottes in ihnen zu halten glaubt." Die strengen Judaisten glaubten die Beschneidung aber eben als Gebot Gottes zu halten, dann hätten sie ja nach diesem Sinn der Worte ganz recht gethan, sie geltend zu machen, was doch der Apostel nicht kann sagen wollen.

dem Geist des freimachenden Evangeliums, und Paulus räth auch den bekehrten Sclaven, die Freiheit zu suchen, wenn sie dieselbe (versteht sich auf erlaubte und angemessene Weise) erlangen können, und den Freien, auf keine Weise ihre Freiheit zu verscherzen. Inzwischen, wenn dies nicht möglich sey, ermahnt er sie, sich deshalb nicht zu bekümmern, sey doch auch der Freie Christi Knecht. — Diese Auffassung der Stelle weicht von derjenigen ab, welche seit Chrysostomus die Kirchenväter vertheidigen, und in der That scheint auf den ersten Blick der Zusammenhang mehr für diese ihre Erklärung zu sprechen. Sie ergänzen nemlich V. 21. bei μᾶλλον χρῆσαι nicht ἐλευθερίᾳ, sondern δουλείᾳ, so daß der Sinn dieser ist: „bist du als Sclave berufen, so mache dir keine Sorge, vielmehr wenn du auch (εἰ καί = quanquam) frei werden kannst, so diene doch lieber; denn der gläubige Sclave ist doch frei in dem Herrn, und der Freie ein Sclave Christi." Der Zusammenhang scheint nach der andern jetzt gewöhnlichen Erklärung bei weitem nicht so rein herauszukommen, namentlich scheint εἰ καί (V. 21.) und γάρ (V. 22.) dazu nicht zu passen. Allein das: μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων (V. 23.) gestattet doch die Entscheidung für die Erklärung der Kirchenväter in keiner Weise; zu geschweigen, daß der Gedanke auch unmöglich vom Apostel ausgesprochen seyn kann, ein Sclave solle in seinem Sclavenstande bleiben, auch wenn er die Freiheit erlangen kann. Es kommt also nur darauf an, dem εἰ καί und folgenden γάρ eine treffende Beziehung nach unserer Auffassung abzugewinnen. Diese bietet sich aber ganz ungezwungen an, wenn man nur das δοῦλος ἐκλήθης mit dem gehörigen Nachdruck nimmt. In dem καλεῖσθαι liegt nemlich nach dem Sinne des Apostels die geistige Freiheit beschlossen; von diesem Gedanken aus fährt er fort: „aber wenn du auch zur geistigen Freiheit noch die leibliche gewinnen kannst, so thue das lieber, denn der im Herrn berufene Sclave ist durch den Herrn von aller fremden Gewalt frei gemacht, es ziemt ihm also auch ganz frei zu seyn." So paßt das nachdrückliche ἀπελεύθερος sehr gut, wie auch das μᾶλλον χρῆσαι, welches letztere bei der Ergänzung von δουλείᾳ doch immer eine große Härte behält. Was aber die andere Hälfte von V. 22. betrifft, nemlich die Worte: ὁμοίως καὶ ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλός ἐστι Χριστοῦ, so besagen sie zunächst,

daß kein Mensch hienieden ohne ein Abhängigkeitsverhältniß seyn soll; sie sind in sofern tröstend für die Knechte — auch die Freiesten sind ja Christi Knechte. Sodann aber enthalten sie auch die Warnung an die Freien, die Freiheit zu bewahren, nicht durch Abhängigkeit von menschlichen Meinungen der Menschen Knechte zu werden — denn Christi Knecht zu seyn ist eben die wahre Freiheit; jedes Leben außer seinem Dienst ist irgend wie Knechtschaft. (Soll κλῆσις der äußere Beruf seyn und das ἐκλήθη V. 20. auf die innere Berufung gehen, so fällt das ᾗ auf, es müßte ἐν ᾗ heißen. Will man aber ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη als einen Begriff auffassen, so müßte ἐκλήθη vom äußern Beruf verstanden werden. Allerdings ist dies nach neutestamentlichem Sprachgebrauch ungewöhnlich, aber nicht unpassend; es liegt vielmehr ganz in dem Pauliniſchen Ideenkreise, daß Gottes allmächtiger Wille auch die äußere Stellung des Menschen bedingend gedacht wird, so scheinbar frei er sie auch wählen mag. Wir ziehen daher diese letztere Auffassung der schwierigen Ergänzung des ἐν vor. — V. 22. vergl. über den Begriff der wahren Freiheit zu Joh. 8, 36. — Die Formel τιμῆς ἠγοράσθητε fanden wir schon 6, 20. — V. 24. leitet das παρὰ Θεῷ von jeder menschlichen Auffassungsweise der Verhältnisse ab; es gilt die innerste Stellung der Seele vor Gottes Angesicht, durch sie wird Knechtschaft oder Freiheit erst geheiligt.)

25. 26. Die folgende Ausführung beschäftigt sich dann mit den Rathschlägen für die Unverheiratheten. Unter den obwaltenden schweren Verhältnissen der Kirche hält der Apostel, wie er aufs Neue versichert, für besser, daß sie nicht in die Ehe träten. (Vergl. 7, 1.). Inzwischen bemerkt er auch wieder ausdrücklich, daß er dies nicht als einen Befehl des Herrn gebe (nemlich um Niemandem eine Last aufzulegen), sondern als seine Meinung. Aber freilich macht er seine Meinung (ähnlich wie V. 40.) dadurch als eine sehr beachtenswerthe bemerklich, daß er hinzusetzt: ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι. Dieses πιστὸς εἶναι, das Paulus auf Gottes Erbarmen, nicht auf sich zurückführt, kann nicht, wie Billroth will, heißen: „ein treuer Diener des Herrn zu seyn," noch wie Augustinus meint: „treu zu seyn in meinem Beruf;" beides hat keine unmittelbare Beziehung auf den Zusammenhang. Es kann nur, wie Flatt richtig bemerkt, hei-

ßer: „des Glaubens, d. i. des Vertrauens, würdig seyn.“ Darauf kam es bei Erwähnung seiner γνώμη ganz eigentlich an. Er war aber des Vertrauens werth, weil er den alle Verhältnisse richtig beurtheilenden Geist Gottes hatte, was V. 40. angeführt wird. Wenn aber der Apostel hier den Gedanken so allgemein ausspricht: καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι, so ist dabei, außer der Berücksichtigung der Verfolgungen, noch besonders festzuhalten, daß Paulus die Wiederkehr des Herrn als nahe bevorstehend betrachtete. Die ἐνεστῶσα ἀνάγκη sind ihm die חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ, an die sich die Offenbarung des Reiches Gottes anschließt. (Vergl. zu 10, 11.) So wie aber später diese Hoffnung zurücktrat, als er nicht mehr glaubte überkleidet zu werden (2 Kor. 5.), sondern als er hoffte abzuscheiden (Phil. 1, 23. 2 Tim. 4, 6.); da mußte sich auch seine Ansicht über die Ehe modificiren. (V. 25. geht der Ausdruck παρθένος, wie häufig, auf beide Geschlechter, es steht = ἄγαμος. Rückert meint, es gehe bloß auf die Jungfrauen, allein das verbietet das δέδεσαι γυναικί (V. 27.) durchaus. — V. 26. nimmt das ὅτι καλόν das τοῦτο καλόν zur Verstärkung des Gedankens bloß wieder auf. — Über ἐνεστώς vergl. zu 3, 22. und Röm. 8, 38. Die ἀνάγκη geht aber nicht bloß auf die Verfolgungen, sondern auch auf die am Ende der Tage erwarteten großen Naturbegebenheiten [vergl. zu Mt. 24, 20. 21. 29.], kurz auf die θλίψεις der letzten Zeit im weitesten Umfange.)

27. 28. Aufs klarste verwahrt sich Paulus gegen den Mißverstand, als wolle er die Ehe zur Sünde machen (was vermuthlich schon in Korinth gelehrt ward); aber das erklärt er unumwunden, der Ledige werde es in der damaligen Zeit leichter haben, sein Rath sey demnach auf Schonung für sie berechnet. (V. 27. darf bei λέλυσαι nicht an den Tod der Gattin gedacht werden, es heißt „ledig seyn“ schlechthin. — V. 28. wird durch den Zusatz τῇ σαρκί die ganze Folge der Verheirathung in das niedere Gebiet verlegt; man bereitet sich dadurch Noth, Angst, Sorge in äußerer Hinsicht, aber keine θλῖψις τῷ πνεύματι.)

29—31. Diesen guten Rath schärft der Apostel in den folgenden Versen durch eine ausführliche Schilderung der Geistesstellung, welche der Charakter ihrer Zeit erfordere. Es dürfe das Herz an keinen irdischen Besitz, an keinen Affect ganz hingegeben werden, es müsse vielmehr immer Gott und der unver-

gänglichen Welt und der Liebe zu ihr gehören. Ohne allen Zweifel schrieb Paulus diese Worte in der Voraussetzung einer nahen Umgestaltung des σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου und der Einführung des αἰὼν μέλλων mit der βασιλεία τ. Θ. Wenn sich inzwischen diese Hoffnung nicht verwirklicht hat, so ist die Bedeutung dieser Worte damit keineswegs aufgehoben. (Vgl. die Bemerkungen zu Mt. 24, 1.) Die ganze Zeit der Entwicklung der Kirche auf Erden ist nemlich eine solche, da unaufhörlich die Zukunft Christi erwartet werden und die Geistesstellung der Gläubigen eine solche seyn soll, wie sie hier beschrieben wird. Die Wartezeit ist nur nach Gottes Barmherzigkeit ausgedehnt (2 Petr. 3, 9.), aber ihr Charakter hat sich nicht geändert. (V. 29. ist die Erklärung der Worte ὁ καιρὸς κ. τ. λ. nicht ohne Schwierigkeit. Was nemlich zunächst die Interpunction betrifft, so ist die Abtheilung hinter συνεσταλμένος, wobei ἐστί ergänzt werden müßte, deshalb nicht angemessen, weil darnach τὸ λοιπόν, das dann adverbialisch zu fassen wäre, etwas schleppendes bekommt. Dasselbe gilt von der Abtheilung, für die sich Lachmann entschieden hat, wornach ἐστί vor τὸ λοιπόν gestellt wird, zu geschweigen, daß diese Umstellung auch kritisch nicht hinreichend begründet ist. Der Gedanke wird nur concis, wenn man mit Griesbach und andern hinter ἐστί interpungirt und τὸ λοιπόν als Subject faßt, in dem Sinne: „das [von diesem Weltlauf noch] Übrige ist die schwere Zeit." So bekommt der Artikel vor καιρὸς seine volle Kraft, indem er auf die allen Christen bekannte große Leidenszeit vor der Parousie hinweist. Was sodann die Erklärung anlangt, so hatten wir das Wort συστέλλω Ap. Gesch. 5, 6. in der Bedeutung „einen Todten bestatten." Hier ist es in der nächsten Bedeutung des Wortes zu nehmen „zusammenziehen." Daher könnte das Particip „kurz, von geringer Dauer" bezeichnen. Angemessener ist aber demselben die Bedeutung „angstvoll, schwer" zu vindiciren. Es fehlt nemlich eine sichere Beweisstelle dafür, daß συνεσταλμένος für „kurz" gesetzt wäre. Dagegen heißt bei den Classikern συστολή geradezu „Angst, Zusammenziehung des Herzens" [Cic. quaest. tusc. I. 37. Lael. c. 13.]. In demselben Sinne findet sich συστέλλεσθαι Ps. 72, 13. nach der Übersetzung des Symmachus. — Das ἵνα ist τελικῶς zu fassen; diese Noth hat nach Gottes Absicht den Zweck,

die Seele von der Anhänglichkeit an das Vergängliche zu lösen. — Das ὡς μὴ ἔχοντες γυναῖκας ist natürlich bloß innerlich zu verstehen, sich im Geiste in der Liebe zum Geschöpf so freihaltend, daß man durch dieselbe nicht in Vollziehung der höchsten Aufgabe, dem Verhältniß zum Reiche Gottes, gehindert wird. — V. 30. Nicht bloß die Freude, auch der Schmerz darf den Diener Gottes nicht beherrschen, in Gottes Kraft herrscht er über alles. — Nachdrucksvoll steht κατέχοντες, wie nachher καταχρώμενοι, das κατά soll nemlich die falsche, ganz und gar sich hingebende Geistesrichtung bezeichnen. — V. 31. ist σχῆμα facies externa, nicht die Welt selbst vergeht beim Anbruch des Reiches Gottes, sondern nur ihre Form. Erst nach dem Reiche Gottes folgt der neue Himmel und die neue Erde [Offenb. 21, 1.]. Was an der Welt vergeht, ist nemlich das Sündliche, vergl. 1 Joh. 2, 8. und 17. — Sehr passend schließt Lachmann das θέλω δέ κ. τ. λ. an das Vorhergehende an, so daß zwischen beiden Sätzen dieser Ergänzungsgedanke liegt: „ihr würdet euch daher viele Noth bereiten, wenn ihr euch an die Vergänglichkeiten dieser Welt hängen wolltet!")

32—34. Die folgenden Worte lauten nun so stark, daß man bei ihnen in der That versucht seyn könnte anzunehmen, daß der Apostel dem Cölibat einen objectiven Vorzug vor der Ehe ertheile, wie die katholische Kirche behauptet*). Allein eben, daß die Worte so sehr stark lauten, nöthigt die Vertheidiger des Cölibats selbst wieder ihren Sinn zu beschränken. Sollten die Worte: ὁ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσει τῇ γυναικί, von der Ehe an sich gelten, so könnte sie kein Sakrament seyn, sie höbe ein auf Gott gerichtetes Leben geradezu auf. Die Stelle kann daher nur so gefaßt werden, daß der Apostel darin den Zustand der Dinge beschreibt, wie man ihn gewöhnlich findet, von dessen Einflüssen sich auch der Gläubige oft nicht frei erhält, keineswegs aber so, als würde hier eine Schilderung der Ehe an sich, oder gar der christlichen Ehe gegeben. (V. 32. ist μεριμνᾶν in gutem Sinne gebraucht: „eifrig betreiben, besorgen." — Semler denkt fälschlich hier bloß an Diakonissen, so daß τὰ τοῦ κυρίου Bezeichnung ihrer amtlichen Geschäfte wäre; dem widerspricht

*) Man vergleiche die geistvolle Abhandlung von Papst: zur Theorie der Ehe, in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie im funfzehnten und in den frühern Heften. Köln 1835.

offenbar die ganz allgemeine Haltung der Vorschrift. — V. 34. finden sich eine Menge verschiedener Lesarten und Interpunctionen, die wahrscheinlich nur durch das μεμέρισται veranlaßt sind. Dieses konnte nemlich gefaßt werden als zum Vorhergehenden gehörig, mit hinzugefügtem καί, so daß der Sinn wäre „und ist zertheilt," d. h. dient zwei Herren, Gott und der Welt; oder es konnte zum Folgenden gezogen werden in der Bedeutung: „es ist ein Unterschied zwischen einer Frau und einer Jungfrau." Diese letztere gewöhnliche Fassung der Stelle dürfte den Vorzug verdienen. Indeß hat Lachmann sich für die erstere entschieden und liest überdies: καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος ἡ ἄγαμος, statt des gewöhnlichen: ἡ γυνὴ καὶ ἡ παρθένος· ἡ ἄγαμος.)

35. Noch einmal hebt Paulus hervor, daß er ihnen hiermit keine Gesetze geben wolle, sondern nur Rathschläge ertheile zu ihrem Nutzen, für die leichtere Anhänglichkeit an den Herrn und die Ehrbarkeit. Wegen des folgenden ἀσχημονεῖν kann man nemlich τὸ εὔσχημον nicht anders fassen, als Ehrbarkeit, honestas. Dies scheint aber die Ehe als ein inhonestum zu bezeichnen. Man könnte dieser Schwierigkeit dadurch ausweichen, daß man τοῦτο nicht bloß auf den zuletzt besprochenen Gegenstand, sondern auf den Inhalt des ganzen Capitels bezöge; dann ließe sich τὸ εὔσχημον auf eine ehrbare Ehe beziehen, wovon im Anfang des Capitels die Rede war, im Gegensatz gegen die πορνεία. Allein zuvörderst würde dann doch ταῦτα gesetzt seyn, weil mehr als ein Gegenstand behandelt ist, dann zeigt das εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ zu bestimmt auf das unmittelbar vorher Besprochene zurück, und endlich ist auch hier kein Schluß, die Untersuchung über die Unverheiratheten wird noch fortgesetzt. Wir müssen daher sagen, ein ἄγαμος zu seyn ist nicht an sich ein εὔσχημον, so wenig wie verheirathet zu seyn an sich ein ἄσχημον ist, sondern nur in sofern, als unter den besondern damals obwaltenden Umständen der Dienst des Herrn eben jenes erheischte. Βρόχος will Billroth als Fallstrick nehmen, dazu paßt aber nicht das Verbum ἐπιβάλλειν. Auch würde ein Fallstrick auf etwas Geheimes deuten, hier liegt aber alles offen vor, es handelt sich nur um etwas Schweres. Besser nimmt man es daher = ζυγος. — Statt εὐπάρεδρον liest der text. rec. εὐπρόσεδρον, aber jene auch von Lachmann recipirte Lesart hat die Auctorität der Codd. entschieden für sich.

Es ist die ins Substantiv übergegangene Neutralform des Adjectivs, daher hat der Ausdruck noch den Dativ bei sich. Er bedeutet „Anhänglichkeit, festes Anhalten." — Das ἀπερισπάστως verstärkt nur noch den Begriff des εὐ. Es heißt: „ohne durch irgend ein Verhältniß abgezogen zu werden." Es findet sich diese Form im N. T. nur hier.)

36—38. Während die heutigen Leser bis dahin die apostolische Darstellung so aufgefaßt haben mußten, daß sie bei der Frage wegen der Heirath an die eigene Entscheidung der betreffenden Personen dachten, spricht Paulus am Schluß der Untersuchung von dem die Ehe der Tochter entscheidenden Vater. Dies ist nicht etwa so zu verstehen, als ob der Apostel beispielsweise nur eine Form, wie eine Heirath zu Stande kommt oder gehindert wird, anführen wollte; sondern er denkt sich nach antiker Auffassungsweise ganz und gar die Heirath in die Hand des Vaters (oder dessen, der seine Stelle vertritt) gelegt. Allerdings müssen wir gestehen, daß dieser Zustand ein untergeordneter ist, und die selbst von den Eltern anerkannte, wiewohl mit Recht bedingte, freie Selbstbestimmung der Brautleute bei ihrer Wahl mehr der Mündigkeit angemessen zu seyn scheint; aber Paulus macht ja auch nach seiner Weisheit die für die damaligen Verhältnisse passende Form keineswegs zur Norm für alle Zeiten. (V. 36. ist das ἀσχημονεῖν activisch zu fassen, „wer gegen seine Tochter unanständig zu handeln glaubt." Der Gedanke ist vom Standpunkt der Judenchristen aus zu erklären, die Kinderlosigkeit für das größte irdische Unglück und für die größte Schande des Weibes hielten. — V. 37. vergl. über ἑδραῖος 1 Kor. 15, 58. Kol. 1, 23. Hier geht es auf die Festigkeit der Überzeugung, daß es besser sey, ledig zu bleiben. Den Gegensatz bildet διακρινόμενος Röm. 14, 23. — In dem μὴ ἔχων ἀνάγκην κ. τ. λ. scheint eine leise Andeutung zu liegen, daß der Vater auch durch den Willen der Tochter selbst bedingt werden konnte. Indeß ist gewiß zunächst an äußere Umstände zu denken. Die alte Weltansicht überhaupt, wie das Morgenland noch heute, kannte keine Selbstständigkeit des Weibes; diese ist erst ein Resultat der christlich-germanischen Bildung. — V. 38. braucht man nicht mit Billroth anzunehmen, daß Paulus erst dem ὁ ἐκγαμίζων καλῶς ποιεῖ bloß καὶ ὁ μὴ ἐκγαμίζων entgegenstellen wollte, sich

dann aber selbst corrigirte. Es lag ja in dem ganzen Zusammenhang das hier ausgesprochene Princip. Freilich kann aber das κρεῖσσον ποιεῖ wieder nur auf die besondern Verhältnisse der Zeit oder gewisser Personen bezogen werden. — Für γαμίζω findet sich Mr. 12, 25. die Form γαμίσκω, wie auch Lc. 20, 34. ἐκγαμίσκω für ἐκγαμίζω steht, das noch Mt. 24, 38. Luc. 17, 27. vorkommt.)

39. 40. Endlich wird noch über die zweite Verheirathung der Frau bemerkt*), daß sie, wenn sie einen Gläubigen heirathe, kein Bedenken habe; inzwischen bleibe sie nach der Meinung des Apostels besser ledig. Daß der Apostel hier dem κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην die Worte hinzufügt: δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα Θεοῦ ἔχειν, deutet offenbar auf einen Gegensatz zu solchen, die den Geist für sich gleichsam in Beschlag nahmen, wobei man natürlich zunächst an die Christianer denkt. Da indeß hier die Bemerkung am Schluß der ganzen Exposition steht, so kann man sie nicht bloß auf die letzte Bemerkung beziehen, sondern muß sie für die ganze Ausführung gelten lassen. In späterer Zeit übrigens zeigt sich in der Kirche ein gewisses Odium, das auf der zweiten Ehe lastet, wovon bereits 1 Tim. 3, 2. 5, 9. sich Spuren finden. Geistliche durften daher keine δίγαμοι seyn. (Vergl. Bingham origg. Vol. II. p. 153.) Ja aus demselben Werk (Vol. VI. p. 423.) ersieht man, daß unter Umständen digami von dem h. Abendmahl ausgeschlossen wurden. (Die ganze Stelle hat in Röm. 7, 1 ff. eine ausführliche Parallele. Aus dieser Stelle ist auch νόμῳ zu δέδεται in einigen Codd. hinzugefügt. — Billroth meint, nach Calvin's Vorgange, daß ἐν κυρίῳ mehr besage, als daß die Wittwe einen Gläubigen heirathen solle, nemlich dies: daß sie auch in wahrhaft christlichem Sinn die Wahl treffe und die Ehe beginne. Allein da ᾧ θέλει vorhergeht, kann ἐν κυρίῳ zunächst nur auf die zu heirathende Person gehen. Es versteht sich aber freilich von selbst, daß, wenn nach dem Glauben des

*) Vom Manne scheint die zweite Heirath nicht bezweifelt zu seyn, vermuthlich weil bei Wittwern eine neue Heirath wegen der der Mutter beraubten Kinder meistens dringendes Bedürfniß zu seyn pflegt; daher ist nur von der Frau die Rede. Das μόνον ἐν κυρίῳ muß übrigens auch als für den Mann geltend angesehen werden (2 Kor. 6, 14. 15.).

Gewählten gesehen wird, auch der Glaube da sey, denn nur der Glaube erkennt den Glauben. — V. 40. kann μακαριωτέρα nicht auf die ewige Seligkeit gehen, sondern auf das συμφέρον [V. 35.] dieses Lebens, indem die Ledige es im καιρὸς συνεσταλμένος [V. 29.] leichter haben wird, als die Verheirathete.)

§. 8. Die christliche Freiheit.

(8, 1—11, 1.)

In diesem größern Abschnitte handelt der Apostel in Beziehung auf den Genuß des Opferfleisches und der Theilnahme an Götzenopfermahlzeiten von der christlichen Freiheit überhaupt und der Art und Weise ihrer Anwendung *). Es waren nemlich einzelne Glieder der korinthischen Gemeine so weit gegangen, daß sie nicht nur Fleisch von Götzenopfern gegessen, sondern sogar Theil genommen hatten an Opfermahlzeiten, die im Tempel selbst abgehalten wurden (8, 10.). Es mögen auf dieses Extrem auch einzelne Pauliner, vielleicht sogar einzelne Apolliner, gerathen seyn, vorzugsweise scheint es aber die Parthei der Christianer gewesen zu seyn, die im gnostischen Erkenntnißdünkel (8, 1—3.) sich über alle Sünde erhaben dünkten, und auf die schwächern Brüder lieblos keine Rücksicht nahmen. Die judaisirenden Petriner waren es nemlich ohne Zweifel, die an solcher Verfahrungsweise den meisten und allerdings gerechten Anstoß nahmen. Nachdem Paulus nun 8, 1—13. zuerst im allgemeinen vom Genuß des Götzenopferfleisches gehandelt, und nachgewiesen hat, wie die falsche Freiheit darin den schwachen Bruder verwunden könne, stellt er (9, 1—27.) an seinem Beispiel dar, wie der Christ die ihm gegebene Freiheit mit höchster Selbstbeschränkung um der Brüder willen zur Anwendung bringen müsse, und zeigt dann (10, 1—13.) aus der heiligen Geschichte des A. T., wie Gott den Mißbrauch der Freiheit ernst strafe. Hiernach kehrt er zu dem Verhältniß der Christen zu den heidnischen Götzenfeierlichkeiten zurück und weist nach, daß der Gläubige nicht das christliche und heidnische Opfer-

*) Der Abschnitt Röm. 14. 15. ist nahe mit dem vorliegenden verwandt, wir bitten daher die Erklärung zu demselben hier zu vergleichen.

mahl zugleich feiern könne. Um indeß nicht die jüdische Ängstlichkeit in die Kirche einzuführen, läßt er den Genuß von Götzenopferfleisch, wenn es auf dem Markte gekauft ward, frei, gestattet auch die Theilnahme an Mahlzeiten, welche Heiden in ihren Wohnungen gaben, und den Genuß aller dabei vorkommenden Speisen, vorausgesetzt, daß nicht ausdrücklich dabei erklärt werde, dies oder jenes sey Fleisch von Götzenopfer (10, 14—11, 1.). So gleicht der Apostel die Ansprüche der freiern und der strengern Richtung mit höchster Unpartheilichkeit und Weisheit unter einander aus.

1—3. Vers 1. wird offenbar in V. 4. wieder aufgenommen, so daß sich das dazwischen Liegende als parenthetischer Satz gestaltet. Man faßt daher auch die Worte: ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν, am besten als schon zur Parenthese gehörig auf, die manche weniger passend erst bei ἡ γνῶσις beginnen lassen wollen. Deutlich machen nun die Worte, womit der Apostel seine Abhandlung eröffnet und die V. 4. vollständig angeführt werden, den Eindruck, daß sie auf Äußerungen der Korinthier zurücksehen; demnach liegt in dem οἴδαμεν eine Anerkennung der Richtigkeit ihrer in Rede stehenden Äußerung, aber auch ein leiser Tadel ihrer Anmaßung. Die Worte können etwa gefaßt werden: wir wissen so gut wie ihr, daß u. s. w. Nach dieser Auffassung schließt sich dann genau: ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν, daran an. Unmöglich darf dieses πάντες bloß von Vielen, oder, wie Billroth will, von einer Parthei, nemlich von der, die nach dem Zusammenhange allein gemeint seyn kann, verstanden werden; es werden vielmehr alle Christen als solche darunter zusammengefaßt. Nur scheinbar steht dieser Erklärung V. 7. das Wort: ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις entgegen. Denn da ist von einer bestimmten Erkenntniß die Rede, weshalb auch der Artikel dabei steht, hier aber von der Erkenntniß überhaupt, weshalb die Worte V. 1. so übertragen werden müssen: denn einen gewissen Grad der Erkenntniß haben doch alle *). Namentlich muß ja jeder Christ wissen, daß nur Ein wahrer Gott ist, was schon zum alttestamentlichen Glaubens-

*) In Bengel's Gnomon heißt es hiernach ganz richtig: non addit articulum, non nimium concedens.

bewußtseyn wesentlich gehörte. Um aber gleich von vorn herein das Überschätzen der γνῶσις, dessen sich die Christianer schuldig machten, nieder zu drücken, hebt der Apostel die Liebe gegen sie hervor, wozu Cap. 13. den ausführlichen Commentar giebt; die selbstverleugnende Liebe hat nichts Blendendes, das anlocken kann, deshalb hatten sich die auch im Geistlichen noch äußerlich gerichteten Korinthier ihr nicht so zugewendet, wie der Erkenntniß und andern Geistesgaben, nichts desto weniger ist die Liebe das Erhabenste, das rein Göttliche in der Menschennatur. Die Erörterung über das Wesen der γνῶσις verschieben wir bis 12, 8.; hier genüge die Bemerkung, daß sie in der Trennung von der Liebe, wie sie hier aufgefaßt ist, die einseitige Richtung der denkenden Thätigkeit (des Kopfs) auf das Göttliche bezeichnet, während in der Liebe die Neigung des Willens das Charakteristische ist. (Über die psychologisch merkwürdige Erscheinung, daß das an sich Zusammengehörige im Menschen getrennt auftreten kann, vergl. man das Nähere zu 13, 1 ff.). Während nun die Erkenntniß nur in sich thätig ist, bläht sie auf, die Liebe geht aber aus sich heraus auf den Nächsten und erbaut ihn seinem innern Leben nach *). Bei diesem Gedanken liegt die Voraussetzung zum Grunde, daß die Erkenntniß richtig sey, selbst dann nützt sie nur dem Einzelnen und dem Ganzen, wenn sie die Liebe bei sich hat. Aber oft ist die liebeleere Erkenntniß sogar nur eine scheinbare, die auf falschem Wege erlangt ist, durch Speculation, deren Motive nicht selten Dünkel oder Neugierde sind, dann ist sie natürlich in erhöhtem Maaße verderblich; die Liebe dagegen hat ihrer Natur nach eine, wenn auch oft unentwickelte, so doch ächte, wesentliche Erkenntniß bei sich; die Erkenntniß kann ohne Liebe seyn, aber diese nie ganz ohne jene. Der Ausdruck δοκεῖ εἰδέναι τι bezeichnet hinlänglich die bloß eingebildete Erkenntniß, etwas unbestimmt lautet aber die Formel: οὐδὲν ἔγνωκε καθὼς δεῖ γνῶναι. Es könnte dadurch auch die nichtige Beschaffenheit der Erkenntniß bezeichnet seyn, in diesem Fall hätte der Satz etwas tautologisches. Besser bezieht man die Worte auf den falschen Weg, wie er zu

*) Treffend Bengel mit Beziehung auf 10, 23. scientia tantum dicit, omnia mihi licent, amor addit, sed non omnia aedificant.

dieser Scheinerkenntniß gekommen ist, und dazu paßt der Gegensatz οὕτως ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ, wodurch der Weg angedeutet ist, wie man zur wahren Gotteserkenntniß gelangt. Gott ist ein φῶς ἀπρόσιτον, kein geschaffener Geist kann mit eigener Kraft in ihn eindringen, ihm seine Geheimnisse rauben; jedes Bestreben der Art giebt eine Scheinerkenntniß. Wohl aber kann Gott sich in der nach wahrer Erkenntniß sehnenden Seele offenbaren und so in der Passivität die wahre γνῶσις schaffen. Das Gotterkennen setzt daher ein Erkanntwerden von ihm voraus, wie Bengel im Gnomon sagt, die cognitio activa setzt eine cognitio passiva voraus, die Seele wird nicht schwanger von höherm Leben, als bis Gott sich ihr genaht hat. Es ist nicht zu bezweifeln, daß hierbei dem Apostel das Bild eines bräutlichen Verhältnisses der Seele zu Gott vorschwebte, so daß sich in γινώσκειν = יָדַע die Bedeutungen des Erkennens und Vereinigens durchdringen. Hierfür erklärt sich auch Billroth mit Beziehung auf 13, 12. und Galat. 4, 9., die eben so zu erklären sind, mit Recht. Anderweitige Auffassungen der Stelle, als die nach dem Vorgange älterer Interpreten von Usteri vertheidigte, wornach ἔγνωσται heißen soll, „der ist von Gott liebend anerkannt, als Kind Gottes aufgenommen," sind weder durch den Sprachgebrauch, noch durch den Zusammenhang empfohlen. Beza, Heidenreich, Pott, Flatt wollen γινώσκεσθαι heiße „unterrichtet seyn," was auch sprachlich nicht zu beweisen ist. (V. 2. ist die Lesart ἐγνωκέναι statt εἰδέναι sicher bloß daher entstanden, daß man ein der γνῶσις entsprechendes Wort im Text haben zu müssen glaubte. Doch hat Lachmann ἐγνωκέναι aufgenommen. Derselbe Gelehrte liest für: οὐδέπω οὐδὲν ἔγνωκε, bloß οὔπω ἔγνω. Inzwischen ist schwer abzusehen, wie aus dieser einfachen, freilich durch A B D E geschützten Lesart die gewöhnliche entstanden seyn sollte, der Griesbach mit Recht den Vorzug gegeben hat.)

4—6. Nach dieser Parenthese wird dann der Faden von V. 1. wieder aufgenommen und durch das περὶ τῆς βρώσεως das frühere allgemeinere περὶ τῶν εἰδωλοθύτων näher bestimmt. Als das Allgemeinste wird zunächst hervorgehoben, es sey im christlichen Bewußtseyn allgemein anerkannt, daß kein εἴδωλον in der Welt, daß kein anderer Gott, als der Eine sey. (Vergl. Jerem. 2, 11. 1 Sam. 12, 21. בִּי הַהֶבֶל.) Auffallend ist aber, daß dieser

Satz gleich im Folgenden wieder aufgehoben zu werden scheint, durch das εἴπερ εἰσὶ λεγόμενοι Θεοί und ὥσπερ εἰσὶ Θεοὶ πολλοί, woran sich das nachdrucksvolle: ἀλλ' ἡμῖν εἷς Θεός, anschließt. Paulus kann doch nicht sagen wollen, für die Gläubigen sey Ein Gott, für die Ungläubigen aber Viele, wenn es eben vorher hieß οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ. Dazu kommt, daß 10, 20. durch die Opfermahle eine Gemeinschaft mit den Dämonen als vermittelt dargestellt wird, auch dies deutet darauf hin, daß dem Apostel die Götzen keineswegs nichts sind. Ganz ungrammatisch hat man diese Schwierigkeit dadurch entfernen wollen, daß man εἰσὶ λεγόμενοι Θεοί faßt λέγονται εἶναι Θεοί. Denn wenn selbst diese Worte, was indeß schon schwerlich zuzugeben ist, so genommen werden könnten, so ist ja das ὥσπερ εἰσί entschieden dagegen, worin Paulus mit Beziehung auf Stellen, wie Ps. 136, 2. 3. die Wahrheit anerkennt, daß viele Götter und Herren sind. Allerdings soll λεγόμενοι andeuten, daß sie fälschlich so genannt werden, und das ἐν οὐρανῷ und ἐπὶ γῆς, was auf die höhern und niedern Ordnungen der Götter in den Mythologieen hinweist (nemlich auf die himmlischen Götter und die sie repräsentirenden Gestirne, und auf die Erdkräfte und vergötterte Heroen und Könige), bildet mit dem τὰ πάντα (V. 6.) einen Gegensatz; aber ihre Realität wird doch immer anerkannt, sie sind zwar keine wahren Götter, d. h. keine unerschaffenen, ewigen, selbstständigen Wesen, sie sind geschaffene Kräfte, Geschöpfe des wahren alleinigen Gottes, den die Christen verehren, der alles ohne Ausnahme geschaffen hat, auch jene sogenannten Götter und Herren, aber sie sind doch nicht nichts. Billroth's Auffassung der Stelle kann daher auch nicht völlig genügen, denn wenn er gleich ganz richtig erkennt, daß der Apostel die Heidengötter für Dämonen gehalten wissen will (worüber das Nähere zu 10, 20.), so hebt er doch den scheinbaren Widerspruch zwischen οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ und εἰσὶ Θεοὶ πολλοί nicht auf, der dadurch noch geschärft wird, daß es 10, 19. wieder heißt: τί οὖν φημι; ὅτι εἴδωλον τί ἐστι; Dieser Widerspruch hebt sich nur dann vollständig, wenn man zwischen εἴδωλον und Θεός oder κύριος scharf unterscheidet *). Der

*) Nitzsch (Stud. Jahrg. 1828. H. 4. Note) will den scheinbaren Widerspruch so lösen, daß er sagt, „als gehoffte Helfer, und ἀλεξίκακοι sind sie

erstere Ausdruck bezeichnet nemlich die Bildungen der Phantasie, wie sie die Mythographen ersonnen und im Volksbewußtseyn verbreitet hatten. Solche bestimmt charakterisirte, mit gewissen Attributen versehene, in anerkannten Formen gedachte Wesen, als Jupiter, Mars, Venus, gab es in rerum natura wirklich nicht; sie existirten nirgends als in der menschlichen Phantasie, deren Gebilde dann auch in Stein, Erz oder Holz dargestellt waren. Allein es lagen diesen menschlichen Gebilden doch reale Potenzen zum Grunde, Kräfte, welche die Sinnlichkeit aufregten und der Entwicklung des edlern menschlichen Lebens schädlich waren*); dies wird vom Apostel durch den Satz: ὥσπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοί, angedeutet. So hebt Paulus beide gleich wichtige Seiten mit einander hervor. Es war sehr nöthig, um die Heiden völlig von ihren alten Vorstellungen loszureißen, die Realität der fingirten Wesen zu leugnen, aber es war eben so nothwendig darzuthun, daß doch reale sündliche Kräfte im Götzendienst wirksam seyen, um eine ebenfalls irrthümliche Indifferenz dagegen zu bekämpfen. — Eine besondere Betrachtung fordert noch V. 6., worin schon Usteri und Billroth ganz richtig die Elemente der Trinitätslehre anerkennen. Offenbar bildet das εἷς θεὸς ὁ πατήρ und εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός eine Parallele mit dem obigen θεοὶ πολλοί, κύριοι πολλοί, und den θεοῖς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. Den Heiden schwebte nur ein unklarer Begriff des göttlichen Wesens und der Herrschaft vor, in absoluter Vollendung ist derselbe nur in Gott und Christo verwirklicht, den der Vater zum Herrn über alles gesetzt hat (1 Kor. 15, 25.). Auch hat der

---

nichts." Allein die Beziehung auf die von den Götzen erwartete Hülfe tritt hier durchaus nicht hervor.

*) Ungeachtet der häufigen Erklärungen des A. T., daß die Götzen nichts sind (Jes. 40, 19. 41, 6. 44, 6. 46, 6. Jerem. 2, 11. 26 ff. 10, 8 ff.), finden sich doch auch Stellen, die ihre Realität anerkennen. Man vergl. besonders die merkwürdige Stelle 5 Mos. 4, 19., wo es heißt, Gott habe alle Völker gewissen Gestirnen zugetheilt, als den sie leitenden Potenzen und 5 Mos. 32, 8. nach den LXX. — Im N. T. drückt die Stelle Ap. Gesch. 17, 29. den Gedanken des Apostels am besten aus: οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν χρυσῷ ἢ ἀργύρῳ ἢ λίθῳ, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον, natürlich ist damit aber nicht gesagt, daß das θεῖον nichts sey.

wahre Gott allein das Prärogativ zu schaffen; die niedern Potenzen können wohl das Geschaffene verändern, aber nichts produciren als in Gottes Kraft. Zu Röm. 11, 36. war schon über die Bedeutung der Präpositionen ἐξ, διά, εἰς, in solchem Zusammenhange die Rede. Der Vater ist hier beschrieben als Ursprung und als Ziel aller Dinge, in dem εἰς ist nemlich die Thätigkeit des h. Geistes angedeutet, der alles zu seinem Ursprunge zurückführt. Auffallen könnte nur, daß es hier bloß heißt ἡμεῖς εἰς αὐτόν, während Röm. 11, 36. τὰ πάντα steht. Allein dieser Unterschied ist nur scheinbar. In sofern nemlich die Kirche die Bestimmung hat, alle Menschen in sich aufzunehmen, und von ihr eine herstellende Rückwirkung selbst auf die κτίσις ausgeht (vergl. zu Röm. 8, 19 ff.), so sind die Gläubigen gleich der Gesammtheit. Am Schluß des Verses ist in der Thätigkeit des Sohnes nach dem δι' οὗ τὰ πάντα noch besonders angeführt: καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. Man begreift leicht, wie Abschreiber glauben konnten, es stehe besser δι' αὐτόν, indem die ἡμεῖς ja schon unter dem πάντα subsumirt seyen. Allein dies beruhte auf einem Mißverständniß der Worte. Das δι' οὗ τὰ πάντα geht nemlich auf die Schöpfung überhaupt (vergl. zu Joh. 1, 3.), καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ geht aber auf die Wiedergeburt, die als zweite Schöpfung aufgefaßt ist. Einige spätere Codices haben auch noch des h. Geistes und seiner Proprietäten hier Erwähnung gethan; allerdings hätte der Apostel auch die dritte Person hier noch namhaft machen können, aber die Ergänzung des scheinbar Fehlenden lag näher als die Auslassung; ohne Zweifel ist demnach die kürzere Lesart als die ursprüngliche zu betrachten.

7. Diese bestimmte Erkenntniß indeß (vergl. zu V. 1.), wie sich im Götzendienst Form und Kraft verhält, ist bis jetzt nicht allen in der Kirche befindlichen Individuen aufgegangen (worin die Andeutung liegt, daß bei fortschreitender Entwicklung diese Erkenntniß sich allgemein geltend machen werde), deshalb sind solche schwache Brüder zu berücksichtigen, denn nach dem Princip, „was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde" beflecken sie ihr Gewissen durch dieselbe Handlung, die ein anderer ohne Nachtheil thun kann. (Vergl. zu Röm. 14, 23.) Sehr gute Codd. lesen συνηθείᾳ für συνειδήσει. Ich mögte diese Lesart mit Lachmann vorziehen, indem der Gebrauch desselben Worts in zwei

Bedeutungen in demselben Satz immer etwas Hartes hat, wenn nicht gerade dies wahrscheinlich machte, daß das eine Mal συνείδησις in ein scheinbar passenderes Wort verändert seyn möchte.

8. 9. Da nun Essen oder Nichtessen für's geistliche Leben und in dem Verhältniß zu Gott keine Bedeutung haben kann, so muß die christliche Freiheit in solchen Dingen mit Schonung gegen die Schwachen in Ausübung gebracht werden. (V. 8. konnte leicht für παρίστησι das gewöhnlichere συνίστησι gesetzt werden, aber eben deshalb ist jenes vorzuziehen. Lachmann hat die Lesart παραστήσει aufgenommen. Eigentlich heißt παρίστημί τινά τινι „ich stelle Jemandem vor, z. B. einem Fürsten," darin liegt denn der Begriff der Empfehlung eingeschlossen. — Περισσεύειν wie ὑστερεῖν ist nach dem Zusammenhange bloß auf geistige Verhältnisse zu beziehen, wachsen oder abnehmen im neuen Leben. Vielleicht beziehen sich diese Worte auf Äußerungen der Korinthier, wodurch sie ihre Freiheiten vertheidigen wollten. — V. 9. hat Lachmann ἀσθενέσιν der gewöhnlichen Lesart ἀσθενοῦσιν vorgezogen. Die Adjectivform ist aber wahrscheinlich nur gewählt, weil sie V. 10. vorkommt.)

10. 11. Absichtlich wählt Paulus einen sehr grellen Mißbrauch der christlichen Freiheit, das Theilnehmen an Opfermahlzeiten im Tempel selbst, um die bösen Folgen davon anschaulich zu machen; indeß müssen solche Fälle doch wirklich vorgekommen seyn, sonst würde die Argumentation keine Beweiskraft haben. Wenn es übrigens hier scheinen könnte, als tadele Paulus die Theilnahme an Opfermahlzeiten im Tempel nicht an sich, sondern nur wegen der Folgen für Schwache, so zeigt die Stelle 10, 14 ff., daß der Apostel auch eine solche Theilnahme an und für sich für unstatthaft erklärt. (V. 10. ist εἰδωλεῖον ein solches Heiligthum, das eine Statue des Gottes enthält, im Gegensatz gegen kleinere Heiligthümer ohne Bild oder bloße umzäunte heilige Plätze. Es kommen auch von einzelnen Gottheiten die Formen Βακχεῖον, Σεραπεῖον u. dergl. m. vor. — Der Gebrauch von οἰκοδομεῖν hat hier, wie Wetstein und Semler schon richtig bemerken, etwas ironisches. Das Gewissen des Schwachen wird zwar gesteigert, aber nicht durch die Kraft des h. Geistes, sondern durch menschliche Mittel, durch Rücksichten auf Persönlichkeiten; denn in

der Apposition τὸν ἔχοντα γνῶσιν liegt angedeutet, daß der Schwache selbst den freiern Bruder als den Entwickeltern anerkennt und sich eben durch diese Anerkennung verleiten läßt, nachzumachen, was er thut. — V. 11. liest Lachmann ἀπόλλυται ἐν für ἀπολεῖται ἐπὶ. Das Futurum ist aber angemessener; es deutet nemlich an, daß nicht eine solche isolirte That als solche den Verlust des Heils bewirkt, aber denselben zur Folge haben kann, wenn nemlich der Schwache durch Fortsetzung eines solchen Verfahrens allmälig ganz von seinem Glaubensgrunde abkommt. [Vergl. die Parallelstelle Röm. 14, 15.] Eigentlich ist es aber nicht die Erkenntniß selbst, welche diese den Bruder verderbende Wirkung ausübt, sondern ihr falscher Gebrauch. Paulus wählt aber den energischeren Ausdruck, um die Korinthier von ihrer Überschätzung der Erkenntniß abzuleiten. — Vergl. über das ἐπὶ hier Winer's Gr. S. 374. — Der Zusatz δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανε soll den Werth auch der schwächsten Seele vor Gott hervorheben. Διά findet sich in dieser Verbindung selten, gemeiniglich steht ὑπέρ oder ἀντί. Vergl. zu Mt. 20, 28. Röm. 5, 15.)

12. 13. Unter solchen Umständen hat der höher stehende die Pflicht, sich nach dem schwächern Bruder zu richten, um ihm kein Ärgerniß zu geben, und muß in der Beschränkung seiner Freiheit lieber zu viel, als zu wenig thun. Denselben Gedanken führte Paulus Röm. 14, 21. aus. (V. 12. ist τύπτειν in der Bedeutung „verwunden" zu fassen. — Die Sünde gegen die Brüder ist eine Sünde gegen Christus selbst, weil sie seine Glieder sind. [Vergl. 6, 15.] — V. 13. ist das οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα absichtlich hyperbolischer Ausdruck für die höchste Verleugnung in solchen Dingen; es darf daher nicht gefaßt werden „Zeitlebens," obgleich es der Natur der Sache nach nicht mehr sagen soll. Daß in Korinth, wie in Rom [vergl. zu Röm. 14, 1.], Personen gewesen wären, die den Fleischgenuß überhaupt für Sünde gehalten hätten, davon findet sich keine Spur.)

9, 1. Um den Korinthiern eine solche aus wahrer Liebe entspringende Verleugnung einer an sich statthaften Freiheit anschaulich zu machen, stellt der Apostel ihnen sich selbst in seiner Verahrungsweise als Muster und Vorbild dar. Inzwischen müssen wir doch gestehen, wenn bloß dies die Absicht Pauli gewesen

wäre, so würde wohl erstlich der Abschnitt kürzer ausgefallen seyn, und sodann sich die ganze Beweisführung genau an den von 8, 1. an zur Sprache gebrachten Gegenstand gehalten haben, während nun manches Fremdartige mit hineingezogen ist. Diese Verfahrungsweise erklärt sich nur so, daß Paulus, ohne die Hauptverhandlung, auf die er von 10, 14. zurückkommt, fallen zu lassen, doch, bei Gelegenheit der Schilderung seines Verfahrens zum Beispiel für alle (11, 1.), zugleich eine Vertheidigung derjenigen Punkte unternimmt, welche die feindseligen Partheien in Korinth zum Gegenstande ihrer Angriffe gemacht hatten. Den Ausgang scheint er davon genommen zu haben, daß die freigesinnte Parthei der Christianer die Freiheit vom Gesetz als eine Art Verpflichtung geltend machte. So mogten sie behauptet haben, man müsse Götzenopferfleisch genießen, vielleicht sogar im Tempel, um die Nichtigkeit der Götzen darzuthun. Diesem Extrem stellt der Apostel die wahre Freiheit gegenüber, die nach Umständen sich auch des Gebrauchs dessen zu enthalten weiß, was an sich erlaubt ist. Diese Freiheit nimmt Paulus für sich in Anspruch und vertheidigt zugleich seine apostolische Würde, welche die feindselige Parthei von dem Umstande aus anzugreifen bemüht gewesen zu seyn scheint, daß er nicht, wie die andern Apostel, wage, auf den Lebensunterhalt von den Gemeinen Anspruch zu machen. Es mogten aber noch solche Beschuldigungen und Verdächtigungen mehr im Dunkeln schleichen, als offen ausgesprochen seyn, daher berücksichtigt sie der Apostel nur auf indirecte Weise. Zur Zeit der Abfassung des zweiten Briefes hatten die Gegner sich schon weit offener herausgelassen, um deswillen bekämpft Paulus sie auch in demselben unverhüllt (2 Kor. 10.).

1. Nur aus der Ansicht, daß Paulus jetzt zu etwas völlig anderem übergehe, konnte die Lesart des text. rec. entstehen, wornach οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος voransteht. Der Satz οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος, der unmittelbar an den vorhergehenden Gedanken anknüpft, muß voranstehen, wie Griesbach und auch Lachmann richtig erkannt haben. Der Sinn der Worte wäre dann so zu fassen: „oder wäre ich, der ich ein solches verleugnendes Verfahren beobachte, nicht frei?" Der Blick auf seine Gegner, die eine solche Bemerkung machen konnten, bringt ihm aber sogleich den Hauptgedanken vor die Seele: „bin ich wohl gar kein rechter Apostel?

habe ich etwa den Herrn nicht gesehen?" und um in die Frage gleich die Widerlegung hineinzulegen, setzt er hinzu, was selbst die Feinde nicht behaupten konnten: „seyd ihr etwa nicht mein Werk in dem Herrn? habe ich etwa die Gemeine in Korinth nicht gestiftet?" Durch diese Fragen hatte die Darstellung schon eine etwas allgemeinere Richtung gewonnen, die Paulus nach Gefallen verfolgen konnte, und doch stand es ihm frei, wann er wollte, auf den behandelten Gegenstand, den Genuß von Götzenopferfleisch, wieder zurückzukommen. Was aber das ἑώρακα Ἰησοῦν Χριστόν betrifft, so haben Neander und Billroth schon hinlänglich klar gemacht, daß weder von einer Bekanntschaft mit Christo während seines irdischen Wandels, noch von bloßer Erkenntniß seiner Lehre, noch von anderweitigen Erscheinungen Christi darin die Rede seyn kann, sondern nur von dem entscheidenden Ereigniß bei Damaskus (Ap. Gesch. 9. 1 Kor. 15, 8.), denn nur dieses Factum steht mit der apostolischen Würde Pauli in dem unmittelbaren Zusammenhange, welchen hier jener Satz bemerklich machen soll. Höchst wahrscheinlich aber beziehen sich diese Worte auf die Beschuldigung der korinthischen Widersacher; Paulus sey kein rechter Apostel, er habe ja den Herrn nicht gesehen. In dem Munde der Widersacher sollte das freilich heißen, er sey nicht wie die Zwölfe drei Jahre mit Christo gewandelt, und dies konnte Paulus nicht von sich aussagen, wenn er auch (vergl. zu 2 Kor. 5, 16.) hin und wieder Jesum gesehen haben mogte; aber sein Schauen des verklärten Erlösers und dessen mächtige Wirkung auf ihn ersetzte diesen Mangel reichlich.

2. 3. Im Bewußtseyn der Gotteskraft, durch welche er die Gemeine in Korinth gestiftet hatte, nennt er sie selbst ein Siegel, eine feierliche Bestätigung seines apostolischen Amts, ja seine Vertheidigungsschrift wider alle Gegner. (V. 2. ist das εἰ ἄλλοις κ. τ. λ. so zu fassen: „wenn ich andern nicht dafür gelte, für andere kein Apostel bin, so doch für euch." Vergl. über das εἰ οὐ Winer's Gr. S. 453. — Über σφραγίς vergl. Röm. 4, 11. V. 3. sind ἀπολογία wie ἀνακρίνειν von der Rechtssprache entlehnt.)

4—6. Drei Momente hebt Paulus hervor, an denen er die ihm zustehende Freiheit, deren weisen Gebrauch er zu schildern im Begriff ist, anschaulich macht; zuvörderst im Genuß der Speisen, sodann in Beziehung auf die Ehe, endlich in Beziehung auf die

Annahme oder Nichtannahme von Unterstützungen von Seiten der Gemeinen. Gerade diesen letzten Punkt führt er am ausführlichsten aus, weil, wie schon bemerkt ward, die Widersacher ihn benutzten, um Paulus als unsicher rücksichtlich seiner apostolischen Prärogative darzustellen. Das φαγεῖν καὶ πιεῖν sieht jedenfalls auf Cap. 8. zurück, so daß der Sinn ist: „ich habe doch auch wohl die Freiheit, die ihr für euch in Anspruch nehmt?" Zugleich ist aber auch wohl das Gegentheil mit darin ausgedrückt: „ich habe doch wohl auch die Freiheit nicht zu essen, wenn ich will?" Indeß bemerkt Billroth richtig, daß der allgemeine Ausdruck weiter reicht, und sich nicht bloß auf die obige Verhandlung wegen des Götzenopferfleisches bezieht, sondern auf die jüdischen Speisegesetze überhaupt, vergl. 9, 20. — Was veranlaßt aber den Apostel, auf die Ehe zu kommen? Ohne Veranlassung ist die Äußerung sicher nicht, da Paulus auf die Beispiele der Apostel provocirt. Da Κηφᾶς besonders genannt wird, und der Bruder des Herrn, und darunter natürlich des Jakobus Erwähnung geschieht, könnte man an eine Veranlassung von Seiten der Petriner denken. Die judaisirenden Christen hatten, wie die Clementinischen Homilien und Epiphanius Berichte über die Ebioniten zeigen (vergl. Neander a. a. O. B. I. S. 309.), die Vorstellung, jeder habe die Pflicht zu heirathen; man könnte daher denken, es wäre dem Apostel Paulus sein Cölibat vorgeworfen und er wolle ihn vertheidigen. Auf diese Weise könnte die Hypothese Storr's eine Begünstigung erhalten, der die Erwähnung der Brüder des Herrn als Beweis brauchen wollte, daß die Christianer Anhänger des Jakobus, also den Petrinern verwandt wären. (Vergl. darüber in der Einl. §. 1.) Allein dann müßten die Worte anders lauten! Das: μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν, darf nur übersetzt werden: „kann ich nicht eben so gut eine Schwester, d. i. eine Christin, als meine Gattin mit mir führen, wie die andern Apostel?" oder mit andern Worten: „muß ich denn ehelos seyn, darf ich es nicht aus freier Wahl seyn?" Es muß ihm also die Freiheit zu heirathen bestritten seyn! Das wäre eine Andeutung von übertriebenen Vorstellungen über den Werth der Ehelosigkeit, ein Anklang von der Meinung, die Ehe sey verwerflich (1 Tim. 4, 3.), welche auch 7, 3 ff. als in Korinth verbreitet, durchblickte. Etwas der Art

dürfen wir keineswegs bloß bei Heidenchristen für möglich halten; die Erwähnung des Petrus und Jakobus weist klar genug auf Judenchristen hin, die auch, wie Röm. 14. 15. und das Beispiel der Essäer und Therapeuten zeigt, nicht selten asketische Elemente in sich aufgenommen hatten. (V. 5. wird λοιποὶ ἀπόστολοι gesagt, um hervorzuheben, daß er, Paulus, selbst auch Apostel ist. — Über die ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου vergl. zu Mt. 13, 55. Da sie hier deutlich von den Aposteln geschieden werden, und nirgends von zweierlei Brüdern Jesu [rechten Brüdern und Vettern] die Rede ist, kann keiner von ihnen unter den Zwölfen gewesen seyn. [Vergl. zu Joh. 7, 5. Ap. Gesch. 1, 14. 1 Kor. 15, 7.] Da nun zwei der Vettern eben die Mt. 13, 55. als den Brüdern Jesu zukommenden angeführten Namen tragen, so ist das Wahrscheinlichste, daß die vier ἀδελφοί, Vettern Jesu, Söhne der Maria, der Schwester der Mutter Jesu, und des Klopas sind. Vergl. das Nähere bei der Einl. in den Brief des Jakobus. — Über die Verheirathung des Petrus vergl. die Bemerkungen zu Mt. 8, 14.*). — V. 6. zeigt, daß Barnabas auf ähnliche Weise, wie der Apostel Paulus, sich durch Händearbeit genährt haben muß, und auch auf ähnliche Weise darüber angefochten wurde. Daß gerade dieses frühern Gefährten des Paulus hier wieder Erwähnung geschieht, scheint auf eine erneute Verbindung des Apostels mit ihm zu leiten. Vergl. die Bemerkung zu Ap. Gesch. 15, 39. — Die Form des Ausdruckes: ἢ μόνος ἐγὼ καὶ Βαρνάβας οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν τοῦ μὴ ἐργάζεσθαι, hat etwas ironisches, es heißt etwa: das Arbeiten ist doch wohl nicht uns allein befohlen! Dies weist darauf hin, daß die Gegner behauptet hatten, ihm komme das Recht, von den Gemeinen erhalten zu werden, nicht zu, da er kein rechter Apostel sey. Bisweilen wendeten jene die Beschuldigung aber auch um, und forderten, Paulus solle sich nicht durch etwas Apartes auszeichnen wollen, sondern sich wie alle andern Lehrer des Evangeliums von den Gemeinen erhalten lassen. [Vergl.

*) Merkwürdig ist, daß schon Tertullian (de monog. c. 8.) (eine Erklärung, welche die katholische Kirche sich aneignete zur Vertheidigung des Cölibats,) diese Stelle nicht von den Gattinnen der Apostel verstanden wissen will, sondern von Frauen, welche sie begleiteten und von ihrem Vermögen unterhielten, so wie es Luc. 8, 3. vom Herrn berichtet wird.

V. 15. mit 2 Kor. 11, 7 ff.] Der Apostel vertheidigt aber hiergegen seine individuelle Freiheit, welche er keinem als Gesetz aufdrang, eben so sehr als das Recht der Lehrer, den Unterhalt fordern zu können.)

7. 8. Ausführlich erörtert Paulus im Folgenden das Recht des Predigers des Evangeliums, im Leiblichen den Unterhalt von der Gemeine zu empfangen, führt dann aber von V. 12. an aus, wie er nicht für gut finde, sich dieses Rechts zu bedienen, und wie aus dieser Enthaltsamkeit nichts gefolgert werden könne gegen seinen apostolischen Beruf. Schon zu Ap. Gesch. 18, 2. war von diesem apostolischen Verfahren die Rede, eben bei Gelegenheit seines Aufenthalts in Korinth (auf den sich die Verdächtigungen der Widersacher bezogen), wo er bei Aquila und Priscilla arbeitete. Hier aber müssen wir um so mehr noch einen Blick darauf zurückwerfen, als doch die Hartnäckigkeit auffallend ist, mit der Paulus auf die Durchführung des Grundsatzes besteht, sich durch seiner Hände Arbeit zu erhalten. Nach Ap. Gesch. 20, 33 ff. konnte ihn vielleicht anfangs die Besorgniß leiten, daß Mancher glauben mogte, er bediene sich der Predigt des Evangeliums zu seiner Bereicherung; aber wo gerade umgekehrt ihm das Nichtannehmen der Unterstützung verdächtigt ward, wie in Korinth, da sollte man denken, wäre es wirklich besser gewesen, wenn Paulus einfach wie die andern Apostel die Unterstützung angenommen hätte. Er mußte doch nothwendig durch die Handarbeit viele Zeit verlieren, die er, wie es scheint, besser hätte für seinen geistlichen Beruf verwenden können! Schon zu Ap. Gesch. 18, 2. ward aber bemerkt, daß wohl eine Selbstübung dabei bezweckt war; Paulus wollte dadurch sein Fleisch kreuzigen, es gehörte mit zu dem ὑπωπιάζειν τὸ σῶμα, das er nach 9, 27. für sich nöthig hielt. Sodann aber ist 2 Thess. 3, 6 ff. für diese ganze Frage sehr lehrreich. Dort warnt Paulus seine Leser vor Müßiggang, und führt aus, daß er deshalb mit seinen Händen sich seinen Unterhalt verdient habe, um ihnen auch darin ein Vorbild zu geben. Diesen letztern Punkt läßt indeß der Apostel hier unberührt. — Zunächst nun wird an Kriegern, Weinbauern, Hirten dargethan, daß jeder von seinem Berufe lebe, es müsse daher auch der Lehrer des Evangeliums von seinem Berufe leben können und dürfen. (V. 7. Lachmann hat die Lesart τὸν καρπόν

dem ἐκ τοῦ καρποῦ vorgezogen. In der That sprechen auch innere Gründe dafür, denn das ἐκ ist vermuthlich aus dem folgenden ἐκ τοῦ γάλακτος abzuleiten, und soll beide Glieder conform machen. — V. 8. ist mit Lachmann und Billroth nach λαλῶ nur ein Comma zu setzen. Freilich kann aber dann die Lesart οὐ λέγει nicht die richtige seyn, wofür aber auch Griesbach schon ἢ οὐχί setzte. Es könnte indeß auch οὐχί fehlen, wie in V. 10., denn μή regiert den ganzen Satz. Das Gesetz bildet aber in sofern einen Gegensatz mit κατὰ ἄνθρωπον, als es den göttlichen Willen enthält.)

9—11. Auffallend scheint, daß zum Beweise, wie auch das Gesetz den in Rede stehenden Grundsatz anerkenne, eine so fern liegende Stelle, wie 5 Mos. 25, 4. angeführt wird, da der Apostel V. 13. selbst auf etwas viel näher liegendes hindeutet. Paulus scheint aber absichtlich diese Beweisführung gewählt zu haben, um seiner Argumentation mehr Nachdruck zu geben. Der Sinn ist nemlich: wenn die h. Schrift sogar dem Thiere für seine Arbeit die entsprechende Nahrung zuerkennt, wie vielmehr hat dies nicht in menschlichen Verhältnissen statt. In dem μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ Θεῷ κ. τ. λ. liegt daher keineswegs, daß Gott sich der Thiere nicht annehme, sondern, wie das folgende δι' ἡμᾶς ἐγράφη zeigt, es soll nur besagen, daß die Verordnungen des Gesetzes rücksichtlich der Thiere auch ihre Beziehung auf den Menschen haben, für ihn, zu seinem Besten geschrieben sind, so daß also, was vom Thiere gilt, in erhöhter Potenz beim Menschen zur Anwendung kommt. In derselben Weise wird die Stelle 1 Tim. 5, 18. behandelt. (V. 9. φιμόω = κημόω, von φιμός, capistrum, durch einen Maulkorb das Maul verschließen. Tropisch kam es Mt. 22, 12. vor. — Ἀλοάω, eigentlich schlagen, stoßen, dann die Körner ausschlagen, d. i. dreschen, was bekanntlich im Morgenlande entweder durch Ochsen, oder durch Dreschwagen geschieht. — V. 10. ist die Interpunction wieder mit Lachmann so herzustellen, daß hinter Θεῷ nur ein Komma steht und folglich das Ganze nur eine Frage bildet. Bei πάντως λέγει ist ἡ γραφή als Subject zu denken. — Über das hermeneutische Princip δι' ἡμᾶς ἐγράφη vergl. die Bemerkungen zu Röm. 4, 23. — Lachmann hat sich auch für die schon von Griesbach recipirte Lesart entschieden, gegen den text. rec., der: τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ μετέχειν

ἐπ' ἐλπίδι, lieſt. Pflügen und Dreſchen ſteht für Ackerbautreiben überhaupt, dieſe ganze Thätigkeit hat nur Bedeutung und Zweck bei vorausgeſetzter Hoffnung der Theilnahme an dem Ergebniſſe, dieſe Hoffnung darf daher auch nicht getäuſcht werden. Das τοῦ μετέχειν gehört gleichmäßig zu beiden parallelen Hälften des Verſes. Die geiſtige Thätigkeit des Säens und Erntens wird damit paralleliſirt, und zwar ſo, daß wieder a minori ad majus geſchloſſen wird, „theilen wir euch das Größere mit, ſo dürfen wir doch wohl auf das Geringere Anſpruch machen; und zwar namentlich wir, durch die der Glaube unter euch gegründet iſt.“ Der Ausdruck σαρκικά hat hier allerdings die Bedeutung „das zum Lebensunterhalt Nöthige,“ indeß auch mit dem Nebenbegriff des Untergeordneten. Das ἄλλοι ſieht natürlich auf V. 5. 6. zurück. — Erſt mit ἀλλά ſollte übrigens der zwölfte Vers beginnen, denn da wird ausgeführt, weshalb Paulus dieſes ſein gutes Recht nicht in Anſpruch nimmt.)

12—14. Bei der Bemerkung, daß er ſich des ihm zuſtehenden Rechts enthalte, hebt Paulus hervor, er wolle dem Evangelium nicht Anſtoß geben. Dies kann nach Ap. Geſch. 20, 33 ff. nur ſo verſtanden werden, er wolle nicht, daß man das Evangelium als ein Mittel irdiſchen Erwerbes betrachten könne. Doch, um keinen Augenblick der Vorſtellung Raum zu geben, als thäten demnach die andern Lehrer, welche ſich ihres Rechts an den Gemeinen bedienten, Unrecht, als ſey die Annahme des Lebensunterhaltes ſeitens des Predigers des Evangeliums etwas unſtatthaftes, führt er noch nachträglich die Parallelen von den altteſtamentlichen Prieſtern an, und bemerkt, das ζῆν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ſey den Dienern am Wort vom Herrn ſelbſt verordnet (Mt. 10, 10. Lc. 10, 8.) Offenbar ſpricht der Apoſtel dieſen Gedanken als einen ganz allgemeinen für alle Zeiten gültigen aus, ſo daß die Beſoldung der Geiſtlichen nichts dem Evangelium Widerſtrebendes iſt; (ſchon am Ende des zweiten Jahrhunderts erſcheinen beſtimmte Gehalte [divisiones mensurnae Cypr. epist. 39. (34.)] und Sporteln [fratres sportulantes Tert. apol. c. 39. Bingham origg. Vol. II. p. 261 sqq.]) — ja, die Erwähnung der ἱερά und des θυσιαστήριον kann zur Vertheidigung des Beichtgeldes gebraucht werden, das in neueſter Zeit faſt allgemein anſtößig erſchienen iſt. Indeß muß man wohl ſagen, daß Paulus doch (wenn er auch

speciell an die Oblationen beim Abendmahl gedacht haben sollte, die allerdings wohl wegen der Verhältnisse sehr früh entstanden sind) an einen Zustand der Kirche denkt, in dem der Geist der Liebe Vorsteher und Gemeine verband. Wo dieser Geist fehlt und die Gaben mit Widerwillen gereicht werden, da sind sie freilich vom Übel. (V. 12. ist das τῆς ὑμῶν ἐξουσίας zu fassen: des Rechtes an euch, nicht aber: des Rechtes, das ihr besitzet. Die Änderung in ἡμῶν, für die selbst Rückert sich entscheidet, ist ganz unnöthig. Überdieß liegt in dem πάντα στέγομεν, daß dem Apostel die Durchführung seines Grundsatzes, wie sich auch erwarten läßt, sehr schwer geworden ist. Bei seinen vielen Geschäften [2 Kor. 11, 28.] ist in der That kaum begreiflich, wie er ihn durchführen konnte. Da er inzwischen, wenigstens in Korinth, bei seinem vertrauten Freunde Aquila arbeitete, so mag Paulus wohl nicht im buchstäblichen Sinn seinen ganzen Lebensunterhalt erarbeitet haben. — Über das ἐσθίειν ἐκ τοῦ ἱεροῦ vergl. 3 Mos. 7, 7. 14. 5 Mos. 18, 1 ff. Von gewissen Opfern erhielten die Priester einen Theil. Aus dem Tempel essen heißt, seinen Unterhalt vom Tempel empfangen. — V. 13. hat Lachmann παρεδρεύοντες dem προσεδρεύοντες vorgezogen; die Bedeutung beider Formen ist dieselbe. Hesychius erklärt es durch σχολάζειν, Muße haben für etwas, d. h. etwas betreiben, an etwas arbeiten. 3 Macc. 4, 15. findet sich das Substantiv προσεδρία. — Συμμερίζεσθαι findet sich auch nur an dieser Stelle; es heißt „unter sich theilen," so daß der Theilende selbst einen Antheil bekommt. So wurden im A. T. die Opfer zwischen dem Altar und den Priestern getheilt; eben so aßen die Priester die Schaubrode, wenn sie dem Herrn gedient hatten und in der alten Kirche fiel ein Theil der Oblationen nach demselben Princip den Geistlichen zu.)

15—17. Inzwischen will Paulus dadurch keineswegs bewirken, daß man ihm für die Folge seinen Unterhalt darreiche, die eigene Arbeit ist ihm ein Ruhm, den er sich nicht nehmen lassen will. Die Verkündigung des Evangeliums an sich nemlich, sagt er, liege ihm als Pflicht auf, aber die Art derselben, die willige aufopfernde Stellung dazu bedinge seinen Lohn. Hier spricht sich ein sehr feines sittliches Gefühl aus! Der Mensch kann thun, wovon er empfindet, daß es Gottes Wille an ihm ist, aber mit

innerm Widerstreben, mit widrigem Herzen; dann hat er seinen Lohn dahin! Nur wer in freudigem Sinn mehr thut, als er zu thun nöthig hätte, der macht gleichsam noch einen besondern Gewinn. Wie unendlich fern der Apostel hier von jeder Werkgerechtigkeit oder Lohnsucht ist, das zeigt gleich die folgende Ausführung, wo er beschreibt, was für einen Lohn er hofft. Es versteht sich daher auch von selbst, daß das „Mehrthun, als er zu thun nöthig hätte," nicht so zu fassen ist, als könne der Mensch opera supererogatoria thun. In dem Gebot, Gott über alles zu lieben, liegt natürlich auch die Forderung, alles das, was man als Gottes Willen erkennt, ἑκών, nicht ἄκων zu thun. Es kann aber ein Gebot vollständiger und weniger vollständig erfüllt werden nach menschlicher Auffassungsweise, wobei freilich richtig ist, daß eine unvollständige Erfüllung vor Gott so gut als gar keine seyn würde. Inzwischen bleibt immer beim Lesen dieser Stelle ein Eindruck von Übertreibung zurück. Das καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν scheint hyperbolisch zu seyn, oder war dieser Ruhm, sich selbst zu unterhalten, so bedeutsam, so hätte Paulus nie das Geringste annehmen müssen, wie er doch nach Phil. 4, 15. 16. that, und dann hätten die andern Apostel auch billig so verfahren sollen, denn worin sollte es begründet liegen, daß Paulus allein die Aufgabe hätte. Auch scheint, die wahre Demuth erfordere, daß man auch nehmen könne, was in Liebe geboten wird; die Äußerung hier scheint an selbstgerechten Trotz zu streifen. Ähnlich wie bei Abraham die Geschichte 1 Mos. 14, 22. 23. Allein alle solche Bedenklichkeiten verschwinden, wenn man erwägt, daß jenes καύχημά μου, welches Paulus so hoch veranschlagt, ja nicht ein Ruhm vor Menschen, sondern vor Gott ist; es spricht sich also in diesen Worten nur die lautere Gottesliebe des frommen Apostels aus, der lieber sterben als mit einem Wink des Auges Gott beleidigen, ja nur das Geringste weniger thun will, als er erkennt, daß er thun könnte. (V. 15. ist οὕτω γένηται Bezeichnung der Unterstützung durch die Gemeine. In dem Satze: ἢ τὸ καύχημά μου ἵνα τις κενώσῃ, ist etwas anakoluthisches. Zuerst sollte wahrscheinlich ein Infinitiv folgen, in der Lebhaftigkeit des Vortrages fuhr aber Paulus mit ἵνα fort, worin gleichsam die Drohung liegt: ich werde nicht dulden, daß u. s. w. Offenbar hat ἵνα hier eine abgeschwächte Bedeutung, wie auch gleich im folgenden

V. 18. Die von Lachmann recipirte und von Billroth gebilligte Lesart: *καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν, ἢ τὸ καύχημά μου· οὐδεὶς κενώσει*, ist keineswegs leichter, denn bei *καύχημά μου* muß nothwendig etwas ergänzt werden, etwa „mir rauben zu lassen." Sie hat ferner nur B D für sich und überdies war in D die ursprüngliche Lesart abweichend. Da nun andere Codd. in diesen Worten noch wieder abweichen, so scheint diese Lesart der gewöhnlichen entschieden nachstehen zu müssen. — V. 16. bezieht sich die *ἀνάγκη* auf den Auftrag Christi, [vergl. Ap. Gesch. 22, 21. 26, 16.] bedeutet also eine moralische Nöthigung. — V. 17. knüpft das *γὰρ* an V. 15. wieder an, so daß V. 16. dadurch die Natur eines parenthetischen Satzes annimmt. — Über den Begriff des *μισθὸν ἔχω* vergl. das Nähere zu V. 23. — Über *οἰκονομία* vergl. zu 4, 1. Eben so findet es sich Kol. 1, 25. Sonst pflegt *οἰκονομία* die Institution des Heils selbst zu bedeuten. Ephes. 1, 10. 3, 2. 9. — Über die bekannte Construction des Passivs mit dem Accusativ vergl. Winer's Gr. S. 205.)

18—23. Kaum in irgend einer Stelle der an Äußerungen der reinsten Liebe so reichen Paulinischen Briefe tritt die Lauterkeit der Gesinnung des Apostels so glänzend hervor als hier. In vollkommener amour desinteressé nimmt er als den Lohn nur die Erlaubniß in Anspruch, in der schwersten Verleugnung als Knecht aller leben zu dürfen. Den Eigenheiten aller bequemt er sich in hinopfernder Liebe an, um sie zu gewinnen für ihr Heil. Diese unvergleichliche Stelle hat das Wohlthuende von Röm. 9, 3., ohne doch die etwas hyperbolische Form zu haben, worin derselbe Gedanke dort auftritt. Übrigens begreift sich, wie dieses Verfahren des Apostels, den Juden ein Jude zu werden u. s. w., für niedrigere Standpunkte ein schwer zu begreifendes war! In der That gehört auch eine vollkommene Lauterkeit der Gesinnung dazu, es zu üben, sonst würde man leicht bloße Adiaphora mit wesentlichen Momenten verwechseln, und in eine falsche Nachgiebigkeit gerathen. Es versteht sich nemlich von selbst, daß die von dem Apostel hier gelehrte Accommodation der Liebe sich nicht auf positive Irrthümer bezogen haben kann, sondern nur die Adiaphora betrifft. Nach demselben Princip der Freiheit sehen wir auch den Erlöser selbst verfahren. Übrigens ist in dem: *Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω*, kein Widerspruch

zu sehen mit der Convention, von welcher Galat. 2, 9. handelt. Denn diese besagt nicht, daß Paulus keinen Juden bekehren wolle, die andern Apostel keinen Heiden, sondern daß sie den eigentlichen Schauplatz ihrer Wirksamkeit unter Heiden oder Juden aufschlagen wollten. Und selbst das modificirte sich später, indem Petrus Rom besuchte, Johannes Ephesus. (V. 18. vergl. man über das Futurum mit ἵνα Winer's Gr. S. 265. — Ἀδάπανος, ohne Lohn, mit Rücksicht auf den Befehl Christi Mt. 10, 8. Es findet sich im N. T. nicht weiter. Indem εἰς τὸ μὴ καταχρήσασθαι liegt nach der obigen Deduction des Apostels nur, daß es für ihn ein Mißbrauch seyn würde, da ihm der Geist diese Erkenntniß lebendig gemacht hatte, nicht aber für alle Prediger. — V. 19. ist ἐκ πάντων masculinisch zu fassen: unabhängig von Jedermann, bloß Christo verantwortlich. Ferner zeigt der Artikel vor πλείονας auf die zum Heil Berufenen, die ihm noch von Gott Bestimmten hin. Rückert nimmt es fälschlich gleichbedeutend mit πλεῖστοι. In V. 20—23. ist die Unterscheidung der vier Classen, die aufgezählt werden, nicht ganz leicht. Am besten sind wohl als Hauptgegensätze die Juden und die ἄνομοι, d. h. Heiden, zu betrachten, und οἱ ὑπὸ νόμον als Modification der Heiden anzusehen. In dem Begriff des ἄνομος kann nemlich nicht liegen, daß derselbe gar kein ethisches Gesetz anerkennt, ein solcher würde als ἀσεβής bezeichnet seyn, sondern nur, daß ihm das Mosaische Ceremonialgesetz fremd ist. Um indeß bei diesem Ausdruck jedes Mißverständniß zu vermeiden, setzt Paulus hinzu: μὴ ὢν ἄνομος Θεῷ, ἀλλ' ἔννομος Χριστῷ [wo Lachmann für die Dative Genitive gesetzt hat, was mir vorgezogen werden zu müssen scheint, da ἄνομος und ἔννομος hier ganz substantivisch behandelt werden]; das Losseyn vom Gesetze des A. T. ist ein Gebundenseyn vom Gesetze Christi. Wenn nun nach dem ausgesprochenen Grundsatze in den ἀσθενεῖς solche Heiden zu sehen sind, die eine gewisse Ängstlichkeit im Leben offenbaren, wie Röm. 14, 1 ff. solche Christen aus den Heiden beschrieben sind, so müssen οἱ ὑπὸ νόμον solche seyn, die, ohne wahre Ἰουδαῖοι zu seyn, doch das Joch des Gesetzes auf sich genommen haben, also Proselyten. Zwischen Proselyten des Thors und der Gerechtigkeit ist hier nicht zu unterscheiden. Judenchristen, wie Billroth will, können aber nicht gemeint seyn, da sie erst gewonnen werden sollen. Dieser Gelehrte meint zwar, das κερδήσω

könnete auch den Übergang vom judaisirenden zum Pauliniſchen Chriſtenthum bezeichnen; allein dagegen ſpricht offenbar die Analogie an den drei andern Stellen und V. 22. das σώσω. Den außerhalb des Chriſtenthums Stehenden, will Paulus ſagen, tritt er in unweſentlichen Nebendingen nahe, nach der Bekehrung aber ſucht er ſie natürlich auch davon zu löſen. Von einem Anſchließen an das Weſen des Judenthums oder Heidenthums iſt, wie der Galaterbrief zeigt, durchaus nicht die Rede. — V. 22. iſt der Artikel vor πάντα gewiß ächt, er weiſt auf das Vorhergehende zurück: „dieſes alles bin ich allen geworden," und offenbar πάντας eine Änderung ſtatt des ächten πάντως τινάς, d. h. aus allen Kategorien einige, ſeligmache, wie ſich von ſelbſt verſteht in Chriſti Kraft. Paulus denkt nicht daran, alle ohne Ausnahme zu gewinnen, ſondern nur die, welche verordnet ſind zum ewigen Leben. — V. 23. dagegen iſt πάντα für τοῦτο nach den kritiſchen Auctoritäten entſchieden vorzuziehen. — In dem συγκοινωνὸς αὐτοῦ iſt nicht bloß die Theilnahme an der Verbreitung des Evangeliums, wie Billroth meint, ſondern an allen ſeinen Segnungen ausgeſprochen. Theilnehmer an der Verbreitung deſſelben würde Paulus auch ſeyn, wenn er ἄκων predigte; die ernſte ſelbſtverleugnende Verfahrungsweiſe ſchlägt er aber ein: um nicht ein ἀδόκιμος [V. 27.] zu ſeyn. Nur in dieſer Faſſung ſchließt ſich das Folgende genau an das Vorhergehende an. Mit der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ſteht dies nicht in Widerſpruch, denn alles, was Paulus hier aufzählt, ſind eben Früchte des Glaubens. Es wird nur von dem Apoſtel ein Zuſtand der ernſten Treue in der Verleugnung, des Aufbauens von Gold, Silber und Edelſtein, dem nachläſſigen ſich Gehenlaſſen gegenübergeſtellt und nur jenem die volle Theilnahme am Evangelium, d. h. am Reiche Gottes, zugeſprochen. Vergl. zu Mt. 25, 1 ff. 14 ff.)

24. 25. Dieſe Grundſätze, ermahnt der Apoſtel, nun auch in Ausübung zu bringen. Jeder Gläubige ſoll, je nach ſeinem Standpunkt, eben ſo verfahren, d. h. er ſoll nicht einſeitig jedes ihm an ſich zuſtändige Recht ohne Rückſicht auf Andersdenkende in Ausübung bringen, ſondern ſich ſelbſt verleugnen. Dieſes Streben wird dargeſtellt unter dem Bilde eines Wettlaufes in den Rennſpielen, von denen in der Schrift, wie im chriſt-

lichen Alterthum überhaupt, so viele Vergleichungen hergenommen werden. Nicht bloß der Act des Laufes selbst aber ist es, der den Vergleichungspunkt bildet, sondern auch die ἐγκράτεια, die mannigfachen Entsagungen, denen sich die Kämpfer unterzogen, um sich für den Tag des Streites geschickt zu machen zum Siege *). In ähnlicher Weise muß der Christ im Kampf der Heiligung sein Fleisch kreuzigen, um die Krone zu gewinnen. Wir können übrigens mit Rückblick auf die Stelle 3, 15. das βραβεῖον λαμβάνειν nicht von der Seligkeit überhaupt verstehen, diese ist, wenn kein völliger Rückfall erfolgt, auch da noch möglich, wo Holz, Stroh und Stoppeln gebaut werden; sondern von dem höchsten Grade der Seligkeit, der durch Treue und den Grad der Heiligung bedingt wird. Demnach sind die τρέχοντες die Gläubigen ohne Ausnahme, der εἷς aber, der das βραβεῖον empfängt, bezeichnet die Gesammtheit der treuen Auserwählten, die nicht nur nothdürftig selig werden mit Verlust ihres ganzen Bauwerkes, sondern die innerlich und äußerlich mit Gold gebaut haben, denen daher auch ihre Werke, weil sie unvergänglich sind, wie die Welt, in die die Kämpfer eingehen, nachfolgen werden. Offenb. 14, 13. (Βραβεῖον oder ἔπαθλον ist der Kunstausdruck für die von den Kampfrichtern dem Sieger ertheilte Siegeskrone. Das etymol. magn. erklärt den Ausdruck: βραβεῖον λέγεται ὁ παρὰ βραβευτῶν διδόμενος στέφανος τῷ νικῶντι. Er findet sich noch Phil. 3, 14. — Über den ἄφθαρτος στέφανος vergl. man 1 Petr. 1, 3. 5, 4.)

26. 27. Diese heilsame Selbstverleugnung hebt schließlich der Apostel als den Grund hervor (obgleich er nicht als der einzige gedacht werden darf), der ihn zu den im Vorhergehenden bezeichneten Verzichtleistungen auf seine guten Rechte veranlaßt. Außer dem Wettlauf nimmt er hier noch den Faustkampf in die Vergleichung auf, um nemlich zu dem Begriff des Gegners zu gelangen, den das erste Bild nicht darbot. Als diesen Gegner nennt er seinen Leib. Einer falschen Askese will Paulus hier nicht das Wort reden, die tadelt er selbst (Phil. 2, 23.), wohl aber will er die Freiheit des Fleisches beschränkt wissen und die

*) Man vergl. Aelian. var. hist. III. 30. X. 2. Horat. de arte poët. v. 142 sq.

Korinthier ermahnen, in rechtem christlichem Sinn das Fleisch sammt den Lüsten und Begierden zu kreuzigen (Gal. 5, 13—24). Unbedenklich dürfen wir also annehmen, daß Paulus besorgte, es mögte ihm nicht heilsam seyn, sein Handwerk ganz aufzugeben und bloß seinem geistlichen Beruf zu leben; ohne daß er indeß dieses sein Verfahren zu einem Gesetz für die andern Apostel zu machen beabsichtigte. Diese Stellung zeigt eine ungemein feine Gewissenhaftigkeit und Strenge gegen sich selbst, verbunden mit zarter Schonung gegen Andere. (V. 26. ἀδήλως = εἰς ἄδηλον 2 Macc. 7, 34. aufs ungewisse, ohne Ziel. Ἀέρα δέρειν ist als dem ἀδήλως parallel stehend zu fassen, „ohne wahren Gegner, in bloß eingebildetem Kampfe." Bei der an sich auch möglichen Auffassung „Fehlstreiche thun" wird schon ein Gegner vorausgesetzt. — V. 27. müssen die Lesarten ὑποπιάζω und ὑποπιέζω der gewöhnlichen ὑπωπιάζω nachstehen. Der Ausdruck ist eben vom Faustkämpfer [πύκτης, pugil] hergenommen; „unter's Auge schlagen" heißt schwer treffen, kampfunfähig machen. Das δουλαγωγεῖν steht der falschen Fleischesfreiheit entgegen, in welche manche Korinthier zu fallen in Gefahr waren. — Die Conjectur ἄλλους faßt das κηρύσσειν als Verkündigung des Siegers als Herold. Allein dadurch würde Paulus aus dem Bilde des Kämpfers in das des Herolds übergehen. Er verläßt vielmehr die bildliche Sprache nun ganz, nennt seinen Beruf mit dem eigentlichen Ausdruck, und spricht aus, er wolle nicht andern den Weg des Heils verkündigen, selbst aber zurückbleiben, als einer, der im Gericht die höchste Probe nicht aushält, erfunden werden.)

10, 1. 2. Sehr passend schließt sich an diese Schilderung des wahren Verfahrens in Adiaphoris eine Darstellung der gefährlichen Folgen, welche aus dem Mißbrauch christlicher Freiheit hervorgehen können, selbst für solche, welche die reichste Gnade empfangen haben. Der Apostel begnügt sich nicht, dies in einer trockenen Ermahnung auszusprechen, sondern er führt in reicher geistvoller Auffassung lebendige Beispiele aus der heiligen Geschichte vor, an die er seine Ermahnung (V. 6 ff.) anreiht. Diese Stelle giebt uns übrigens in den Paulinischen Briefen das erste ausführliche Beispiel jener biblischen Auffassung des A. T., welche der allegorischen Interpretation ähnlich ist und die man sich gewöhnt hat, bei den Schriftstellern des N. T. als unüberwundene

Reste ihres Judenthums zu betrachten. Wir müssen uns die Erörterung darüber bis zur Einleitung in den Brief an die Hebräer aufsparen, und erlauben uns hier, auf frühere Schriften verweisend *), nur die Bemerkung, daß die Art und Weise, wie die neutestamentlichen Schriftsteller diese Erklärung anwenden, indem sie dieselbe zur Begründung der wichtigsten Beweisführungen gebrauchen, nicht gestattet, darin eine bloße Zeitform ihrer Auffassung zu sehen, vielmehr muß dieser Erklärungsweise objective Wahrheit zugeschrieben werden. Nach Gottes Ordnung bilden nicht bloß die Riten des alttestamentlichen Gottesdienstes, sondern auch die Geschichten des Volkes Gottes Vorbilder höherer geistiger Erscheinungen, nemlich der christlichen Institution und ihrer Lehre und Geschichte. So ist hier die Geschichte Israels typisch aufgefaßt in Beziehung auf die sacramentlichen Riten von Taufe und Abendmahl, welche alle Wohlthaten des Evangeliums, gleichsam als heilige Gefäße, in sich beschließen, sodaß indirect in dieser Stelle ein mächtiger Beweis eben für diese zwei Sacramente liegt. — V. 1. 2. handeln zunächst von der Taufe **). V. 2. enthält nemlich die apostolische Interpretation der in V. 1. erzählten Facta. Der Durchgang durchs rothe Meer und die Wolken- und Feuersäule sind die hervorgehobenen Momente. Wenn es heißt: ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν, wie V. 2. ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ, so ist dabei auf die Darstellung 2 Mos. 14, 19. 20. Rücksicht genommen, der zufolge die Wolkensäule die Israeliten dem Anblick der Ägyptier entzog, sie gleichsam einhüllend umgab. In dem ὑπὸ liegt dann das Seyn unter einer wohlthätigen schützenden Macht angedeutet. Gemeiniglich wird nur die typische Bezeichnung dieser Ereignisse auf die Taufe überhaupt festgehalten.

---

*) Ein Wort über tiefern Schriftsinn. Königsberg 1824. — Die biblische Schriftauslegung. Hamburg 1825.

**) Man vergl. die Stelle 1 Petr. 3, 21., wo die Sündfluth in ähnlicher Weise als Typus der Taufe gefaßt wird. Die untergehende Menschheit ist der in der Taufe begrabene alte Mensch (Röm. 6, 3. 4.), Noah mit den Seinigen der ausgeborne neue Mensch, der neue Anfang der Entwicklung. Beim Durchgange durchs rothe Meer repräsentiren die Ägyptier den dem Tode geweihten alten Menschen und ganz Israel ist der zum neuen Leben des Geistes ausgeborne Gottessohn.

Es ist aber unverkennbar, daß die Erwähnung der Wolke und des Meeres auch in V. 2. keine zufällige ist; vielmehr sollen diese Momente die wesentlichsten Beziehungen der Taufe hervorheben. Wie Joh. 3, 5. die Taufe als Wiedergeburt aus Wasser und Geist bezeichnet wird, so ist hier die Wolke (das Symbol der göttlichen Gegenwart) als Typus des Geistes zu fassen. Natürlich meint aber der Apostel keineswegs, daß der Durchgang durchs rothe Meer unter Leitung der Wolkensäule wirklich eine solche Kraft ausgeübt habe, als die Taufe besitzt, jener Hergang war ein bloßes Bild derselben. Doch begann mit diesem Durchgange, als der factischen Lösung von ihrer bisherigen Obrigkeit, das Verhältniß Israels zu Moses, als von Gott ihnen bestellten Führers; daher der Zusatz *εἰς τὸν Μωϋσῆν*, wodurch die Verknüpfung des Volks mit der alttestamentlichen Ökonomie, welche Moses repräsentirte, angedeutet ist. Es versteht sich von selbst, daß alle Bemühungen durch spielende Beziehungen die Typen vollständiger zu machen, als die Annahme, daß die Wolke habe Tropfen auf die Israeliten fallen lassen oder daß das Meer sie besprützt habe, gänzlich auszuschließen sind. (V. 1. *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν = οὐκ ἀγνοητέον* Röm. 1, 13. 11, 25. 1 Thess. 4, 13., eine Formel, wodurch dem folgenden Gedanken Nachdruck ertheilt werden soll. — V. 2. ist *ἐβαπτίσαντο* nicht geradezu passivisch zu fassen, sondern zu übersetzen „sie ließen sich taufen." Bloß nach den äußern Auctoritäten haben Lachmann und Rückert *ἐβαπτίσθησαν* vorgezogen. Allein das Passiv ist ohne Zweifel bloß erleichternde Correctur der Abschreiber.)

3. 4. Bei dem zweiten Punct, dem Typus des Abendmahls, wird der Erwähnung des Manna (2 Mos. 16, 15., das schon Ps. 78, 24. 25. Weish. 16, 20. 21. Joh. 6. typisch aufgefaßt ist) und des auf wunderbare Weise aus dem Felsen entsprungenen Wassers (2 Mos. 17, 6.) die Deutung gleich durch den Zusatz *πνευματικόν* angefügt. Dasselbe Epitheton wird auch dem Ursprunge des Wassers, dem Felsen, beigelegt, und sogar geradezu Christus als der Fels bezeichnet. Man würde aber sehr irren, wenn man aus den Ausdrücken *βρῶμα, πόμα πνευματικόν* ableiten wollte, Paulus hätte nur an einen geistlichen Genuß im Abendmahl gedacht. Das *πνευματικόν* steht nur dem *σαρκικόν* entgegen, in sofern durch das äußerliche Manna und

Wasser etwas höheres, nemlich Jesu verklärtes Fleisch und Blut, bezeichnet wird, und in sofern ist auch nur der Fels Christus, als er in einer Beziehung ihn vorbildet. So wie nemlich das Wasser dem Fels entströmte, so strömen auch von Christo Ströme lebendigen Wassers (Joh. 7, 38.); er ist die ζωή für den ganzen Menschen (Joh. 6.). Eine Schwierigkeit bildet nur der Zusatz ἀκολουθούσης. Rabbinen träumten auf plumpe Weise von einem wirklichen Mitgehen des Felsen (vergl. Wetstein zu d. St.), andere meinten, weil die Israeliten Wasser in Krügen mitgenommen hätten, oder weil das Wunder sich wiederholte (4 Mos. 20, 10.), sey gleichsam der Fels mitgezogen; es bedürfen diese und ähnliche Auffassungen aber keiner Widerlegung. Angemessener ist Calvin's Ansicht, der Billroth beistimmt, der Fels bedeute hier das aus dem Felsen entströmende Wasser, in sofern nun das Wasser den Israeliten in der Wüste nie gefehlt habe, heiße es, der Fels sey ihnen gefolgt. Allein auch dabei ist übersehen, daß es ja nicht von dem Felsen an sich, sondern nur von dem geistlichen Fels, d. h. von dem Fels in geistlichem Sinn, gesagt ist, daß er den Israeliten nachfolge. Dem Sinne des Apostels entsprechender ist demnach ohne Zweifel diese Fassung, die göttliche Nähe Christi, des Sohnes Gottes, des Urhebers jener äußern Speisung, war stets in ihrem Gefolge, somit auch sein Segen.

5. Diese Gnadengaben empfingen alle ohne Ausnahme, kein Israelit hatte in dieser Beziehung weniger als die andern, wie eine Familie aßen sie eine Speise, tranken einen Trank. (Vgl. V. 3. 4. πάντες τὸ αὐτὸ βρῶμα, τὸ αὐτὸ πόμα, worin dieser Gedanke der Gleichstellung aller im Genuß der Segnungen Gottes ausgedrückt ist, und zwar mit Beziehung auf die Beschreibung des Abendmahls V. 17.) Und doch mißfielen die Meisten Gott, nur an Wenigen hatte er Freude, daß sie das gelobte Land nicht sahen, war ihre Strafe; so werden auch die Untreuen im Israel des N. T. das Reich Gottes nicht sehen, wenn sie auch noch die Seligkeit erreichen sollten. (Hebr. 3, 17. ist diese Begebenheit [4 Mos. 26, 64. 65.] ganz auf dieselbe Weise behandelt, nur steht hier das stärkere κατεστρώθησαν für das dort vorkommende mildere ἔπεσον.)

6. Diese Begebenheiten des A. T. benutzt der Apostel zu ernsten Ermahnungen an seine Leser. Als die Grundquelle alles

Übels betrachtet er die ἐπιθυμία, deren einzelne Äußerungen er im Folgenden hervorhebt. Was aber die Formel: ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν betrifft, so könnte diese an und für sich betrachtet zwar so verstanden werden, daß die berührten alttestamentlichen Geschichten nur Warnbeispiele für die Christen seyn sollten, wozu auch sonst Ereignisse benutzt werden könnten, in denen die Strafe der Sünde sich offenbart. Aber wie schon die Auffassung der Ereignisse von V. 1—4. für eine bestimmte Parallele spricht, die Paulus ziehen will, so zeigt auch V. 11. dafür (indem sich derselbe Gedanke wiederholt), wo dem Zusatz: εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν, nur dann eine Beziehung auf den Zusammenhang abzugewinnen ist, wenn man das vorhergehende: ταῦτα δὲ πάντα τύποι συνέβαινον ἐκείνοις, damit in Verbindung bringt, so daß der Sinn ist: „dieses alles ereignete sich bei jenen als von Gott beabsichtigte Vorbilder, die für die später Lebenden ihre Beziehung haben sollten." Paulus betrachtet die Typen als thatsächliche Weissagungen, als reale Bilder späterer Zustände, ähnlich wie sich in der ersten keimartigen Blattbildung eines Baums schon die kommende Blüthe desselben vorbildet und abschattet. In dem εἰς τὸ μὴ εἶναι κ. τ. λ. spricht sich übrigens der Gedanke aus, daß die Bestimmung dieser Vorbilder unter andern auch eine ethische sey; die Geschichte soll ein lebendiger Spiegel für die Gegenwart seyn, ἐγράφη πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν V. 11. Ohne diese Rücksicht auf die Erbauung wird alle Typik zur Spielerei. (Vergl. die Bemerkungen zu 9, 10.)

7—10. Vier Formen der Sünde hebt Paulus aus der israelitischen Geschichte, als Äußerungen der Einen Grundsünde, der ἐπιθυμία, hervor, Götzendienst, Hurerei, Versuchung und Murren wider den Herrn. Es leidet keinen Zweifel, daß alle diese sündlichen Formen der korinthischen Gemeine nahe lagen, wenn auch noch Keiner so tief gefallen seyn sollte, die eine oder die andere dieser Sünden thatsächlich zu begehen. Vom Götzendienst zeigt V. 14. wieder, wie nöthig Paulus es hielt, vor Rückfall zu warnen; in einer Stadt wie Korinth, mit dem ausgebreiteten Venusdienst, konnte es wohl nicht ungestraft geschehen, daß Jemand an Opfermahlen in den Tempeln selbst Theil nahm. Natürlich sind auch gröbere und feinere Formen des Götzendienstes zu unterscheiden, jede Abwendung vom Herrn zur Creatur

constituirt die Idololatrie. Wir müssen demnach sagen, das Verfahren der korinthischen Christen war ein reines πειζάρειν τὸν Θεόν, eine Versuchung zur πορνεία. Die Versuchung zum γογγύζειν endlich hat jeder, der nicht ganz in der Selbstverleugnung steht. An eine specielle Veranlassung bei dem Murren, z. B. über die ungleiche Vertheilung der Gnadengaben (von denen ja noch gar nicht die Rede gewesen war), oder wegen des Verbots der Theilnahme an den Opfermahlzeiten, ist meiner Ansicht nach hier nicht zu denken; man läßt dem Ausdruck am besten seine ganz allgemeine Beziehung. (V. 7. geht auf 2 Mos. 32, 6. Die Worte an sich gehen mehr auf fleischlichen Genuß als auf Götzendienst, allein sie sind gesprochen bei Gelegenheit der Anbetung des goldenen Kalbes und beschreiben eigentlich die sittlichen Folgen dieses Abfalls. — V. 8. geht auf 4 Mos. 25, 1 ff., nur werden dort V. 9. 24,000 genannt. Die Annahme, daß bei der geringern Zahl die auf ausdrücklichen Befehl Mosis Getödteten [vgl. V. 4.] vom Apostel abgezogen seyen, hat etwas Gezwungenes. Entweder irrte sich Paulus in der Zahl oder die Abkürzung εἰκοσιτρς ward falsch von den Abschreibern gelesen. — Bei Josephus (Arch. IV. 6.) werden aus ähnlichen Gründen gar nur 14,000 angegeben. — V. 9. Die Lesart Θεόν ist sicher falsch, zwischen κύριον und Χριστόν kann man mit Grund schwanken, denn κύριος soll eben auch Christum bezeichnen, der als der offenbare Gott auch im A. T. wirksam anerkannt wird [1 Petr. 1, 11. Hebr. 11, 26.]. Die Worte des Apostels beziehen sich übrigens auf 4 Mos. 21, 5. 6., worin in sofern ein ἐκπειράζειν = נָסָה liegt, als sie durch ihre Unzufriedenheit Gottes Langmuth auf die Probe stellten. Von solcher Unzufriedenheit ist freilich bei den Korinthiern nichts berichtet, aber sie versuchten in sofern Gott nicht minder, als sie durch Mißbrauch der Freiheit sich in unnöthige Gefahren brachten. — V. 10. geht auf 4 Mos. 14, 2 ff. 36 ff. Zwar folgt die Strafe dort nicht unmittelbar auf das Murren, vielmehr vergiebt Gott auf die Bitte Mosis dem Volke [vergl. V. 20.], allein es wird doch sogleich die Drohung angefügt, daß alle in der Wüste sterben sollen und V. 36 ff. diese Drohung in ihrer Erfüllung bemerklich gemacht. Der ὀλοθρευτής [2 Mos. 12, 23 = מַשְׁחִית] ist demnach nur als der Vollzieher der göttlichen Absichten genannt.

Man braucht darunter nicht nothwendig einen bösen Engel zu verstehen, auch gute Engel erscheinen als Vollstrecker göttlicher Strafgerichte.)

11. Von dem Zusammenhange in diesem Verse war schon zu V. 6. die Rede. (Die von Lachmann vorgezogene Lesart τυπικῶς ist nichts als eine Correction des schwierigern τύποι.) Es bedarf daher nur der Zusatz: εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν, einer Erläuterung. Wie in der Hauptstelle über die Parousie (Mt. 24, 1 ff., wozu ich die Bemerkungen im Comm. zu vergleichen bitte), so wird auch öfter in den apostolischen Briefen dieselbe als nahe, somit die apostolische Zeit als die letzte Zeit beschrieben (Gal. 4, 3. 1 Petr. 1, 20. 4, 7. 2 Petr. 3, 8. Hebr. 9, 26. 1 Joh. 2, 18.). Diese Darstellungsform ist einmal daraus abzuleiten, daß die Apostel den Zeitmoment nicht wußten und nicht wissen sollten (Ap. Gesch. 1, 7.), und doch nach der Wiederkunft des Herrn sehnsüchtig verlangten. Sodann aber ist die Zeit des N. T. im Verhältniß zum Alten auch durchweg als die letzte Zeit zu betrachten (indem sie diese bereits verborgen in sich trägt), deren Offenbarung durch die Parousie, zum Theil durch die menschliche Treue, bedingt erscheint (2 Petr. 3, 9.); weshalb auch ohne eine Unwahrheit alle Frommen aller Zeiten die Zukunft des Herrn als nahe beschreiben konnten. Die Weltgeschichte ist ein stetes Kommen des Herrn, nur ein unsichtbares, während es endlich ein sichtbares werden wird. (Der Ausdruck τὰ τέλη τῶν αἰώνων findet sich nur hier. Αἰῶνες = עוֹלָמִים bezeichnet sowohl die größern Zeitperioden, in denen sich die Geschichte entwickelt, als auch das in ihnen sich entwickelnde Geschaffene selbst [Hebr. 1, 2. 11, 3.]. Der Plural τέλη bezieht sich auf das Ablaufen der einzelnen Perioden nach und mit einander, sowohl im Physischen, als in der Geschichte der Menschheit. Der Ausdruck steht demnach = πλήρωμα τῶν καιρῶν Ephes. 1, 10. — Καταντάω, gelangen, kommen, findet sich öfters in der Pauliniſchen Sprache, vergl. 1 Kor. 14, 36. Ephes. 4, 13. Phil. 3, 11.)

12—15. Diese Zeitverhältnisse forderten besonders große Wachsamkeit und Treue, fährt der Apostel fort, denn die τέλη τῶν αἰώνων bringen die חֲבְלֵי הַמָּשִׁיחַ (vergl. zu 7, 26. 29.) mit sich, in denen die schwersten Versuchungen die Gläubigen treffen

werden. Bis jetzt habe sie noch keine andere Versuchung betroffen, als eine menschliche (d. h. als eine solche, die in menschlichen Verhältnissen begründet liegt, daher auch leicht überwunden werden kann), Gott, der sie berufen, sey auch treu und werde sie auch künftig nur nach Maaßgabe ihrer Kräfte in schwierige Lagen kommen lassen; desto mehr aber sey es ihre (der Korinthier) Aufgabe, sich nicht selbst Versuchungen zu bereiten, und allmälig ihre geistige Kraft zu schwächen, sonst würden sie am Tage des Kampfes nicht Widerstand leisten können. Sie mögten daher sich als Kluge zeigen (vergl. zu Mt. 25, 2.) und jede Annäherung an den Götzendienst, von dem feindliche Kräfte ausgingen (V. 20.), meiden. — So ist offenbar der Zusammenhang dieser Stelle zu fassen, der von den meisten Interpreten, namentlich auch noch von Billroth, verfehlt ist. Er bemerkt nemlich zu V. 13., πειρασμός könne nicht wohl Leiden und Widerwärtigkeiten bedeuten, vielmehr liege es näher, an die Versuchung zur Theilnahme am Götzenopfer zu denken, oder wenn das zu eng scheine, an alle die V. 6—10. genannten Sünden. Allein Versuchungen sind ja nicht Sünden! Der Apostel ermahnt unbedingt, sich vor Sünden zu bewahren, aber vor Versuchungen kann sich niemand sichern, sie treffen Alle ohne Ausnahme. Es kommt bei denselben nur darauf an, daß man gewappnet sey, um sie abzuwehren. Dazu soll das ὁ δοκῶν ἑστάναι, βλεπέτω μὴ πέσῃ ermuntern und die Bemerkung in V. 13. ermuthigen*). Demnach kann unmöglich darin von den selbst gemachten Versuchungen der Korinthier die Rede seyn, diese waren eben das ἐκπειράζειν τὸν κύριον, welches so nachdrücklich als Sünde gerügt war; vielmehr nur von solchen Versuchungen, die ohne ihre Veranlassung an sie gekommen wären. Was sie bis jetzt der Art erfahren hätten, sagt Paulus, sey mäßig gewesen, so daß sie leicht darin hätten siegen können, aber es kämen schwerere, in denselben werde zwar Gott auch wohl zu helfen wissen nach seiner Treue, doch wolle er auch Ernst und Wachsamkeit bei den Gläubigen sehen. Dem πειρασμός ἀνθρώπινος steht nemlich im Sinne Pauli eine höhere, gefährlichere entgegen (1 Mos. 22, 1. 2 Mos.

*) Aus diesem Sprachgebrauch der Schrift bildeten sich die später in der Kirche gebräuchlichen Namen stantes, lapsi hervor.

15, 25. 16, 4. 20, 20. 5 Mos. 13, 3.), für die der Christ seine Kräfte sparen muß und folglich dieselben nicht in selbstgemachten Kämpfen versplittern darf. (V. 12. die Worte ἑστάναι und πίπτειν, stantes, lapsi, sind auch von den Kampfspielen hergenommen. — V. 13. πιστός, treu in seinen Verheißungen; die Verheißung aber, die Gläubigen zu bewahren in ihren Kämpfen, liegt in ihrer Berufung. — Ποιήσει ist mit τὴν ἔκβασιν zu verbinden; er läßt die Noth kommen und schafft auch die Hülfe in ihr. — V. 15. geht das κρίνατε ὑμεῖς ὃ φημι zwar auch auf das Vorhergehende, aber besonders auf das Folgende, denn Paulus lenkt jetzt wieder auf die Hauptfrage über die Theilnahme an Götzenmahlzeiten ein.)

16. Die nun folgenden Worte über das Abendmahl (V. 16. 17.), die auf V. 3. 4. zurücksehen, sollen nicht über dieses Sacrament etwas lehren, vielmehr wird sein Inhalt, als im Glaubensbewußtseyn seiner Leser anerkannt, vom Apostel dargestellt, wie die mit οὐχί eingeleiteten Fragen zeigen, die bejahende Antwort verlangen; ihr Zweck ist nur, an der Analogie des christlichen Abendmahls und der jüdischen Opfermahle (V. 18.) darzuthun, daß, wenn auch die Idole als solche nicht existiren und dem Götzenopferfleisch nicht eine böse Kraft wesentlich inhärire (V. 19.), doch die Theilnahme an den Götzenopfern in Gemeinschaft mit dem Reiche der Finsterniß setze (V. 20—22.). Diese Parallele wird demnach schwerlich geeignet seyn, uns über das Dogma vom heiligen Abendmahl bedeutenden Aufschluß zu ertheilen, denn weder bei den Opfermahlen der Juden, noch bei denen der Heiden werden wir ein ähnliches Verhältniß anerkennen können, als sich im Abendmahl zwischen den Elementen und Christi Fleisch und Blut findet. Man kann die Beweisführung Pauli nur so auffassen: „wie anerkanntermaßen der Genuß des heiligen Abendmahls eine Gemeinschaft mit Christus und der des jüdischen Opfermahls eine Gemeinschaft mit dem Altar und dem, dem er geweiht ist, das ist Gott, vermittelt; so bilden auch die heidnischen Opfermahle eine Vermittelung mit den Dämonen." Über die nähere Bestimmung aber, wie im Abendmahle das Verhältniß von Fleisch und Blut Christi zu Brod und Wein zu denken sey, ergiebt sich aus unserer Stelle nichts weiter. Nur so viel ist klar, daß erstlich das Abendmahl hier nicht als ein Opfer darge-

ſtellt wird, wie die katholiſchen Erklärer behaupten, ſondern nur als ein Opfermahl, was die Parallele analoger Gebräuche bei Juden und Heiden klar zeigt. Sodann, daß die Ausdrücke κοινωνία τοῦ αἵματος und τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ſich nicht mit der Zwingli'ſchen Anſicht von einem leeren Gedächtnißmahl vereinigen laſſen, aber die katholiſche Lehre, wie die Lutheriſche und Calviniſche, könnten, wenn nicht andere Gründe für die Lutheriſche entſchieden, in dieſen Worten liegen; höchſtens ließe ſich ſagen, daß der Ausdruck ἄρτος vom conſecrirten Brode (V. 17.) der Transſubſtantiationstheorie nicht günſtig ſey. Wäre im Abendmahl keine andere Gemeinſchaft mit Chriſto als im Geiſte*), ſo würde es nur κοινωνία τοῦ Χριστοῦ, nicht τοῦ αἵματος, τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ heißen. (Vergl. 11, 27.) Wie aber natürlich von dem erhöhten Chriſtus die Rede iſt, ſo auch von ſeinem verklärten Fleiſch und Blut; dieſes kommt im Abendmahl mit dem Genießenden in Berührung und vermittelt ſo die Gemeinſchaft. Dies iſt offenbar die unſerer Stelle zum Grunde liegende Idee, die mit den Erklärungen des Herrn (Joh. 6.) vollkommen übereinſtimmt. (Billroth will κοινωνία als das Theilnehmen, die Theilnahme faſſen, aber der Becher kann doch unmöglich die Action des Theilnehmens bedeuten. Auch iſt es nicht die Action des Mittheilens, ſondern der Zuſtand der Vermittelung, die Gemeinſchaft. Becher und Brod ſtehen aber für das mit Becher und Brod gefeierte Mahl.) In dem Einzelnen von V. 16. iſt nur zu erwägen der Zuſatz: τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν. Dem ἄρτον ὃν κλῶμεν ſollte bloß gegenüberſtehen: Wein, den wir trinken. Ποτήριον ſteht nun freilich continens pro contento für den Wein im Becher, aber τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν hat etwas Auffallendes, es ſcheint dem ὃν κλῶμεν nicht zu entſprechen. Allein das κλᾷν iſt eben „ſegnend brechen und eſſen**),

*) Von der κοινωνία τοῦ πνεύματος τοῦ Χριστοῦ ſind Stellen, wie 1 Joh. 1, 3. zu verſtehen. Dieſe muß vorausgehen, damit die höhere Stufe der Gemeinſchaft mit der verklärten Leiblichkeit Chriſti folgen könne; ohne Taufe, d. i. ohne Geburt aus dem Geiſte, kein Abendmahl!

**) Es bedarf keines Beweiſes mehr, daß jene Auffaſſung des κλᾷν, wornach es metonymiſch antecedens pro consequenti ſtehen ſoll und gleichbedeu-

wie es Mt. 26, 26. heißt, und εὐλογεῖν ist eben „segnend reichen und trinken," so daß nur noch etwas tautologisches in dem Zusatz τῆς εὐλογίας zu liegen scheint. Die Lesart εὐχαριστίας hebt dies nicht auf, denn dieser Ausdruck unterscheidet sich nicht wesentlich von εὐλογία. (Vergl. 11, 24.) Wohl aber verschwindet es, wenn man ποτήριον τῆς εὐλογίας nicht passivisch faßt „Kelch, der gesegnet wird," sondern activisch „Kelch, der Segen ertheilt, Segenskelch." Dann liegt in diesen Worten die Idee angedeutet, daß in der Kirche selbst, durch den in ihr waltenden Geist des Herrn die positive Kraft der Weihe ruht, und daß die das Geweihte Genießenden dadurch wieder im innern Leben und in der Gemeinschaft mit dem Herrn gefördert werden. Der fungirende Geistliche repräsentirt die active Seite in der Kirche, die Genießenden die passive. Denn das εὐλογεῖν oder εὐχαριστεῖν bezeichnet nicht bloß das Lob Gottes, das bei dem h. Abendmahl im Gebet gespendet wird, vielmehr hat es seine Beziehung auf Brod und Wein. Εὐλογεῖν ποτήριον, ἄρτον bezeichnet die Wirkung des Gebets, wodurch die Elemente aufhören gemeines Brod, gemeiner Wein zu seyn*), das Hinzukommen des verbum ad elementum, ut fiat sacramentum. Nur darf diese Wirkung weder als die Substanz umschaffend, noch als den Elementen bleibend inhärirend gedacht werden, wie die katholische Kirche sie irrig faßt, sondern als vorhanden im Moment des Genusses.

17. Der Begriff der κοινωνία wird noch weiter dahin entwickelt, daß die Gemeinschaft mit Christo auch eine Gemeinschaft der das h. Mahl Feiernden unter einander bewirkt. Weil alle die Kirche Constituirenden (οἱ πάντες) von dem Einen und sel-

---

tend mit „essen" genommen wird, unstatthaft ist. Die Stelle 11, 24. zeigt ja deutlich, daß das Brechen eine symbolische Beziehung haben sollte. Es ist daher angemessen im Abendmahlritus dieses Symbol beizubehalten.

*) Vergl. darüber die Worte des Justinus M. Opp. 93 sq. edit. Paris., abgedruckt in meinen mon. hist. eccl. P. II. p. 167 sqq. εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφημήσαντος πάντος τοῦ λαοῦ, οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαρισθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος, καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι· καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία. — Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον, οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν.

bigen Brode (mit und in dem Christi Fleisch und Blut gereicht wird) essen, so macht dieser gemeinsame Genuß ihre Vielheit (οἱ πολλοί) zu einer höhern Einheit, zu einem σῶμα Χριστοῦ in umfassenderem Sinn, so daß die Kirche selbst Christus heißen kann (12, 12.). Diesem Gedanken liegt offenbar die Grundidee unter, daß der Genuß der geweihten Speise dem Genießenden die Natur derselben mittheilt, hier also, in Christi Fleisch und Blut verwandelt, so daß das Wort (Ephes. 5, 30.) „wir sind Fleisch von seinem Fleisch, Bein von seinem Bein," sich wörtlich erfüllt. Das h. Abendmahl theilt dem Leibe die ἀφθαρσία des Leibes Christi mit, auf daß er ihn auferwecken könne am jüngsten Tage. (Vergl. zu Joh. 6, 39. 54. 58. meine Bemerkungen im Comm.) Die εὐχαριστία beim Abendmahl ist daher der Gegensatz des Fluchs, der nach dem Sündenfall über die κτίσις ausgesprochen ward. — Eigenthümlich ist aber unserer Stelle, daß die Einheit der Gläubigen nicht bloß als σῶμα, sondern auch als ἄρτος dargestellt ist. Wie die einzelnen Körner, um das Brod zu bilden, ihre abgeschlossene Existenz aufgeben und in die Einheit des φύραμα übergehen, so soll auch die sündliche Abgeschlossenheit des Einzelnen in der Kirche, in der Allgemeinheit des Geistes, der sie erfüllt, aufgehen. Wie demnach Christus selbst das Brod heißt, das vom Himmel kommt (Joh. 6, 35.), so ist auch die Kirche im Ganzen, als Nachbild Christi, wieder das Lebensbrod für die Welt. (Was die grammatische Verbindung von V. 17. mit V. 16. betrifft, so kann ὅτι nicht, wie Rückert will, in der Bedeutung „weil" genommen werden; dies verbietet entschieden das folgende γὰρ. Vielmehr ist es in der Bedeutung „denn" zu fassen, und dient in Verbindung mit dem folgenden γὰρ, welches wieder den Grund für die erste Hälfte des Verses angiebt, zur Begründung von V. 16.)

18. Die folgende Parallele mit den jüdischen Opfermahlzeiten (vgl. 3 Mos. 8, 31. 5 Mos. 12, 18. 16, 11.) läßt keinen Zweifel übrig, daß der Apostel das Abendmahl auch als eine Opfermahlzeit betrachtet, d. h. nicht bloß als eine Erinnerung an das Opfer Christi am Kreuze, sondern auch als eine symbolische Darstellung desselben (nur nicht als factische Wiederholung, vergl. Hebr. 10, 14.) und als Aneignung seines Segens. Wie aber schon oben bemerkt wurde, es darf diese Parallele nicht so weit

ausgedehnt werden, daß man annimmt, der Apostel habe dem Fleisch der alttestamentlichen Opfer eine höhere Kraft zuschreiben wollen; das tertium comparationis ist bloß die κοινωνία, die sich im A. T. auf den Altar bezog. Das θυσιαστήριον steht aber synekdochisch für die ganze Institution des A. T. und diese für den in ihr wirksamen Gott*). In sofern nun das ganze A. T. eine niedrigere Offenbarungsform Gottes ist als das N. T., ist auch die κοινωνία in jenem noch eine mehr äußerliche. (Über Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα, Gegensatz von Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα, vgl. Röm. 2, 28. 29. Gal. 6, 16.)

19. 20. Um inzwischen die Besorgniß der Leser, die sahen, wohin die Argumentation zielen sollte, zu beseitigen, als theile der Apostel die Vorstellung mancher materialistisch gerichteten Juden von der Realität der Idole und der dem Fleisch der Götzenopfer inhärirenden bösen Kraft, erklärt Paulus, daß er fern davon sey, es gäbe keine solchen Idole und an den Götzenopfern hafte keine Kraft. Aber deshalb sey der heidnische Dienst überhaupt keineswegs ohne Macht, und sie irrten sehr, wenn sie das glaubten. Diese Worte erklären deutlich die Stelle 8, 4 ff., wie dort schon bemerkt ward. Die Phantasiegestalten der Götter existiren freilich nicht, aber dem Heidenthum liegt nichts desto weniger eine Macht zum Grunde, vor deren Einfluß man sich hüten muß. Daher die Warnung, an den Mahlen im Tempel Theil zu nehmen (8, 10.) obgleich der Genuß von Opferfleisch in Privatkreisen (V. 25 ff.) vom Apostel in weiser Mäßigung freigegeben wird, um nicht den ängstlichen jüdischen Geist zu begünstigen. Über die Natur der die Heidenwelt beherrschenden Macht giebt Paulus aber hier nähere Aufschlüsse. Er erklärt, die Opfer der Heiden gälten den Dämonen, man käme daher durch jene in eine Gemeinschaft mit diesen. Die Versuche, dem Ausdruck δαιμόνια die Bedeutung „falsche, eingebildete Götter" zu vindiciren, hat Billroth schon mit Recht zurückgewiesen. Der Ausdruck heißt im N. T. stets „böse Geister," πνεύματα ἀκάθαρτα. Überdies würde durch die Annahme jener Bedeutung die Beweisführung

*) Richtig und treffend bemerkt Bengel z. d. St. is cui offertur, ea quae offeruntur, altare, super quo offeruntur, communionem habent.

alle Kraft verlieren. Da in der alten Kirche die Heidengötter als Dämonen betrachtet wurden, so kann auch eine rein historische Auffassungsweise der Stelle nicht anders als diese Idee bei Paulus anerkennen. Bei anerkannter Wahrheit der biblischen Lehre vom Reich der Finsterniß kann man aber auch nicht anders, als ihre bleibende Richtigkeit festhalten. Durch die Sünde ist der Mensch dem Einflusse der finstern Macht Preis gegeben, diese herrscht im Heidenthum ohne Widerstand. Der Götzendienst ist ein bloßes Erzeugniß der sündigen Menschennatur, die Macht des Bösen kann also davon nicht ausgeschlossen seyn, ja sie muß sich darin vorzugsweise kund geben, da sie den edelsten Ahnungen des Menschen eine falsche Richtung ertheilt und das Laster selbst noch mit einem Heiligenschein umgiebt. Nur freilich darf nicht, wie sich das allerdings oft die Juden und unwissende Christen gedacht haben mögen, jedem Gott ein bestimmter Dämon entsprechend gesetzt werden; jene Götter waren ja bloße Phantasiebilder. Es war die Macht der Finsterniß im Ganzen und Großen, und die von ihr beherrschten Naturkräfte (besonders die zeugende und empfangende Naturkraft), welche die im Heidenthum und in seinem Cultus waltende Macht constituirten. Dem Venusdienst, der in Korinth vorzugsweise im Schwange ging, konnte schwerlich jemand beiwohnen, ohne die Gewalt der Sünde an seinem Herzen zu spüren; die Anwesenheit dabei hieß also den Herrn versuchen. (V. 20. sind übrigens die Worte *δαιμονίοις θύει καὶ οὐ Θεῷ*, Citation aus 5 Mos. 32, 17., nach den LXX. — Ps. 96, 5., nach den LXX. und Baruch 4, 7. findet sich derselbe Gedanke. — Über die hierher gehörigen Stellen der Kirchenväter *) vgl. Usteri's Paulin. Lehrbegr. S. 421 ff.

21. 22. Eine solche Vermischung völlig disparater Elemente erklärt der Apostel mit Recht für ganz unstatthaft, was 2 Kor. 6, 14 ff. weiter besprochen wird. Niemand kann zween Herren dienen, will man dem einen wahrhaft anhangen, so muß man

*) Justin d. Märt. a. a. O. S. 169. leitet von den Dämonen auch eine Nachbildung des Abendmahls im Mithrasdienst ab: *ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες, ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυσομένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε.*

den andern verachten! Die Ausdrücke *ποτήριον δαιμονίων*, *τράπεζα δαιμονίων* braucht man nicht so zu verstehen, als denke der Apostel an bestimmte heidnische Mahlzeiten, wie beim Mithrasdienst oder den Sabazien (Kreuzer's Symb. I. 728 ff. III. 364 ff.), bei denen nicht bloß vom Opferfleisch gegessen ward, sondern auch ein Kelch herumging; sondern, weil bei jedem Götzenmahl auch getrunken wurde, bedeuten *ποτήριον* und *τράπεζα*, das hier tropisch für *βρῶμα* steht, nur zusammen das Mahl. Zur Schärfung der Ermahnung erinnert Paulus schließlich an den Eifer des Herrn und an seine Macht, die Ungehorsamen zu strafen. (V. 22. ist das *παραζηλόω* wahrscheinlich nach 5 Mos. 32, 21. gewählt. Es bezeichnet die Eifersucht Jehova's in Beziehung auf die Abirrungen seines Volks von der lautern Liebe zu ihm. Es entspricht dem hebr. קִנֵּא und wird bei den LXX. auch durch *παροξύνειν*, *παροργίζειν* gegeben. — Über den Gebrauch des Indicativs in der directen Frage vergl. Winer's Gr. S. 260. Indeß kann man das *παραζηλοῦμεν* auch so fassen, daß es nicht aussagt, was erst geschehen soll, sondern was geschehen ist: „oder ist das der Sinn unserer Handlungsweise, daß wir den Herrn reizen?")

23. 24. Hiernach konnte Paulus denn wieder jenes Princip, das er schon 6, 12. hingestellt hatte (wo auch bereits die Erklärung desselben gegeben ward), aussprechen, daß es in Adiaphoris nicht bloß auf die individuelle Freiheit, sondern auch auf die Berücksichtigung der Brüder ankomme. Es könnte aber als Übertreibung erscheinen, wenn der Apostel sagt: *μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου* (ἕκαστος ist bloß erleichternder Zusatz), es sollte doch heißen *ἀλλὰ καὶ τὸ τοῦ ἑτέρου*. Allein es ist dieser Grundsatz gewiß ganz in vollster Ausdehnung zu fassen, und wir müssen sagen, würde er allgemein ausgeführt, so würde für jeden besser gesorgt seyn, als wenn er allein für sich sorgt. So lange das freilich nicht ist, kann allerdings der reine Liebe Übende zwar im Irdischen in Verlust kommen, aber im Ewigen wird er auch im *κόσμος οὗτος* schon gewinnen.

25. 26. Nicht selten pflegten Theile von den Opferthieren zum Verkauf in die öffentliche Fleischbank gegeben zu werden,

man konnte also beim Kauf Opferfleisch erhalten. Die Judaisirenden nahmen daran Anstoß, Paulus giebt aber den Rath, keinen Unterschied zu machen und um des Gewissens willen nicht nachzuforschen. Indem er hierfür eine Citation aus Ps. 24, 1. beibringt, in der die Abhängigkeit alles Geschaffenen von Jehova ausgesprochen wird, ist nicht seine Meinung, die Störungen in der κτίσις zu leugnen und den realen Grund der Speisegesetze des A. T. umzustürzen; vielmehr müssen wir hier, wie in der Parallele 1 Tim. 4, 4., voraussetzen, daß der Apostel die Schöpfung in Christo geheiligt auffaßt, wie es dem Petrus (Ap. Gesch. 10, 11 ff.) in einem Gesicht zu erkennen gegeben ward. Vergl. darüber die weitere Erklärung im Comm. über den Römerbrief S. 426. (V. 25. gehört μάκελλον zu den von den spätern Griechen aufgenommenen lateinischen Worten, der eigenthümlich griechische Ausdruck ist κρεωπώλιον. — Ἀνακρίνειν steht hier = ἐξετάζειν, ἀναπυνθάνεσθαι, wie Phavorin richtig erklärt. — Hier wie V. 27. geht übrigens das διὰ τὴν συνείδησιν auf das eigne Gewissen deß der da kauft oder eingeladen wird. — Lachmann läßt mit Recht die Commata vor und nach μηδὲν ἀνακρίνοντες weg, wie auch V. 27., es gehört mit διὰ τὴν συνείδησιν zu ἐσθίετε.)

27. 28. Dasselbe empfiehlt er, wenn Gläubige bei Ungläubigen zu Gaste geladen sind; nur bei bestimmten Erklärungen über die Natur der aufgetragenen Speisen soll man sich lieber des Essens enthalten. Daß die Worte ἐάν δέ τις ὑμῖν εἴπῃ nicht von dem Wirthe, sondern von einem anwesenden in ängstlicher Geistesrichtung befangenen Gaste zu verstehen sind, haben Neander und Billroth schon mit Recht bemerkt. Denn nur so hat die Erklärung zu den Worten διὰ τὴν συνείδησιν Sinn. Von dem Ungläubigen hätte eine solche Bemerkung ja nur entweder im Spott oder in der Absicht ausgehen können, den Christen zu prüfen; dafür paßt diese Wendung nicht. Es bedurften aber diese Worte eines Zusatzes, da sie eben vorher zweimal von dem eignen Gewissen des freier Gesinnten gebraucht waren. Der μήνυσας wäre demnach von dem Fragenden zu unterscheiden; man könnte dabei an den Gastgeber denken, der allein sicher wissen konnte, ob das aufgetragene Fleisch von einem Opfer war oder nicht. Indeß dabei macht das ἐκεῖνος Schwierigkeit; da überdies

διὰ vor συνείδησιν nicht wiederholt wird, so scheint man besser beides auf denselben zu beziehen. Dann besagt aber μηνύω nicht sowohl das eigne Anzeigen, als das Veranlassen des Bekanntwerdens, daß es Opferfleisch ist. Übrigens deuten die Worte: εἰ θέλετε πορεύεσθαι (V. 27.) darauf hin, wie Pott ganz richtig bemerkt, daß der Apostel es rathsam findet, solchen Einladungen heidnischer Bekannten nur mit Behutsamkeit zu folgen. Heidnische Gebräuche waren nemlich auch bei allen Mahlzeiten Sitte, und der Christ, welcher an ihnen Theil nahm, kam in Gefahr der Verleugnung. Doch gestatteten die Umstände kein förmliches Verbot. (Lachmann hat übrigens die Lesart ἱερόθυτον in V. 28. vorgezogen, und in der That ist die Änderung dieses Ausdrucks in das gewöhnliche εἰδωλόθυτον erklärlicher, als umgekehrt die Änderung des bekannten Ausdrucks in den ungewöhnlichern. Der Zusatz aber τοῦ γὰρ κυρίου κ. τ. λ. ist hier entschieden unächt und bloß aus V. 26. wegen des gleichen vorhergehenden Worts συνείδησιν aus Versehen hier aufgenommen.)

29—31. In der ersten Person wird der allgemeine Gedanke wiederholt und zwar in fragender Form, um denselben lebhafter zum Bewußtseyn zu bringen. „Denn warum soll ich meine Freiheit von einem andern Gewissen richten lassen," d. h. wozu soll ich durch meine Anwendung der Freiheit Andern Anlaß zum Richten über mich geben? „Wenn ich (die Speise) mit Dank gegen Gott (also in rechter Gesinnung) genieße, warum werde ich wegen des Genusses der mit Dank empfangenen Speisen gelästert?" d. h., wozu soll ich Veranlassung geben, daß ich (mit Schein) gelästert werden kann; ist denn nicht besser, daß ich die nöthige Rücksicht auf die Schwachen nehme, und jeglichen Anstoß vermeide?" Laßt daher alles zu Gottes Ehre geschehen, richtet euch ganz nach den Umständen, werdet nicht bloß (wozu euch schon die Neigung drängt) den Heiden heidnisch, sondern schämt euch auch nicht, den Juden jüdisch zu werden. (Vergl. 9, 20 ff.) Pott hat diese Verse ganz anders gefaßt, und scheinbar in leichterer Weise, nemlich als Einwurf eines der frei Gesinnten: „was geht mich ein anderes Gewissen an? wozu soll ich meine Freiheit von demselben beurtheilen lassen? habe ich die Speise mit Gebet genossen, weshalb werde ich denn gelästert?" Allein gegen diese Fas-

sung der Verse, die zwar den Worten an sich sehr gemäß wäre, erhebt sich schlagend sowohl der Gedanke im Vorhergehenden, wornach eben das fremde Gewissen beachtet werden soll, als auch V. 31. Das εἴτε οὖν κ. τ. λ. läßt sich nur bei der oben gegebenen Erklärung gut anschließen. Was aber den Gedanken: πάντα εἰς δόξαν Θεοῦ ποιεῖτε anlangt, so können wir freilich dem πάντα nichts abdingen lassen, als sollte es nur Einiges heißen. Im Leben des Christen soll Großes und Kleines in harmonischem Zusammenhange stehen! Inzwischen darf das εἰς δόξαν Θεοῦ nicht als Absichtlichkeit bei jeder Kleinigkeit gedacht werden; die innere Lebenskraft muß im Großen und Kleinen als Erzeugerin eines ächten Lebens in der Liebe sich darstellen; darin offenbart sich die δόξα Θεοῦ am herrlichsten. (V. 29. darf bei dem χάριτι μετέχω nicht mit Heidenreich ergänzt werden ἐλευθερίας, vielmehr steht das Verbum prägnant für „Speise genießen," wie das folgende: ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ deutlich zeigt. Der Ausdruck χάρις ist aber hier die gratiarum actio beim Genuß.)

32—11, 1. Endlich folgt noch die Ermahnung, nicht der einen Parthei allein, sondern allen verschiedenen (nach der Schilderung 9, 20 ff.) sich in Adiaphoris liebevoll anzubequemen, wie er (der Apostel) es in seiner ganzen Wirksamkeit zu thun pflege. Doch will Paulus nicht selbst das Bild seyn, wornach sie (die Korinthier) ihr Betragen einrichten sollen, daher setzt er hinzu: ich bin Christi Nachahmer, mein Verfahren habe ich nicht ersonnen, ich habe es von dem heiligen Urbilde der Menschheit gelernt! (V. 32. ἀπρόσκοπος fand sich schon Ap. Gesch. 24, 16., auch Phil. 1, 10. kommt es vor. Hesychius und Suidas erklären es durch ἀσκανδάλιστος. Hier ist es aber activisch gebraucht, gleich mit ὁ προσκοπὴν μὴ διδούς. — Die Erwähnung der Heiden und Juden neben der Kirche Gottes, welche noch Billroth Schwierigkeiten macht, ist ganz unanstößig, wenn man hier nur einen Rückblick auf 9, 20 ff. annimmt, wo ja ebenfalls Heiden und Juden genannt werden. Auf sie soll nemlich Rücksicht genommen werden, um sie wo möglich zu gewinnen für die Wahrheit, wie V. 33. es ausdrücklich ausspricht. [Vergl. zu Röm. 15, 1.] — Die Norm des Verfahrens soll nur der Nutzen Anderer, nicht der eigne Vortheil seyn, vielmehr soll der Christ bereit seyn, jenen

mit Entbehrungen und Unbequemlichkeiten für sich zu erkaufen. — Die Capitelabtheilung ist offenbar hier nicht wohl gerathen, V. 1. vom elften Capitel gehört noch wesentlich zur vorhergehenden Deduction. Paulus wollte seinen Gegnern auch nicht die fernste Veranlassung geben, ihn des Hochmuths zu beschuldigen, daher stellt er sein Beispiel selbst als eine Nachbildung des Urbeispiels für die ganze Menschheit dar.)

III.

Dritter Theil.

(11, 2—14, 40.)

---

§. 9. Die würdige Kleidung.

(11, 2—16.)

Nachdem, wie schon in der Übersicht des Inhalts unseres Briefes in der Einleitung bemerkt wurde, im zweiten Theil von den Privatverhältnissen geredet war, werden nun im dritten die öffentlichen Versammlungen und die Vorgänge dabei in Betrachtung gezogen. Der Apostel beginnt dabei mit dem Äußerlichsten, mit der Kleidung und der Erscheinungsform, die für Gläubige passen. Vielleicht geschieht dies deshalb, weil er so mit einem lobenden Worte anfangen konnte, indem in dieser Hinsicht der bessere Geist in der korinthischen Gemeine die Oberhand behalten zu haben scheint, so daß man bei der strengern apostolischen Anordnung blieb (V. 2.). Die folgende Ausführung wäre dann mehr bloß eine Bestätigung dieser richtigen Sitte und eine Rüge für die, welche eine Änderung versucht hatten (V. 16.), ohne doch durchdringen zu können. Das θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι wäre aber nicht als Gegensatz, sondern als Ausführung des Vorhergehenden anzusehen. Dafür spricht V. 17. und 22. das τοῦτο δὲ οὐκ ἐπαινῶ entschieden. Zugleich aber stellt der Apostel diese Abhandlung wohl deshalb voran, weil sie sich an das Cap. 8—10. Verhandelte gut anreiht; es kam hier nemlich auch ein Mißbrauch der Freiheit zur Sprache, der leicht auf die Sittlichkeit einwirken

konnte. Übrigens zeigt dieser Abschnitt, daß sich die παραδόσεις nicht bloß auf so wichtige Lehren, wie das h. Abendmahl (vergl. V. 23.) bezogen, sondern auch auf weniger bedeutsame Anordnungen, wie die hier zur Sprache gebrachten. Die Stelle 2 Thess. 2, 15. zeigt, daß Paulus darunter seine mündlichen und schriftlichen Vorschriften über christliche Lehre und Leben zusammenfaßt *). Es lag in der Natur der Sache, daß man frühzeitig Versuche machte, solche Vorschriften zu sammeln, da indeß bei dem schnellen Wachsthum der Kirche für neue Verhältnisse auch bald neue Vorschriften Bedürfniß wurden, schwollen diese Sammlungen an und in dieser Gestalt sind sie auf uns gekommen, ohne daß man aber das Apostolische von den spätern Zusätzen überall zu scheiden im Stande ist. (Das πάντα könnte einige Schwierigkeit machen, denn V. 17. 22. zeigen ja, daß Paulus keineswegs alles lobt, und die Korinthier sich nicht an alles erinnert hatten. Am besten nimmt man es daher = πάντως, wozu gut paßt, daß es voransteht, wie gewöhnlich πάντως gestellt zu werden pflegt, vergl. Lc. 4, 23. Ap. Gesch. 18, 21. 21, 22. 28, 4.)

3. Der Apostel geht aus von der Darlegung des Verhältnisses von Mann und Weib; denn von der Verschleierung der Frauen handelte es sich in Korinth. Jene Prediger einer ungemessenen Freiheit mogten auch versucht haben, diese uralte Sitte (1 Mos. 20, 16.) zu verdrängen; die das stabile Element repräsentirenden Petriner aber hielten sie, was Paulus ganz billigt, fest. Diese Sitte war nemlich einmal von symbolischer Bedeutung, der Schleier drückte die Herrschaft des Mannes über sie und den Gedanken aus, daß der Genuß der Schönheit der Frau nur für ihn sey; sodann aber hatte sie auch einen sittlichen Zweck: sie sollte die Erregung der Lust hindern, in den Versammlungen die Aufmerksamkeit von den versammelten Frauen ablenken. Die

*) Neander Kirchengesch. B. I. Abth. 3. S. 1105 f. und Krabbe über die apostol. Constit. S. 50. scheinen gar keine schriftlichen apostolischen Bestimmungen anerkennen zu wollen. Die Pastoralbriefe sind indeß offenbar nichts anderes als kleine Sammlungen apostolischer Constitutionen; daß man auch außerdem bei Lebzeiten der Apostel manche ihrer Anordnungen aufschrieb, ist wohl nicht unwahrscheinlich; unsere Sammlungen von sogenannten apostolischen Verordnungen sind freilich ohne Zweifel spätern Ursprungs.

Argumentation des Apostels bezieht sich nemlich nicht bloß auf verheirathete Frauen, sondern auf das weibliche Geschlecht als solches; nach einer tiefsinnigen Hieroglyphik betrachtet er das lange Haupthaar der Frauen als einen von der Natur selbst ihnen verliehenen Schleier (V. 15.), demnach muß seine Meinung seyn, daß auch die Jungfrauen in die Versammlung verschleiert kommen sollen. Allerdings müssen wir, nach den zu Cap. 7. gemachten Bemerkungen, auch hier erinnern, daß dies nicht als ein Befehl, sondern als ein guter Rath, der die Zeitumstände berücksichtigt, zu betrachten ist; es wäre geistlose Buchstäbelei, zu verlangen, daß diese Äußerungen Pauli für alle Zeiten buchstäblich sollten zur Ausübung gebracht werden. Allein wenn auch die germanische Bildung dem weiblichen Geschlecht eine freiere Stellung als die orientalische und die hellenische gewährt*), so behalten doch die Grundgedanken des Apostels in diesem Abschnitt für alle Zeiten ihre Geltung. Die h. Schrift weiß nichts von Emancipation der Frauen, und der edelste Schmuck des Weibes bleibt für immer schamhafte Sittsamkeit, deren Ausdruck eine züchtige Kleidung seyn muß. — Daß in Korinth auch die entgegengesetzte Sitte sich kund gegeben hätte, nemlich das Verhüllen der Männer, ist mir nicht wahrscheinlich. Die Stellen, worin etwas der Art ausgesprochen zu seyn scheint (V. 4, 7.), sind nur um des Gegensatzes willen da; hätte eine solche Sitte förmlich bestritten werden sollen, dann müßte sie stärker hervorgehoben seyn. Man beruft sich freilich auf die Sitte der Heiden, sich bei Opfern und Haruspicien zu verhüllen**); allein es ist durchaus unwahrscheinlich, daß die Christen irgend etwas von den heidnischen Riten sollten auf die kirchliche Sitte übergetragen haben. Auch findet sich davon nirgends sonst eine Spur, während die Frage von der Verschleie-

*) Wie nothwendig in der damaligen Zeit so strenge Ordnungen waren, das zeigen die zügellosen Sitten jener Jahrhunderte. Mußten doch die Kirchenväter, z. B. Clemens Alex., Cyprian u. A., auch bei Christinnen gegen das Unwesen eifern, sich entkleidet mit Männern zusammen zu baden. (Vergl. Krabbe über die apost. Constit. Hamburg, 1829. S. 125 f.)

**) Servius in Virg. Aen. III. 407 schreibt: sciendum sacrificantes diis omnibus capita velare consuetos ob hoc, ne se inter religionem aliquid vagis offerret obtutibus.

rung des weiblichen Geschlechts noch später behandelt ward, wie die Schrift des Tertullian de virginibus velandis zeigt. Eher könnte man an die Herübernahme des bekannten Synagogalgebrauchs denken, sich beim Beten mit einem Tuch das Haupt zu verhüllen. Allein, wie gesagt, es ist kein hinreichender Grund vorhanden, anzunehmen, daß eine solche Sitte unter Männern vorgekommen wäre. — Die Beweisführung in V. 3. hat übrigens etwas eigenes. Es liegt derselben offenbar die Vergleichung des Verhältnisses Christi zur Kirche mit der Ehe zum Grunde (Epheſ. 5, 20 ff.). Allein in der geistigen Ehe ist es nicht bloß der Mann, für welchen Christus das Haupt ist, sondern auch das Weib; mit einem Wort, der Mensch ohne Rücksicht auf den Geschlechtsunterschied. Doch heißt es hier *παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός*. Inzwischen ist das nicht zu pressen, in allen solchen Parallelen müssen sich Differenzpunkte finden. Wozu aber der Zusatz: *κεφαλὴ δὲ Χριστοῦ ὁ Θεός*? Im allgemeinen Zusammenhange hat derselbe keine Beziehung; er soll bloß den Nebengedanken der stufenweisen Unterordnung vollenden, gerade wie 3, 22. Das zu dieser Stelle bereits Bemerkte über die Frage, in wiefern in solchen Stellen eine Subordination Christi unter den Vater zu sehen ist, gilt auch hier. (In dem Begriff *κεφαλή* ist hier nach dem Zusammenhange das Herrschen vorzugsweise festzuhalten. Wie im menschlichen Organismus vom Haupte aus die Herrschaft über alle Glieder ausgeübt wird, so in der Familie vom Manne, in der Kirche von Christo, im Weltall von Gott.)

4. 5. Der erste Vers soll nur per contrarium den Gedanken des zweiten, um den es sich eigentlich handelt, ins Licht stellen. In geistvoller Weise behandelt der Apostel die Sitte in der Art des sich Tragens von Mann und Weib, als bedeutungsvoll für ihre Wesenheit. Der Mann repräsentirt das herrschende Princip in der Menschheit, das Weib das dienende; daher ziemt jenem das freie offene Auftreten, diesem das Zurückgezogene, welches der Schleier symbolisirt. Die Ausdrücke *προσεύχεσθαι* und *προφητεύειν* beziehen sich aber, wie 14, 13. zeigt, auf die Charismata des Zungenredens und des Weissagens. Wir sehen aus dieser Stelle, daß dieselben auch bei Frauen sich kund gaben. Diesen verbietet inzwischen der Apostel später (14, 34., vergl. mit 1 Tim. 2, 12.) ganz die öffentliche Ausübung dieser Gaben. Daß

dieses Verbotes hier keine Erwähnung geschieht, kann nicht auffallen; schon Calvin antwortet ganz richtig: apostolus unum improbando alterum non probat. Er wollte hier erst die angefangene Untersuchung fortsetzen. (V. 4. ist bei κατὰ κεφαλῆς ἔχων zu ergänzen τί, irgend eine Hauptbedeckung tragend. — In dem zweimaligen καταισχύνει τὴν κεφαλήν erkennt Billroth mit Recht einen Doppelsinn an. Es heißt einmal, er schändet sein Haupt, d. i. den Theil des Körpers, an dem sich eben die Scham kund giebt, und sodann vom Manne, er schändet Christum, vom Weibe, sie schändet ihren Ehemann, indem sie das Zeichen der Unterwürfigkeit unter ihn wegläßt. — Das Scheeren des Weibes war eine Strafe der Ehebrecherinnen, der Ausdruck deutet also auf Zuchtlosigkeit, auf Unverschämtheit hin.)

6—9. Die Nothwendigkeit, an der strengen Sitte festzuhalten, erläutert der Apostel noch weiter aus dem Verhältniß von Mann und Weib nach Anleitung der Mosaischen Schöpfungsgeschichte. Der Mann ist Gottes εἰκὼν καὶ δόξα, das Weib nur des Mannes δόξα. Dies weist auf 1 Mos. 1, 27. zurück, wo der Mensch צֶלֶם und דְּמוּת Gottes heißt. Mit Recht erinnert aber schon Calvin, daß diese Argumentation, eben so wie die in V. 3. mit der κεφαλή, mit der nöthigen Restriction zu nehmen ist, und daß die Folgerung mancher Häretiker, das Ebenbild Gottes gehe nur auf den Mann und gar nicht auf das Weib, völlig unstatthaft sey. Nemlich in der Mosaischen Stelle (1, 27.) wird das Herrschen als Hauptcharakter des göttlichen Ebenbildes hervorgehoben, dieser offenbart sich aber im Manne mehr als im Weibe, und nur deshalb und in soweit schreibt Paulus ihm die Ebenbildlichkeit zu und dem Weibe nicht. Dieses hat vorherrschend eine abhängige Stellung; ihre Person und ihr Wirken soll dazu verwendet werden, dem Manne zu dienen, ihn in seiner höhern, bedeutsamern Stellung hervorzuheben. Das soll der Ausdruck δόξα ἀνδρός bezeichnen, wobei der Apostel die Parallele mit dem εἰκών fallen läßt. Um die Abhängigkeit des Weibes vom Manne noch klarer ins Licht zu stellen, setzt Paulus noch eine Erörterung aus dem zweiten Capitel der Genesis hinzu. Den Umstand, daß das Weib aus der Ribbe des Mannes gebildet wird (ἐξ ἀνδρός), und die Bestimmung hat, ihm zur Gehülfin zu seyn (διὰ τὸν ἄνδρα ἐκτίσθη), benutzt der Apostel für seinen Zweck. Für un-

sere Zeit hat diese Argumentationsart etwas Fremdes, aber offenbar nur deshalb, weil man sich gewöhnt hat, es mit der h. Schrift, besonders dem A. T., so genau nicht zu nehmen. Paulus geht aber von der unbedingten Göttlichkeit auch des A. T. aus, und je mehr diese wieder zur Anerkennung gebracht werden wird, desto allgemeiner wird man auch die Statthaftigkeit solcher Beweisführungen einsehen lernen. (V. 6. ist übrigens ξυρᾶσθαι als das gesteigerte κείρασθαι aufzufassen.)

10. Diese Stelle hat mehr Mühe und Arbeit in Anspruch genommen, als ihre innere Bedeutung zu verdienen scheint. Offenbar ist nemlich ἐξουσία nichts als Bezeichnung der weiblichen Kopfbedeckung, und namentlich des Schleiers, sofern sie Symbol der Macht des Mannes über das Weib ist*). Die Conjecturen ἐξουβίαν, ἐξιοῦσα sind ganz unnöthig und unstatthaft**). Die Annahme, daß ἐξουσία geradezu der Name eines Kopfputzes gewesen sey, ist unerweislich. Das hebr. דָּדִיד, ein großes, auch über den Kopf zu schlagendes, Obergewand ist nicht von דָּדָה, herrschen, sondern von דָּדַד, ausbreiten, abzuleiten. Im Mittelalter bedeutete allerdings imperium einen weiblichen Kopfputz (vergl. du Fresne glossar. med. aevi s. v.). Andere haben ἐξουσία activisch nehmen wollen „Symbol der das Weib beschützenden Macht des Mannes," mit Hinblick auf Ps. 60, 9. מָעוֹז רֹאשִׁי, Schutz meines Hauptes, d. i. schützender Helm. Allein die Wendung des Ausdruckes paßt nicht in den Zusammenhang. Der Apostel beschäftigt sich nicht mit dem Beweise, daß der Mann das Weib zu beschützen habe, sondern daß dieses ihm gehorchen müsse. Bedeutender ist die Schwierigkeit in dem Zusatz διὰ τοὺς ἀγγέλους. Die Conjecturen, ἀγέλης (wegen der Heerde), ἀγελαίους (wegen

*) Hagenbach (Stud. 1828. H. 2. S. 401 f.) wollte ἐξουσία von ἐξεῖναι in der Bedeutung „Abstammung, Herkunft," genommen wissen. Allein Lücke (ebendas. H. 3. S. 568 ff.) hat lexikologisch und exegetisch das Unstatthafte davon dargethan. Lücke selbst findet eine Brachylogie in unserer Stelle, nemlich die Auslassung der bestimmten Genitivrelation, die in doppelter Beziehung gefaßt werden kann, einmal in Beziehung auf den Mann als Ausüber der ἐξουσία, sodann auf das Weib als Gegenstand derselben.

**) Die Lesart ἐξιοῦσα hat allerdings etwas scheinbares und ist daher von Junius, Valckenaer u. A. aufgestellt. (Vergl. des Letztern Scholien. B. II. S. 279.)

ungezogener Menschen), ἄνδρας, ὄχλους, sind sämmtlich unstatthaft; die Codd. geben gar keine Varianten. Die Meinungen aber, daß ἄγγελοι menschliche Boten, Brautwerber, oder heidnische Kundschafter, wohl gar die Ehemänner oder Gemeinevorsteher, bezeichnen sollen, bedürfen keiner ernstlichen Widerlegung. Eben so ist die Ansicht Heidenreich's unhaltbar, διὰ τοὺς ἀγγέλους sey eine formula obsecrandi, wie per omnes sanctos, denn das N. T. kennt keine Anrufung der Engel. Allerdings aber kann man schwanken, ob hier an gute oder böse Engel zu denken ist. Es liegt nemlich sehr nahe, hier eine Beziehung auf die Erzählung 1 Mos. 6, 2. zu finden, wo es heißt, die Elohimssöhne fanden die Töchter der Menschen schön und verbanden sich mit ihnen. Allein wir können eine solche Beziehung hier deshalb nicht anerkennen, weil ἄγγελοι ohne Bezeichnung nie böse Engel allein bedeutet. In der Stelle 4, 9. verstanden wir unter den ἀγγέλοις alle höhern Wesen, gute und böse zusammen; das gestattet aber hier der Zusammenhang nicht. Wenn nemlich von der Verführung der Männer durch den Anblick unverhüllter Frauen aus Anreizung der bösen Engel die Rede seyn sollte, wie unter Andern Mosheim wollte, und zugleich von der Betrübung guter Engel durch die Sünde; so müßte dies näher angedeutet seyn. Es können daher nur gute Engel gemeint seyn. Theodoret und nach ihm andere Interpreten haben speciell an die Schutzengel (Mt. 18, 10.) denken wollen, so daß der Sinn wäre: „um durch ein unzüchtiges Benehmen eure heiligen Schutzengel nicht zu betrüben." Allein ob Mt. 18, 10. (vergl. den Comm. z. d. St.) unter den Engeln eine besondere Engelclasse zu denken ist, ist zu ungewiß, als daß wir daraus unsere Stelle erklären dürften. Wir können daher nur im Allgemeinen an die guten Engel denken. Aber aus welchem Grunde sollen ihretwegen die Frauen sich verhüllen? Bengel antwortet, weil sich (Jes. 6, 2.) die Engel vor Gott verhüllen. Allein das würde zu viel beweisen, denn darnach könnte man schließen, daß sich auch die Männer verhüllen müßten vor Christus, ihrem Haupt. Man darf nur die allgemeine Beziehung festhalten, um der Freude willen, welche die Engel an allen Heiligen und Guten haben." (Vergl. Lc. 15, 10.). Da nun überdies besonders von dem Verhüllen in den Versammlungen die Rede ist, kann man sich noch auf die Idee beziehen, daß

die Engel, welche selbst mit dem Lobe Gottes beschäftigt sind, auch besonders bei dem Gottesdienste thätig gedacht werden müssen*). So heißt es Ps. 138, 1. nach den LXX. ἐναντίον ἀγγέλων ψαλῶ σοί, da doch nach V. 2. vom Lobgesange im Tempel die Rede ist.

11. 12. Um indeß dem männlichen Hochmuth keinen Vorschub zu thun, hebt Paulus nun auch die andere Seite heraus, daß nemlich durch die Ordnung Gottes auch wieder der Mann nicht ohne das Weib da sey, nemlich durch die Geburt; in sofern wäre also wieder eine Gleichstellung da, alles käme von Gott, Mann wie Weib. (V. 11. ist das ἐν κυρίῳ zu fassen, „nach der Ordnung und Bestimmung des Herrn." — Der text. rec. hat die Sätze in V. 11. umgestellt, die kritischen Auctoritäten sind aber so einstimmig gegen die gewöhnliche Lesart, daß über ihre Verwerflichkeit kein Zweifel obwalten kann.)

13—16. Doch, schließt der Apostel, das sage jedem das Gefühl, dem Weibe sey es angemessen, verhüllt zu seyn und zumal in religiöser Versammlung; die Natur selbst deute darauf hin durch das lange Haar, das sie dem Weibe als Decke und Schleier verliehen habe. Von dieser allgemeinen Sitte in allen Gemeinen Gottes könne daher, um der Ansicht einiger Streitsüchtigen willen, nicht abgegangen werden. In dieser letzten Bemerkung (V. 16.) liegt gleichsam die Drohung: „wem dies nicht gefällt, der möge sich von der Kirche ganz zurückziehen, die Sitte kann nicht geändert werden. (V. 14. ist der Ausdruck nicht zu übersehen: ἡ φύσις διδάσκει. Diese Redeweise ist in der h. Schrift sehr selten, indem gemeiniglich die Natur in der absoluten Abhängigkeit von Gott aufgefaßt und daher auch bei rein physischen Beziehungen Gott genannt wird. Stellen, wie diese, zeigen, daß der jetzt herrschende Sprachgebrauch, alles auf die Natur zurückzuführen, zwar nicht an und für sich verwerflich ist, aber die Sorgsamkeit, mit der der Name Gottes vermieden wird, ist doch offenbar eine Frucht des Unglaubens; man will die Natur ohne alle Beziehung auf Gott aufgefaßt wissen. Κομάω ist = comam alere, das

*) Dies hoben schon die Kirchenväter hervor, vergl. Tertull. de orat. c. 12. Orig. c. Cels. V. p. 233. Constitt. apost. VIII. 4.

Haupthaar lang wachsen lassen. — V. 15. ist περιβόλαιον eigentlich ein weites, umfließendes Gewand [Hebr. 1, 12.], dann Schleier. Vergl. 1 Mos. 24, 65. 38, 14. — V. 16. φιλόνεικος erklärt Hesychius durch μάχιμος, φίλερις. Es findet sich im N. T. nicht weiter. Dieser Schlußvers deutet übrigens klar auf eine bestimmte Parthei in Korinth hin, die eine größere Freiheit geltend gemacht wissen wollte. Zu welchen Extremen diese Tendenz später Veranlassung gab, zeigt die Kirchengeschichte in ihren Mittheilungen über die antinomistischen Secten der Karpokratianer u. A.)

§. 10. Das h. Abendmahl. (11, 17—34.)

Weit bedeutender ist der zweite Punkt, den der Apostel hiernächst zur Sprache bringt, nemlich das Verfahren der korinthischen Christen beim h. Abendmahl. In dieser Beziehung scheint das Beispiel der Bessergesinnten entweder nichts ausgerichtet zu haben, oder diese haben sich durch den Partheigeist selbst mit fortreißen lassen. Der Apostel tadelt wenigstens ihr Benehmen unbedingt und bezeichnet es als ein solches, das den Segen der Versammlungen in Fluch verkehren müsse. (V. 17. geht das τοῦτο παραγγέλλων auf das V. 16. ausgesprochene und von den Bessern [V. 2.] aufrecht gehaltene Princip der Ordnung beim Erscheinen in den Versammlungen. An das in V. 16. enthaltene Lob schließt sich durch den Gegensatz nun der Tadel. — Das συνέρχεσθαι geht auf die Zusammenkünfte überhaupt, bei denen nach altchristlicher Sitte täglich auch das Liebes- und Abendmahl gefeiert ward. Billroth will κρεῖττον und ἧττον auf die Versammlungen selbst beziehen, so daß der Sinn ist, „diese werden nicht besser, sondern schlechter." Allein die Wendung εἰς τό begünstigt dies nicht; besser bezieht man es auf den ethischen Zweck aller Zusammenkünfte, der dadurch, daß die Korinthier in so unheiligem Sinn sich versammelten, beeinträchtigt ward. V. 34. steht dafür εἰς κρίμα συνέρχεσθαι.)

18. 19. Statt nun gleich auf die Hauptsache einzugehen, erwähnt Paulus erst der Spaltungen unter den Korinthiern, und zwar mit einem πρῶτον μέν, worauf kein δεύτερον δέ folgt, was vielmehr V. 20. durch οὖν ersetzt wird. Diese etwas ungenaue

Darstellungsform erklärt sich daraus, daß Paulus keineswegs erstlich über die Spaltungen und zweitens von den Mißbräuchen beim Abendmahl reden will, auch nicht diese Mißbräuche selbst als σχίσματα bezeichnet; sondern daß er die Mißbräuche in ihrem Zusammenhange mit den dortigen Spaltungen (vergl. zu Cap. 1.) darzustellen beabsichtigt. Aus der Zerrissenheit der Gemeine nemlich (aus jenen vier αἱρέσεις), die sich sogar auch in den Zusammenkünften durch σχίσματα offenbarte, wo doch die Erhabenheit des Zwecks alles Störende hätte entfernen sollen, entwickelten sich jene Verirrungen bei der Feier des h. Abendmahls, die Paulus beklagt. Hiernach ist denn auch der Zusatz: καὶ μέρος τι πιστεύω, zu erklären. Derselbe geht nicht auf die σχίσματα an sich (denn die Berichte darüber glaubte Paulus nicht zum Theil, sondern ganz), sondern auf den Einfluß derselben auf die Form der Versammlungen. Darüber mogten sich übertriebene Gerüchte verbreitet haben, die der Apostel als solche erkannte. Daß sie aber nicht ganz erdichtet seyn würden, dafür bürgte ihm die Kenntniß der Wege Gottes, der über eine Gemeinschaft stets Sichtungen kommen läßt, um die Unlautern auszuscheiden und so die Bewährten offenbar werden zu lassen. (V. 18. darf ἐκκλησία noch nicht vom Versammlungsort verstanden werden, sondern nur von der Zusammenkunft, „wenn ihr zusammen kommt, so daß ihr eine ἐκκλησία bildet, daß die Gläubigen vollständig beisammen sind." Es konnten nemlich auch kleinere Kreise näher Befreundeter sich bilden, die keine eigentliche ἐκκλησία ausmachten. Die Kommata nach γάρ und ἐκκλησίᾳ streicht man am besten mit Lachmann, so daß das Ganze bis ὑπάρχειν einen Gedanken bildet. — Zwischen σχίσματα und αἱρέσεις ist hier der Unterschied, daß der letztere Ausdruck als der stärkere, worauf das καὶ deutet, den Grund der σχίσματα enthält. Die αἱρέσεις sind also die Cap. 1. erwähnten Hauptspaltungen, eine Folge davon war, daß die Partheien sich auch bei der Feier des h. Mahles getrennt hielten, d. h. σχίσματα machten. — Richtig bemerkt Billroth, daß ἵνα hier ganz eigentlich vom Zweck zu verstehen ist, Gottes Absicht bei diesen an sich so traurigen Spaltungen ist, die Bewährten offenbar zu machen. Mildernd wird nur die gute Seite hervorgehoben, die schlimme offenbart sich in der Ausscheidung der Unlautern 1 Joh. 2, 19.)

20—22. Hiernach kommt denn der Apostel auf das, was er eigentlich strafen will. (V. 22. ist οὐκ ἐπαινῶ nur als Meiosis zu fassen.) Nach antiker christlicher Sitte nemlich war regelmäßig mit dem h. Abendmahl die Feier des Liebesmahls verbunden, so daß die Handlung ein getreues Nachbild von dem Passahmahl des Herrn war. Beides zusammen ward als Einheit gedacht und hieß δεῖπνον κυριακόν *). Alle Gläubigen, als Glieder Einer Gottesfamilie, aßen und tranken zusammen irdische und himmlische Speise zum Zeugniß ihrer innigen Einheit für Zeit und Ewigkeit. Zum Behufe dieser Mahlzeiten brachte Jeglicher nach Vermögen Speisen mit, die dann gemeinsam verzehrt wurden. Bei den Liebesmahlen (die später von dem Abendmahl getrennt wurden, was nöthig ward, sobald die Gemeinen zahlreich wurden,) erhielt sich diese Sitte bis in die letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts. In Korinth aber, wo der Geist der Liebe gewichen war, feierte man diese Mahlzeiten so, daß jeder seine Speise für sich genoß, so daß der Reichere vollauf hatte, der Ärmere darbte. Dadurch sank das Mahl des Herrn, das Mahl der Liebe zu einem ἴδιον δεῖπνον herab, es ward ein bedeutungsloser Hergang, den jeder auch für sich zu Hause hätte begehen können, und das sich daran anschließende Abendmahl ward geschändet. So sehr allerdings diese Mittheilung geeignet ist, die schönen Illusionen zu zerstören, die man sich über die Vollendung der alten Kirche zu machen geneigt seyn mögte, so zeigt doch der Zusammenhang dieser betrübenden Mittheilung, daß Manches zur Milderung des Urtheils zusammenwirkt. Die Verfahrungsweise der Korinthier entsprang nicht zunächst aus Geringschätzung gegen die heilige Handlung, oder gar aus Habsucht und Fleischespflege; sondern die Spaltungen unter ihnen waren der Grund des Isolirens der Einzelnen. Jeder theilte nur den Gliedern seiner Parthei mit, die andern ließ er darben. Zu einer solchen Überschätzung der Differenzpunkte konnten offen-

*) Die katholischen Interpreten wollen hier bloß die Agape ohne das Abendmahl darunter verstanden wissen; das ist gewiß unrichtig, die apostolische Kirche feierte nie eine Agape allein ohne Abendmahl. Aber allerdings leitet hier die Darstellung darauf, daß die vom Apostel gerügten Verirrungen nur bei dem Theile des δεῖπνον κυριακόν statt hatten, der sich später abgesondert vom Abendmahl als die Agape darstellte.

bar auch an sich edlere Naturen kommen, und jedenfalls erscheint die Verirrung nach dieser Auffassung nicht als eine gemeine. Hätten sie indeß jeder an seinem Theil sich ernstlich selbst geprüft, so würden sie die Sünde des Bruders nicht höher angeschlagen haben, als die eigene; daher verweist der Apostel im Folgenden so dringend darauf. (V. 20. ist der Nachdruck auf ὑμῶν zu legen, „wenn ihr zusammenkommt, so ist das kein wahres Mahl des Herrn, da ihr es in so falscher Weise feiert." — Über ἐπὶ τὸ αὐτό vergl. Ap. Gesch. 1, 15. 2, 1. — Δεῖπνον κυριακόν findet sich nur hier, in der Apostelgeschichte wird dafür κλάσις ἄρτου gesetzt [vergl. Ap. Gesch. 2, 42.], wodurch ebenfalls das Liebes- und Abendmahl zusammen bezeichnet ist. Tertullian braucht auch noch die Namen convivium dominicum, convivium Dei. [Ad uxor. II. 4. 8.] Der Name ist aber nicht, wie Heidenreich will, zu erklären coena in honorem domini instituta, sondern „Mahl, das der Herr giebt, wozu er die Gläubigen einladet." — V. 21. bezeichnet προλαμβάνειν das Vorwegnehmen der mitgebrachten Speisen für sich und die Seinigen, ohne sie den ärmern Brüdern mitzutheilen. — V. 22. Fälschlich setzt Heidenreich den Ausdruck ἐκκλησία Θεοῦ in Gegensatz mit οἰκία, und meint, es müsse hier Kirchengebäude heißen. Allein das anzunehmen, verbietet der Zusatz Θεοῦ, der für ein Gebäude nicht paßt, ferner das καταφρονεῖν, und das parallel stehende παταισχύνειν τοὺς μὴ ἔχοντας. Die Verhältnisse der apostolischen Kirche gestatteten noch nicht, daß die Christen ausdrückliche Kirchengebäude haben konnten.)

23—25. Wenn der Apostel auf diese Rüge eine Mittheilung folgen läßt über die Tradition wegen der Feier des Abendmahls, welche durch γὰρ als das Vorhergehende begründend betrachtet wird, da doch nicht das Abendmahl selbst, sondern nur das vor demselben hergehende Liebesmahl von den Korinthiern entheiligt war; so ist dies so zu verstehen, daß Paulus durch die Hervorhebung des erhabenen Charakters dieses Sacraments, das als in wesentlichem Zusammenhange stehend mit dem vorhergehenden Liebesmahle gedacht wird, den Korinthiern anschaulich machen will, wie schwer sie sich durch die Einmischung ihrer Streitigkeiten in diese heilige Handlung verschulden. Besonders sind es also die Worte von V. 27. an, welche hier in Betracht kommen. Paulus stellt ihnen vor, was das Abendmahl sey, um sie zu ernster

Selbstprüfung aufzufordern. Daß auch dogmatische Irrthümer in der Lehre vom Abendmahl verbreitet waren, wird nicht ausdrücklich bemerkt; allein nach 1 Kor. 15, 12. ist sehr wahrscheinlich, daß dergleichen wenigstens auch in der Ausbildung begriffen waren. Ward die Auferstehung des Fleisches geleugnet, so lag sehr nahe auch im Abendmahl die Anwesenheit der verklärten Leiblichkeit des Herrn zu verkennen. Um also die vollständige Ausbildung dieser Irrthümer zu finden, legt der Apostel die ganze Lehre, die er ihnen schon mündlich vorgetragen hatte, auch noch schriftlich wieder dar. — Über die Paulinische Form der Einsetzungsworte ward schon ausführlich in der Leidensgeschichte (Comm. B. II. S. 440 ff. 3. Aufl.) gehandelt, worauf wir hier verweisen. Es bedarf nur V. 23. des *παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* noch einer Erörterung. Im Leben des Apostels (Erklärung des Römerbriefes S. 8.) ward bereits erinnert, daß wir allerdings nicht füglich annehmen können, daß jede historische Einzelheit im Leben des Herrn dem Apostel unmittelbar von Christo mitgetheilt sey, allein mit dem Abendmahl hatte es eine besondere Bewandniß. Die dogmatische Idee darin war so nahe verknüpft mit der historischen Grundlage, daß sich eins von dem andern nicht trennen ließ; in diesem Fall ist daher eine unmittelbare Mittheilung vom Herrn ganz an ihrer Stelle. Exegetisch kann das *ἀπὸ τοῦ κυρίου* auch gar nicht anders gefaßt werden, als mit dem Gegensatz *οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων*, wie Paulus Galat. 1, 12. aufs entschiedenste ausspricht. Demnach haben wir hier eine authentische Erklärung des Auferstandenen selbst über sein Sacrament und nach dieser Auffassung unserer Stelle hat die Kirche sie von je an als die wichtigste Erklärung des N. T. über das h. Abendmahl betrachtet. Man hat hiergegen angeführt, daß *ἀπὸ* nur ein Empfangen durch Vermittelung bezeichne, daß also der Apostel hier nur Anspruch mache auf ein Empfangenhaben von den Aposteln, als Augenzeugen. Allein dann stand ja Paulus allen andern Christen gleich, die das Abendmahl auch von den Aposteln hatten, er legt sich aber hier etwas besonderes bei. Dazu kommt daß im N. T. der Unterschied zwischen *ἀπὸ* und *παρὰ* durchaus nicht genau beobachtet wird, worüber man die Bemerkungen zu Galat. 1, 1. vergleiche. Endlich ließe sich auch denken, daß Paulus hier *ἀπὸ* setzte, indem er eine persönliche Erscheinung Christi

(wie Ap. Gesch. 9.) von seiner Offenbarung durch den Geist unterscheiden wollte. Die Lesart *παρὰ* in einigen Codd. ist jedenfalls bloß Correctur.

26. Die eignen Worte Christi sind nur in V. 24. 25. enthalten; V. 26. ist eine von Paulus selbst hinzugefügte Erläuterung des *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*. Die Verkündigung des Todes des Herrn soll nicht nur so oft geschehen, als das Abendmahl gefeiert wird, sondern diese Feier und somit auch die damit verbundene Verkündigung, soll währen bis zur Wiederkunft des Herrn, also durch den ganzen *αἰὼν οὗτος*, bis zum Abendmahl des Lammes im Reiche Gottes (Offenb. 19, 9.). Der Begriff der Verkündigung des Todes beschließt aber natürlich, wie Ökumenius treffend bemerkt, die Erinnerung an: *πᾶσαν τὴν δωρεὰν καὶ πᾶσαν τὴν φιλανθρωπίαν καὶ πᾶσαν τὴν σωτηρίαν*, die in demselben liegen. Nur darüber könnte man ungewiß seyn, ob *καταγγέλλετε* als Imperativ oder Indicativ zu fassen ist. Das *γὰρ*, welches V. 26. an V. 25. knüpft, paßt für beide Fassungen: denn ihr verkündet ja, würde an die Sitte der Feier erinnern, wonach in den Gebeten für Schöpfung und Erlösung durch Christi Tod gedankt ward. Allein Heidenreich erinnert schon mit Recht, daß der Zusatz: *ἄχρις οὗ ἔλθῃ*, zur imperativischen Fassung nöthigt, denn Paulus konnte unmöglich sagen, ihr thut es bis zur Zukunft Christi.

27. Höchst wichtig für die Lehre vom Abendmahl sind die Ermahnungsworte, welche der Apostel hierauf folgen läßt. Er sagt, man könne das h. Mahl *ἀναξίως* genießen und mache sich dadurch sehr strafbar. Es fragt sich, was unter dem *ἀναξίως* zu verstehen ist? Nach der Beziehung auf die vorliegenden Verhältnisse (V. 30 ff.) ist zunächst damit die Lieblosigkeit, das Richten über Andere, nicht über sich selbst gemeint. Darin liegt aber der für alle Zeiten und Verhältnisse gültige Gedanke, die Unbußfertigkeit macht den unwürdigen Abendmahlsgast; nicht etwa die Sündhaftigkeit als solche, sondern die Sündhaftigkeit ohne wahre Buße, das freche Beharren in der Sünde. Dies hervorzuheben, ist sehr wichtig, weil oft ängstliche Gemüther sich für unwürdig halten und sich selbst die Stärkung des h. Abendmahls entziehen, weil sie die Sünde in sich fühlen! Der unbußfertige Genuß macht aber *ἔνοχος τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος*

τοῦ κυρίου. Der Ausdruck ἔνοχος (von ἐνέχεσθαι, adstrictus teneri) bedeutet reus, einer Strafe verfallen, ὑπεύθυνος, wie Hesychius erklärt. Gemeiniglich wird es mit κρίσις oder θάνατος verbunden (Mt. 5, 21 f. 26, 66. Mr. 3, 29.), hier ist es zusammengestellt mit dem Object, auf das sich die Schuld bezieht. Offenbar ist aber dem Zusammenhange und dem Sinne Pauli nicht angemessen, wenn man den Gedanken so faßt: „wer Brod und Wein unwürdig genießt, der ist so schlecht, daß er Christum mit zum Tode verurtheilt haben würde." Der Apostel denkt nicht an den auf Golgatha gekreuzigten fernen Christus, sondern er denkt sich ihn im Abendmahl gegenwärtig. Daher steht auch nicht bloß Χριστοῦ, sondern σώματος καὶ ἅματος Χριστοῦ, was nach jener Auffassung unpassend wäre. Der Sinn ist vielmehr dieser: „wer Brod und Wein unwürdig genießt, der macht sich schuldig eines Frevels an dem Heiligsten." Wie durch die Erhabenheit des Objects, gegen das eine That gerichtet ist, die Größe ihrer Schuld bestimmt wird, wie also der sich schwerer verschuldet, der einen Fürsten beleidigt, als der einen Bettler verhöhnt, oder der eine Kirche beraubt, als ein Privathaus; so ist der unwürdige Genuß des Abendmahls deshalb so strafbar, weil die Heiligkeit des gegenwärtigen Christus so groß ist. In der That müssen wir also sagen, in dieser Stelle liegt ein mächtiger Beweis gegen jede Zwingli'sche Gedächtnißansicht vom Abendmahl, der Apostel behandelt es als ein erhabenes Mysterium, das eine Macht in sich trägt, zu segnen und zu verderben. Christus ist im Abendmahl nach seiner Menschheit gegenwärtig, so daß, wer Brod und Wein unwürdig genießt, sich an Christus selbst verschuldet. Daß aber die katholische Brodverwandlungslehre unbiblisch ist, zeigt der Umstand, daß auch hier die consecrirten Elemente Brod und Wein heißen. Aber ebenso gewiß ist auch über die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl nichts weiter aus dieser Stelle zu entnehmen. Daß die Calvinische Fassung derselben in der Hauptsache der Lutherischen nachstehen müsse, läßt sich nur aus der allgemeinen Analogie der Lehren unter einander ableiten; namentlich ist die Lehre von der Person Christi, vom Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in ihm, hier ein sicherer Leitfaden. — Übrigens wird V. 27. von den Katholiken zur Vertheidigung der communio sub una gebraucht, weil es heißt: ὃς ἂν ἐσθίῃ

τὸν ἄρτον τοῦτον, ἢ πίνῃ τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου. Zwar lesen mehrere gute Handschriften καὶ, aber ohne Zweifel ist ἤ als das Ungewöhnlichere vorzuziehen. Allein Winer (Gr. S. 413.) bemerkt schon mit Recht, daß sich ja denken läßt, einer genösse das Brod mit Andacht, den Wein aber nicht. Überdies, wenn nach katholischer Ansicht man nie den Kelch genießen soll, paßt ja das ἤ in keiner Weise; Paulus hätte demnach nur schreiben müssen: ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον τοῦτον.

28. 29. Hieran schließt sich denn ganz natürlich die Ermahnung zur ernsten Selbstprüfung an vor dem Genuß des h. Mahles. Das δοκιμάζειν ist, wie sich von selbst versteht, verbunden zu denken mit dem Resultat der Prüfung der Selbsterkenntniß und der Buße. Sehr zweckmäßig hat auf diese Stelle die Kirche das Beichtinstitut begründet, von dem nur zu wünschen wäre, daß es sich nicht in eine bloße allgemeine Admonition aufgelöst hätte, sondern als wahre Privatbeichte festgehalten worden wäre. — Zugleich wird aber hier (V. 29.) der frühere Gedanke wieder aufgenommen und die Formel ἔνοχος σώματος καὶ αἵματος κυρίου erklärt durch μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου. Diese Worte können zuvörderst nur die oben gegebene Erklärung des ἔνοχος κ. τ. λ. bestätigen, denn διακρίνειν heißt hier eben „unterscheiden als Heiliges vom Unheiligen, also mit dem Mahle des Herrn verfahren, wie mit einem gewöhnlichen, wie wenn er nicht gegenwärtig wäre." Sodann aber kommt hier noch die Frage zur Sprache, ob diese Worte zu der Annahme Luther's berechtigen, daß die Ungläubigen auch den Leib des Herrn empfangen *)? Hätte der große Reformator sich dahin erklärt, daß der unwürdig das Abendmahl Genießende nicht bloß den Segen nicht

*) Die strengen Lutheraner im 16. Jahrhundert gingen so weit, zu behaupten, nihilo plus recepisse in prima coena Petrum quam Judam. Calvin zu 11, 27. äußert sich so: ego hoc axioma teneo, neque mihi usquam excuti patiar, Christum non posse a suo spiritu divelli. Unde constituo, non recipi mortuum eius corpus, neque disjunctum a spiritus sui virtute. Jam qui viva fide et poenitentia vacuus est, quum nihil habeat spiritus Christi, ipsum Christum quomodo reciperet? Sicut ergo fateor, quosdam esse qui vere simul in coena et tamen indigne Christum recipiant, quales sunt multi infirmi, ita non admitto, eos qui fidem historicam tantum sine vivo poenitentiae et fidei sensu afferunt, aliud quam signum recipere.

empfängt, sondern auch eine positiv verderbliche Folge erfährt (ein κρίμα); so würde dies durchaus anzuerkennen seyn. Die Worte κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει knüpfen offenbar den Fluch an die Action des unwürdigen Essens. Allein daß der ungläubige Abendmahlsgast den Leib und das Blut Christi in sich aufnehme, liegt in den Worten nicht; man kann sich die verderbliche Wirkung so denken, daß die Kraft des Leibes und Blutes ihn abstößt. Wie der wider den h. Geist Sündigende nicht den Geist empfängt, sondern wie dieser ihn von sich abstößt, so empfängt auch der ungläubige Abendmahlsgast Christum nicht, sondern dieser stößt ihn von sich ab. Es ist nemlich wohl zu unterscheiden, das Abendmahl unwürdig und ungläubig genießen. Auch der Gläubige kann das Abendmahl unwürdig genießen, und diesen Fall setzt eben Paulus hier; in sofern der so sündigende noch gläubig ist, kann er Christum aufnehmen, sofern er aber sündigt, hat er keinen Segen, sondern Fluch davon. Der durchaus Ungläubige aber, in dem gar kein neuer Mensch lebt, kann auch Christi Fleisch und Blut gar nicht genießen, weil ihm das empfangende Vermögen, der Glaube, fehlt. Der Grad seiner Verschuldung hängt in solchem Fall von dem Grade des Bewußtseyns ab, mit dem er ohne Glauben sich dem Tische des Herrn naht; wer ohne seine Schuld gar nicht weiß, was er thut, wird auch nach diesem Nichtwissen beurtheilt. Luther kam zu seiner Behauptung nur durch das Bestreben, die objective Verbindung des Höhern und Niedern im Abendmahl festzuhalten, was ihn auch zu der Annahme trieb, nicht bloß Brod und Wein, sondern auch Fleisch und Blut Christi werde mit dem physischen Munde, aber doch wieder nicht auf kapernaitische Weise, empfangen. Es hätte aber die Objectivität festgehalten werden können ohne diese extremen Behauptungen! Christi Fleisch und Blut, eben als verklärtes, kann nur von dem wiedergebornen Menschen genossen werden (ohne Bad der Wiedergeburt kein Abendmahl!), für ihn ist in und mit den Elementen auch das Höhere wesentlich da, der Nichtwiedergeborne hat keine Organe, das Höhere zu fassen, und genießt, d. h. nimmt in sich auf, nur das Äußere. Treffend sagt daher Brenz, der doch ein guter Lutheraner war (Luther's Werke B. XVII. 2482.): „Der Mund des Glaubens nießet den Leib Christi, der Mund des Leibes Brod und Wein." Eben weil Brod und Wein nicht

verwandelt sind, genießt der physische Mund nur sie; die geistige Speise empfängt allein des Glaubens Mund, oder noch genauer, der Mund des glaubenden inwendigen neuen Menschen, der auch schon den Keim des Verklärten Leibes hienieden an sich hat.

30—32. Den in mehrfacher Hinsicht beklagenswerthen Zustand der korinthischen Gemeine leitet Paulus von ihrer Geringschätzung gegen die h. Handlung ab. Nur ernste Selbstprüfung könne vor dem göttlichen Gericht bewahren; wo jene fehle, müsse das Gericht des Herrn eintreten (wie sie es erfahren hätten), aber nach seiner Barmherzigkeit züchtige er die Gläubigen, damit sie nicht mit der Welt verdammt würden. — Diese Stelle ist wichtig, um den Sinn des κρίμα (V. 29.) näher zu bestimmen. Ohne die spätere Steigerung des κρίνεσθαι (= παιδεύεσθαι) zum κατακρίνεσθαι würde man schon V. 29. κρίμα von der ewigen Verdammung verstanden haben. Schon der mangelnde Artikel aber deutet darauf hin, daß nicht das letzte Endgericht gemeint ist, sondern eine mahnende Rüge, die den Gläubigen noch bessern soll *). Die Korinthier hatten Christi Fleisch und Blut unwürdig genossen, deshalb waren sie nicht ewig verdammt **), aber sie hatten ihrem innern Leben wesentlich geschadet, sie waren auf dem Wege zur Verdammniß, von dem sie Gott durch Züchtigungen, der Apostel durch seine Rügen zurückzurufen sucht ***). — Schwierig ist in

---

*) So schon richtig Wolf und Bengel. Der Letztere sagt ganz richtig z. d. St.: κρίμα sine articulo, iudicium aliquod, morbum, mortemve corporis, ut qui Domini corpus non discernunt, suo corpore luant. Non dicit τὸ κατάκριμα, condemnationem. Doch denkt selbst noch Billroth an die ewige Verdammung.

**) Die Auffassung des unwürdigen Abendmahlsgenusses als an und für sich die ewige Verdammniß herbeiführend, oder der Sünde wider den h. Geist gleichstehend, kann durch Abschreckung vom Genuß des h. Abendmahls sehr schaden. Merkwürdig sind in dieser Hinsicht die Bekenntnisse Göthe's, der durch diese Furcht zuerst von Kirche und Altar zurückgescheucht seyn will. (Vergl. Werke, Ausg. letzt. Hand, B. XXV. S. 125). Die alte Kirche hatte eine mehr heitere Ansicht vom Mahl der ewigen Liebe!

***) Sehr treffend sind die Bemerkungen von Rosenkranz (Encycl. S. 52.), welche Billroth z. d. St. beibringt, und die ich ebenfalls hier anführen will: „Wie das Bekenntniß der Taufe die Erkenntniß der Sünde, so fordert die Feier des Abendmahls die Erkenntniß seiner selbst. Der

diesen Versen nur, ob V. 30. die ἀσθενεῖς und ἄῤῥωστοι, sowie das κοιμᾶσθαι, innerlich oder äußerlich genommen werden sollen, oder ob beides verbunden zu denken ist. Ich entscheide mich für diese letztere Ansicht. Bloß an äußere Leiden zu denken, ohne die inneren, verbietet die Natur der Sache. Eine solche geistige That, als der unwürdige Genuß des Sacraments ist, muß zunächst eine Verkümmerung des innern Lebens zur Folge haben. Es könnte also nur die Frage entstehen, ob nicht diese innern Nachtheile allein ohne äußere Leiden hier zu verstehen sind? Allein die Auffassung des Leidens, das die Korinthier betroffen hat, als Zucht- und Erziehungsmittel vom Herrn (V. 32.), erlaubt nicht, die äußern Nachtheile auszuschließen. Diese, als Krankheiten u. dergl., sind vielmehr die Mittel in Gottes Hand, um das schlummernde Bewußtseyn über die Verkümmerung ihres innern Lebens zu wecken. Die Stelle ist als Parallele zu 5, 5. anzusehen, wo der Apostel den Leib des Sünders dem Satan zu übergeben befahl, um den Geist am Tage des Herrn zu retten. Die Ausdrücke (V. 30.) wären also als Klimax zu fassen; ἀσθενεῖς und ἄῤῥωστοι würden geringere und höhere Grade der Erschlaffung im innern Leben und analoger physischer Leiden seyn, κοιμᾶσθαι aber den höchsten Grad innerer Erstorbenheit, wie zugleich den physischen Tod bezeichnen. Nach 2 Kor. 5. kann nicht bezweifelt werden, daß der Apostel, als er diese Briefe schrieb, die Zukunft Christi ganz nahe dachte. Der Tod in einer fast zum Abfall gekommenen Gemüthsverfassung erschien ihm also als der Verlust der Theilnahme am Reiche Christi, wenn auch gerade dieser Verlust, als Zuchtmittel Gottes, noch dazu dienen konnte, die Gefallenen für's ewige Leben wieder zu erwecken. (V. 30. διὰ τοῦτο, weil dies unter euch geschehen ist. — Ἱκανός, von der Zahl gebraucht, findet sich noch Lc. 7, 11. 12. 8, 32. — V. 31. steht das ἑαυτοὺς διεκρίνομεν

Befestigung des Willens, ein mit der Idee übereinstimmendes Leben zu führen, kommt es auf das tiefste entgegen, weil es dem Menschen unmittelbar die Gewißheit giebt, daß die Aufgabe, die er zu lösen hat, an und für sich schon (in Christo) gelöst ist, und daß also die Wirklichkeit eines göttlich freien Lebens, wie er es sich ersehnt, nicht unmöglich ist. Wer aber leichtsinnig das Abendmahl ohne Buße und ohne den Willen der Idee gemäß zu leben genießt, der ißt und trinkt sich selbst ein Gericht."

mildernd communicativ ausgedrückt. *Διακρίνω* scheint mit Beziehung auf V. 29. gewählt zu seyn; wie man das h. Mahl von einem gewöhnlichen unterscheiden soll, so auch den unwürdigen Abendmahlsgenossen vom würdigen, aus der Unterscheidung folgt dann die freiwillige Ausscheidung.)

33. 34. Zum Schluß empfiehlt denn Paulus brüderliche Liebe und heilige, rücksichtsvolle Verfahrungsweise beim h. Mahl. Da auch noch andere Punkte bei der Feier der h. Mahlzeiten zur Sprache gekommen zu seyn scheinen, die aber seine persönliche Einsicht in die Verhältnisse erfordern mogten, so verheißt er darüber die weitern Bestimmungen bei seiner bevorstehenden Ankunft. (V. 33. *Ἐκδέχεσθαι* hat gewöhnlich im N. T. die Bedeutung „erwarten," wie *ἀπεκδέχεσθαι*. Der Gedanke: „erwartet euch unter einander, wartet auf einander," würde die irrige Vorstellung ausdrücken, als hätte ein Theil die Speise früher genossen, als der andere ankam. Hier ist es in der Bedeutung „excipere convivio" zu nehmen, so daß der Sinn entsteht: theilt euch unter einander mit, was ihr habt, damit das Mahl ein ächtes Mahl der Liebe sey.)

§. 11. Die Sprachengabe.

(12, 1—14, 40.)

Der folgende Abschnitt gehört unleugbar zu denjenigen im N. T., die am geeignetsten sind, einen lebendigen Einblick in die merkwürdigste Zeit der Weltgeschichte, in die erste Zeit der jungen, ihre Adlerflügel über die Menschheit ausbreitenden Kirche und die auffallenden Erscheinungen in ihr zu eröffnen. Die beim Pfingstfeste über die ersten Jünger des Herrn ausgegossenen Ströme des Lebens verbreiteten sich, einer heiligen Flamme gleich, über die neu entstandenen Gemeinen und weckten in allen denen, die sich ihrem Einflusse hingaben, eine Tiefe der Einsicht, eine Kraft des Willens, einen Jubel himmlischer Freude, wie sie bis dahin die Menschheit nicht gesehen hatte, und welche nur um so heller strahlten, je finsterer die Schatten der Heidenwelt waren, welche die apostolischen Gemeinen umringten. In der ersten sprudelnden Kraft ihrer Wirksamkeit und im Ankampf gegen eine übermächtige Welt des Bösen offenbarten sich aber die Geistesgaben anfänglich

auch in wunderbaren, d. h. aus den Naturgesetzen und ihrer Entwicklung nicht erklärbaren Erscheinungen*). Die Wunderkraft Christi erschien verbreitet über die ganze Kirche! Bis gegen das Ende des dritten Jahrhunderts, also bis an die Zeit der Herrschaft der Kirche über das Heidenthum, erhielten sich, obgleich allmälig verklingend, diese wunderbaren Gaben der jugendlichen Kirche. (Vergl. die dahin gehörigen Stellen der KVV. mit sehr lehrreichen Untersuchungen in Dodwelli Dissertt. in Iren. Oxoniae, 1689. die 2te Abhandlung.) Unter den beweglichen Griechen, namentlich in Korinth, offenbarten sich die Geistesgaben am gewaltigsten. Alle Formen und Erscheinungen derselben scheinen hier hervorgetreten zu seyn und in mächtiger Gährung sich wirksam gemacht zu haben. Da inzwischen die Träger dieser an sich heiligen Gaben noch nicht völlig geheiligt waren, indem in ihnen allen der alte Mensch noch wirksam blieb, da sogar manche unter ihnen ihre menschlichen Schwächen auf die geistige Kraft, die sie erfüllte, influiren ließen; so konnte es geschehen, daß die Anwendung der Gaben zu manchen Mißbräuchen Anlaß gab. So verhielt es sich namentlich mit der Sprachengabe, deren auffallende blendende Äußerung die Korinthier ihren Werth überschätzen ließ. Von diesem Mißbrauch aus, den er zu rügen entschlossen war, stellt der Apostel die ganze folgende Betrachtung an. Um den Korinthiern die rechte Stellung der Sprachengabe zu den verwandten Erscheinungen darzulegen, wirft Paulus zunächst auf die Gaben im Allgemeinen den Blick, um an der Analogie der Glieder des leiblichen Organismus darzuthun, daß auch die Glieder des geistigen Organismus, obgleich unter sich verschieden, doch alle für denselben Zweck des Ganzen dienen müssen und in demselben Geiste ihren Ursprung haben (12, 1—31.); führt sodann aus, wie deshalb die Liebe die Regiererin auch aller Gaben seyn müsse, indem sie durch dieselbe erst ihren wahren Werth erhielten (13, 1—13.), und geht

*) Man vergl. an neu erschienenen Schriften David Schulz, die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die sogenannte Sprachengabe. Breslau, 1836. In Verbindung damit steht Baur's neue Abh. über die Sprachengabe (Stud. 1838. H. 3.), welche eine Recension der Schrift von Schulz enthält. Ferner verdient Beachtung Köster's Schrift: Die Propheten des alten und neuen Testaments. Leipzig, 1838.

endlich auf die specielle Anwendung der Sprachengabe in den christlichen Versammlungen ein (14, 1—40.). So anziehend nun aber dieser ganze Abschnitt ist, so schwierig ist er auch, und zwar hauptsächlich deshalb, weil die charismatische Wirkungsform des h. Geistes schon mit dem dritten Jahrhundert aufhörte und uns daher die Anschauung der apostolischen Zustände ganz abgeht. Es kann nicht auffallen, daß wir so klagen müssen, wenn man sieht, daß schon Chrysostomus, der doch der apostolischen Zeit fast anderthalb Jahrtausende näher stand, sich schon eben so äußerte, indem auch er schon jeder Anschauung der charismatischen Geisteswirkung entbehrte. Seine 29ste Homilie über unsern Brief beginnt er mit den Worten: *τοῦτο ἅπαν τὸ χωρίον σφόδρα ἐστὶν ἀσαφὲς, τὴν δὲ ἀσάφειαν ἡ τῶν πραγμάτων ἀγνοιά τε καὶ ἔλλειψις ποιεῖ, τῶν τότε μὲν συμβαινόντων, νῦν δὲ οὐ γινομένων.*

1—3. An das Vorhergehende schließt sich Cap. 12. so an, daß Paulus bemerklich macht, wenn es auch mit den anderweitigen Bestimmungen wegen des Abendmahls Zeit habe bis zu seiner Ankunft, so müsse er sich doch über die *πνευματικά* sogleich erklären, um durch seine Ermahnungen sofort den Mißbräuchen Einhalt zu thun. Billroth hat nach Heidenreich das *περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν* als Masculinum, und in der speciellen Bedeutung „von den Zungenredenden" nehmen wollen. Allein die Stellen 14, 1. 37. beweisen diese Bedeutung des Worts nicht. Denn 14, 1. ist *τὰ πνευματικά* sc. *χαρίσματα*, wie hier, von den Geistesgaben überhaupt zu verstehen, und 14, 37. ist der *πνευματικός* jeglicher Inhaber eines Charisma, nicht gerade allein des Zungenredens. — Vom allgemeinsten ausgehend, erinnert Paulus die Korinthier zunächst an ihren heidnischen Zustand, in dem sie von den todten Götzen keine lebendige Kraft erhalten hätten. Sie alle aber, die sie Christum bekenneten, wären sich bewußt, von ihm eine Geisteskraft empfangen zu haben, durch die sie vermogt hätten, Jesum ihren Herrn zu heißen, d. i. das Bekenntniß ihres Abhängigkeits-Verhältnisses von ihm, ihrer ganzen Bedingtheit durch ihn, auszusprechen in That und Wahrheit. Dadurch war die Allgemeinheit der Gnadenwirkungen des h. Geistes in der Kirche festgestellt, an die sich im Folgenden die Schilderung der Verschiedenheit seiner Wirkungen zweckmäßig anreiht. Man könnte an diesen Gedanken nur in sofern anstoßen, als sich sagen ließe,

es offenbare sich doch auch im Heidenthum eine Geisteskraft. Der Dienst des Bacchus, der Kybele entflammte seine Anhänger auch mit einem wenn gleich unheiligen Geist. Allein Baur (a. a. O. S. 649. Note) bemerkt mit Recht, daß man hierauf nicht erwiedern könne, Paulus nehme auf solche isolirte Erscheinungen des Gentilismus hier keine Rücksicht, sondern betrachte ihn in der Totalität seiner Wirksamkeit; denn in dem Orakelwesen und andern orgiastischen Erscheinungen hatte derselbe viel dem Zungenreden Analoges. Vielmehr ist hier auf den Ausdruck εἴδωλα Nachdruck zu legen; die todten Bildsäulen werden dem lebendig wirkenden Christus gegenübergestellt, der, als der λόγος, in den Gläubigen das λαλεῖν ἐν πνεύματι schafft. Es versteht sich übrigens von selbst, daß bei diesem Ausdruck nicht einzig und allein an die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν zu denken ist, sondern an die Thätigkeit des Geistes überhaupt, welche zum Bekenntniß des Glaubens anregt. (V. 2. kann man zwischen den Lesarten ὅτι und ὅτε schwanken. Billroth entscheidet sich für die letztere, Lachmann hat die erstere aufgenommen, indeß die zweite in Klammern daneben gesetzt. Ich erkläre mich für ὅτι, der Gedanke: „ihr wißt, daß ihr Heiden waret," schließt dann die Voraussetzung des heidnischen Zustandes mit ein. Die Änderung in ὅτε entstand meiner Meinung nach dadurch, daß man glaubte, Paulus habe sagen müssen, „ihr wißt, daß, als ihr Heiden waret," wie denn auch ὅτι ὅτε zusammen gelesen wird. Valckenaer wollte gar conjecturiren: ὅτι, ὅτε ἔθνη ἦτε, ἦτε. — V. 3. vergl. über ἀνάθεμα zu Röm. 9, 3. 1 Kor. 16, 22. — Ganz richtig bemerkt Billroth, daß Jesus, und nicht Christus, steht, um die historische Individualität des Erlösers schärfer zu markiren. — Die beiden verwandten Sätze: οὐδεὶς λέγει ἀνάθεμα Ἰησοῦν und οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν, sind nicht identisch. Jener Satz steht dem bösen, teuflischen Geist entgegen, dieser dem natürlichen menschlichen Geist. Auch dem unerleuchteten Menschen gefällt Jesus, wenn er ihn gleich erst seinen Herrn nennen kann, wenn der Strahl des himmlischen Lichts sein Herz berührte; nur ein teuflischer Sinn kann Jesu fluchen. Vielleicht könnte daher auch ἐν πνεύματι Θεοῦ eine mehr allgemeinere Wirksamkeit des Geistes bezeichnen, ἐν πνεύματι ἁγίῳ aber die specifisch christliche; so daß der Sinn wäre: „Niemand, der auch nur im allgemeinen in Got-

tes Geist redet, kann Jesum verfluchen, Niemand aber, als der im h. Geiste spricht, kann ihn seinen Herrn nennen." — Lachmann hat die Lesarten aufgenommen, wornach *ἀνάθεμα Ἰησοῦς, κύριος Ἰησοῦς* als Ausrufe genommen werden; inzwischen giebt das der Rede etwas sehr Gezwungenes, weshalb ich die gewöhnliche Verbindung vorziehe.)

4—6. Die Einheit des göttlichen Geistes in allen Gläubigen erscheint aber bei den verschiedenen Individuen in verschiedenen Formen der Offenbarung, als *διαιρέσεις*. Dieser Ausdruck ist keineswegs so zu verstehen, als lösten sich die verschiedenen Gaben von ihrem Ursprunge ab, und incorporirten sich gleichsam der Seele, in der sie wirksam auftreten; vielmehr ist die Spaltung der Gaben (vergl. Ap. Gesch. 2, 3.) zu denken, wie die Zertheilung des Lichts in die Farben durch das Prisma. Die Einheit des Geistes wird dadurch nicht aufgehoben, derselbe Geist bricht sich nur in verschiedenen Gaben nach Beschaffenheit der Seele, die er berührt. Wenn aber in unserer Stelle die Einheit des geistigen Princips durch verschiedene Ausdrücke bezeichnet wird, *πνεῦμα, κύριος, Θεός*, so kann das natürlich nicht zufällig seyn. Die Substanz des göttlichen Wesens, der Geist an sich, ist das Princip der Einheit, das Trinitäts-Verhältniß, welches sich überall offenbart, spricht sich aber auch in den Gaben aus, und so giebt es gleichsam Gaben des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes. Damit ist aber wieder nicht geleugnet, daß alle Gaben vorzugsweise Gaben des h. Geistes sind, vielmehr zeigt V. 7 ff. deutlich, daß Paulus sie alle auf denselben zurückführt. Wie indeß in Christo der Vater und der Geist ist, so ist auch der Geist eins mit Vater und Sohn, und gewisse Gaben entsprechen dem Vater oder dem Sohne. In der Zusammenstellung der drei Personen erscheint stets nach der Darstellung der Schrift der h. Geist als die Offenbarung der innerlichsten Tiefen der Gottheit; daher sind die drei Sätze hier als Antiklimax zu fassen. Der Ausdruck *χαρίσματα*, der in weiterm Sinne alle Gaben ohne Ausnahme bezeichnet (12, 31. 14, 1.), geht hier auf die geistigsten Gaben, wie sie V. 8. aufgezählt werden, auf die *σοφία, γνῶσις, πίστις*. Die *διακονίαι* bezeichnen die mehr äußerlich kirchlichen Gaben der Verwaltung und Hülfleistung (V. 28.), die *ἐνεργήματα* endlich die Gaben, in welchen sich zunächst die bloße Macht offenbart,

also die Krankenheilungen in ihren verschiedenen Modificationen (V. 9, 30.). Die allgemeinste, umfassendste Classe von Gaben wird ganz richtig auf den Vater und die in ihm sich offenbarende Allmacht zurückgeführt, die engere, im Kreise der Kirche sich kundgebende auf den Sohn, als das Princip der barmherzigen Liebe, die engste auf den Kreis der Erleuchteten in der Kirche beschränkte Classe endlich auf den heiligen Geist, als das Princip der Heiligkeit und der Erkenntniß (1 Kor. 2, 10.). Anziehend wäre es, wenn wir unter diese drei Rubriken die folgenden neun Gaben einreihen könnten; allein bei aller Genauigkeit und Ordnung zeigt sich in der Schrift, wie in der Natur, oft wieder eine großartige Unordnung, und so eben auch hier*). Von der zweiten Classe werden gar keine speciellen Formen aufgezählt, erst V. 28. werden sie genannt, die προφητεία gehört eher in die erste, als in die letzte Abtheilung, und dergleichen Abweichungen mehr. Eben so stimmen die Aufzählungen V. 28—30. und die ähnliche Stelle Jes. 11, 2 ff. nicht genau mit einander; man muß die freie Bewegung in solchen Stellen anerkennen.

7—11. Die folgende Aufzählung der einzelnen Charismata hat offenbar den Hauptzweck, wie die häufige Wiederholung des πνεῦμα zeigt, die Identität des Ursprungs und der Bestimmung derselben bei aller innern Differenz hervorzuheben. Der eine und selbige Gottesgeist (V. 11.) wirkt alle diese φανερώσεις (V. 7.) zu einem Zweck und vertheilt sie, wie er will. Es versteht sich übrigens von selbst, daß dieses καθὼς βούλεται (V. 11. und V. 18.) zwar auf die Persönlichkeit des Geistes hinweist, aber nicht von absoluter Willkühr zu verstehen ist, die überall im göttlichen Wesen nicht gedacht werden kann, sondern von einem durch die Naturanlage des Menschen, die auch von Gott ist, bedingten

*) Auch aus dem Wechsel von ἕτερος und ἄλλος läßt sich nichts für die Reihenfolge der Gaben ableiten, wie Billroth schon richtig bemerkt. Denn wenn man sagen wollte, ᾧ μέν mit den beiden ἑτέρῳ δέ markiren die drei Hauptrubriken, während durch ἄλλῳ δέ die denselben untergeordneten Gaben aufgeführt werden, so stimmen doch diese drei Classen gar nicht mit den V. 4—6. genannten. Der Apostel bewegt sich in der Aufzählung ganz frei, nur wieder so, daß er von den höhern zu den niedrigern herabsteigt.

Wollen. Die Wiedergeburt schafft nicht absolut andere Anlagen im Menschen, sie potenzirt, heiligt und verklärt die vorhandenen. Kein Mensch kann sich aber die Charismata etwa durch Übung erwerben oder rauben (wie nach Ap. Gesch. 8. Simon Magus beabsichtigte), nur der Wille des Geistes vertheilt sie ἰδίᾳ ἑκάστῳ, d. i. singulis singulatim. Hierin liegt aber nicht, daß der Einzelne nur eine einzige Gabe haben könne, oft waren mehrere in einem Subject wirksam, in den Aposteln sogar die meisten, wenn nicht alle. Alle Gaben sind aber bestimmt πρὸς τὸ συμφέρον (V. 7.), das Einzelnen, wie des Ganzen, des Besitzers der Gabe und der Gemeine*). — Wiewohl nun schon bemerkt ward, daß hier nicht alle Gaben aufgezählt sind, indem V. 28 ff. als Ergänzung unserer Stelle dient, auf welche V. 4 – 6. nothwendig leitet; zur Annahme anderer Gaben als der in diesem Capitel genannten liegt aber durchaus kein Grund vor; so ist es doch nicht unangemessen, auf eine Eintheilung derselben zur leichtern Übersicht zu denken. Man könnte glauben, es sey darauf Gewicht zu legen, daß die drei ersten Gaben nicht wunderbar, die folgenden sechs dagegen wunderbar sind; Weisheit, Erkenntniß, Glaube seyen stets in der Kirche in einem gewissen Grade vorhanden, die Wunderheilungen, Sprachengabe u. dergl. aber nicht. Allerdings ist diese Differenz nicht unwichtig, allein Weisheit, Erkenntniß, Glaube, als Charismata, sind wohl zu unterscheiden von den analogen Erscheinungen, wie sie zum Wesen des christlichen Lebens überhaupt gehören, wie schon zu 2, 6. 7. bemerkt ward. Kein Christ ist ohne Glauben, aber nicht jeder hat das Charisma des Glaubens, das etwas anderes ist, als eine bloße Steigerung des allgemeinen Glaubens, denn sonst könnte es auch Charismata der Liebe, der Hoffnung, des Gebets geben. Zur Eintheilung der Charismata können wir daher diese Differenz deshalb nicht gebrauchen, weil alle ohne Ausnahme als wunderbar und außerordentlich, nemlich durch den h. Geist gewirkt, geltend gemacht

*) Fälschlich will Billroth πρός in der Bedeutung secundum, nach Maaßgabe, genommen wissen, was es freilich heißen kann (vgl. Winer's Gramm. S. 343 d.), aber hier ist einfach davon die Rede, daß die Gaben nicht zum bloßen Spiel dienen, sondern einen Nutzen haben sollen, daher heißt πρός hier ad.

werden. Von einer natürlichen, allmälig durch Übung und Treue erlangten Weisheit oder Erkenntniß ist hier überall nicht die Rede, sondern von durch höhere Erleuchtung zu erlangenden Zuständen. Hiernach können wir auch selbst von Weisheit, Erkenntniß, Glauben nicht zugeben, daß sie in der spätern Kirche als Charismata vorhanden sind; sie sind nur ihrem allgemeinern Begriff nach in der Kirche wirksam und offenbaren sich in einzelnen Personen stärker als in andern; aber charismatisch wirkt der heilige Geist seit der Apostelzeit gar nicht mehr in der Kirche; alles, auch Weisheit und Erkenntniß, muß durch allmälige Übung erworben werden, während es in der apostolischen Zeit *)

*) Baur (Stud. Jahrg. 1838. H. 3. S. 683.) meint, das hieße soviel, als überhaupt leugnen, daß der h. Geist noch in der Kirche wirke. Offenbar mit Unrecht. So wenig die Behauptung, daß die Offenbarung und Inspiration der Apostel nicht der ganzen Kirche zu Theil geworden sey, dieser den h. Geist ganz nimmt, so wenig besagt die Annahme, daß der Geist in dem begründeten Bestande der Kirche nicht mehr vermittelst der wunderbaren Gaben wirke, die nur Bedürfniß waren für die Stiftung der Kirche, daß der Geist gar nicht mehr in ihr wirke; er offenbart sich jetzt nur in anderer Weise. Man könnte indeß fragen, ob nicht einige Charismata jetzt und für immer der Kirche eben so geblieben seyen, als sie die apostolische Kirche besaß. Das könnte von der Weisheit der Erkenntniß, der Geisterprüfung gesagt werden. Allein erwägt man, wie sich bei den Aposteln und andern Mitgliedern der ältesten Kirche, bei denen wir solche Charismata voraussetzen dürfen, dieselben äußern, so werden wir sagen müssen, auch in dieser Form wirkt der Geist jetzt nicht mehr so. Die Geschichte des Ananias und der Sapphira ist ein Ausdruck der Geisterprüfungsgabe (Ap. Gesch. 5.), wo fände sich jetzt etwas ähnliches? Eben so war die charismatische Erkenntniß innerlicher, intuitiver, als sie sich jetzt auch bei den Erleuchtetsten darstellt. Allerdings also ist der Geist nach wie vor in der Kirche wirksam, aber, auch wo er etwas Verwandtes wirkt, wirkt er es doch in anderer Weise, als in der unchristlichen Zeit der Fall war. Damals wirkte der h. Geist als eine unmittelbar wirksame, plötzlich alles erzeugende Kraft, jetzt wirkt er langsam mit Voraussetzung des Gebrauchs aller natürlichen Hülfsmittel. Dieselbe Ansicht über die Charismata sprechen unsere Dogmatiker schon im Gegensatz gegen die katholische Behauptung von der Fortdauer der Wundergaben aus. (Man vergl. Gerhard loci theol. Vol. XII. p. 104 sqq. ex edit. Cottae.) Ja, schon die spätern Kirchenväter gestehen dasselbe, daß sie keine Anschauung mehr von der charismatischen Wirkungsweise des h. Geistes hätten. (Vergl. die zu Anfang dieses Capitels angeführte Stelle des Chrysostomus.) — Noch vergl. man die Stelle Röm. 12, 6 ff. Da könnte man glauben, daß vom

eine Folge unmittelbarer göttlicher Wirkung in den Seelen war. Eben so wenig kann die Unterscheidung der Geisteskräfte, in denen sich die verklärende Kraft des h. Geistes offenbart, zu einer passenden Eintheilung gebraucht werden. Wiewohl nemlich die Differenz der Vernunft, des Verstandes, des Willens, wie wir sehen werden, dabei sehr zur Sprache kommt, so kann man sie doch deshalb nicht allein zum Eintheilungsgrunde machen, weil auch andere Momente als die Kräfte, in denen die Gnade wirksam ist, bei den Charismaten erwogen seyn wollen. Am zweckmäßigsten hat ohne Zweifel Neander (apost. Zeitalt. Bd. I. S. 174 ff.) die Sache behandelt; wie Billroth stimme auch ich, bis auf Abweichungen in Einzelheiten, namentlich in der Auffassung der Sprachengabe, ihm bei. Es sind hiernach zwei Hauptclassen der Gaben des Geistes zu unterscheiden, die erste befaßt alle diejenigen, welche durchs Wort, die zweite diejenigen, welche durch die That sich offenbaren. In beiden Classen können aber zwei Unterabtheilungen unterschieden werden, je nachdem der innere Seelenzustand des Besitzers der Gabe ein mehr selbstbewußter, oder mehr passiver ist, indem das Göttliche sich unmittelbar kund giebt, ohne durch die mitwirkende besonnene Verstandesthätigkeit verarbeitet zu werden. Die erstere Form dürfen wir besonders da wirksam denken, wo durch frühere Geistesbildung das Selbstbewußtseyn gesteigert und die Reflection geübt war, also bei den mehr Gebildeten in der Gemeine, wie z. B. Apollo gewesen zu seyn scheint. Bei den durchs Wort wirksamen Gaben gesellt sich zu diesen zwei Unterabtheilungen noch eine dritte, welche die kritischen Vermögen befaßt, in denen der Verstand als vorherrschend zu denken ist. Hiernach gehören die beiden erstgenannten λόγος σοφίας und λόγος γνώσεως in die erste Unterabtheilung der ersten Classe. Während die Weisheit die praktische, die Erkenntniß die theoretische Seite der selbstbewußten Einsicht in göttliche und menschliche Dinge bezeichnet, haben sie beide das gemeinsam, daß sie nicht durch unmittelbares Aus-

---

Apostel noch ein anderes hier nicht genanntes Charisma aufgeführt wäre, das der παράκλησις. Allein nach Bestimmung der richtigen Lesart und nach richtiger Erklärung der Stelle ist das nicht der Fall. (Man vergl. z. d. St. die Erklärung in der neuen Aufl. meines Comm. über den Römerbrief.)

ſtrömen des Göttlichen wirken, ſondern mehr durch ruhiges ſtufenweiſes Belehren *). Namentlich gilt dies von der γνῶσις, der V. 28. die διδάσκαλοι entſprechen (vergl. auch Röm. 12, 7.). Dieſe rufen durch ihre Wirkſamkeit nicht ſowohl das neue Leben hervor, als ſie das begonnene fördern. Daher ſtehen ſie V. 28. 29. und Epheſ. 4, 11. neben den ποιμένες, den Apoſteln, Propheten und Evangeliſten entgegen. Das hinzugefügte λόγος ſetzt nemlich beide Charismata in unmittelbare Verbindung mit dem Lehramte **), ſo daß die ἀπόστολοι (V. 28. 29.) als die eigentlichen Inhaber der Gabe der σοφία erſcheinen, während die διδάσκαλοι oder ποιμένες als Beſitzer des Charisma der γνῶσις zu denken ſind. Die Charismata der σοφία und γνῶσις unterſcheiden ſich aber von der jedem Chriſten, als wahrhaft Wiedergebornen, zukommenden Weisheit und Erkenntniß, nicht ſowohl durch die Steigerung, oder die Sicherheit (denn nach Joh. 17, 3. müſſen wir die Erkenntniß jedes Gläubigen als durchaus ſicher denken), ſondern vielmehr durch die entwickelte Form, in der ſie auftreten. Der Gläubige erkennt Gott und Chriſtum, und hat in ihm alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß (Kol. 2, 3.), aber er beſitzt dieſes Wiſſen nur implicite, nicht explicite. Das Charisma der γνῶσις (und eben ſo auch der σοφία) beſitzt aber daneben auch die Entwicklung des Inhalts im Einzelnen. Sie gewährte alſo auf übernatürliche Weiſe, was jetzt auf gewöhnlichem Wege des Lernens die Wiſſenſchaft der Theologie darbietet, in ihrer theoretiſchen und praktiſchen Seite, bei der natürlich die allgemeine Wirkſamkeit des h. Geiſtes nicht ausgeſchloſſen iſt, ſondern vorausgeſetzt werden muß. Bei den Theoſophen, wie Jakob Böhme, eine charismatiſche Wirkſamkeit des Geiſtes anzunehmen iſt deshalb bedenklich, weil Irrthum und Wahrheit in ihnen vie

*) Vergl. das Nähere über dieſe beiden Begriffe zu 2, 6. 7.

**) In der Stelle Epheſ. 1, 17., in der vom Charisma der σοφία die Rede iſt, ſteht πνεῦμα σοφίας, dieſes πνεῦμα darf aber nicht identiſch mit λόγος gefaßt werden, es bezeichnet nur den Geiſt als Princip der Weisheit. Hier heißt aber λόγος σοφίας eine ſolche Weisheit, die mit der Fähigkeit der Mittheilung durchs Wort verbunden iſt. In derſelben Stelle Epheſ. 1, 17. wird das Charisma der προφητεία durch den Ausdruck πνεῦμα ἀποκαλύψεως bezeichnet.

zu sehr gemischt zu seyn pflegt, als daß ihre Erkenntniß als reine Wirkung des Geistes betrachtet werden könnte. (Vergl. darüber das Nähere zu 13, 9 ff.). In der zweiten Unterabtheilung der ersten (durchs Wort sich offenbarenden) Classe steht dann das προφητεύειν und γλώσσαις λαλεῖν, worüber das Nähere zu 1 Kor. 14. und Ap. Gesch. 2. In beiden waltet das Göttliche vor der menschlichen Thätigkeit vor, aber so, daß beim Propheten das Bewußtseyn ungetrübt bleibt, was ihm gestattet, auf die Beschaffenheit der Umstände und der Hörer Rücksicht zu nehmen, dagegen in dem Zungenredenden geht das Weltbewußtseyn im Gottesbewußtseyn unter, er hält gleichsam ein Zwiegespräch zwischen sich und Gott. Die προφητεία ist daher die eigentliche Erweckungsgabe, das Hauptcharisma für die werdende Kirche, während die διδασκαλία, die Gabe der γνῶσις, als das Hauptcharisma für die festgegründete, aber in sich wachsende Kirche erscheint. Die dritte Unterabtheilung constituiren endlich die kritischen Vermögen der διακρίσεις πνευμάτων und die ἑρμηνεία γλωσσῶν. Über dieses letztere Charisma und sein Verhältniß zu den γένη γλωσσῶν vergleiche man auch das Nähere zu 1 Kor. 14. Was aber die Geisterprüfungsgabe betrifft, so bezieht sich dieselbe nicht bloß auf die Unterscheidung guter und falscher Propheten, sondern auch auf die Reden der vom heiligen Geiste erfüllten Propheten selbst. (Vgl. zu 14, 29. und 1 Thess. 5, 19. 20.) Die zweite Classe enthält die durch die That sich offenbarenden Gaben. Dahin gehören in der ersten Unterabtheilung die hier nicht genannten, aber V. 28. berührten Verwaltungsgaben, die κυβερνήσεις und ἀντιλήψεις. Jener Ausdruck bezeichnet die Gabe der Kirchenregierung und Verwaltung, dieser die mancherlei Thätigkeiten, welche das Diakonenamt umfaßte, namentlich die Armen- und Krankenpflege. (Vgl. über ἀντιλαμβάνεσθαι in der Bedeutung „unterstützen, helfen" die Stelle Ap. Gesch. 20, 35.) Die zweite Unterabtheilung aber, in der wieder die Unmittelbarkeit des Göttlichen vorwaltet, faßt die ἰάματα und die ἐνεργήματα δυνάμεων in sich, unter welchem letztern Ausdruck, außer den Krankenheilungen, alle im speciellern Sinne des Worts wunderbaren Gaben zusammengefaßt werden, wie dergleichen Mr. 16, 18. Ap. Gesch. 5, 1 ff. 13, 6. 28, 3 ff. genannt sind. Vor diesen Gaben nennt der Apostel in unserer Stelle noch die πίστις als Charisma, wor-

unter, wie Neander richtig bemerkt, nicht der allgemeine Grund des christlichen Lebens überhaupt verstanden werden darf, denn dann könnte man auch von einem *χάρισμα τῆς ἀγάπης, τῆς ἐλπίδος* sprechen*), sondern jene eigenthümliche Einwirkung des Göttlichen auf den Menschen, wodurch die Energie des Willens außerordentlich gesteigert erscheint**). (Vergl. Mt. 17, 20. 1 Kor. 13, 2.) Die *πίστις* ist also hier nur das Allgemeinere, woraus sich die *χαρίσματα ἰαμάτων* und die *ἐνεργήματα δυνάμεων* entwickeln, oder mit andern Worten, diese beiden Charismata

---

*) Die gänzliche Unklarheit Baur's über die Natur der charismatischen Wirksamkeit des h. Geistes zeigt sich besonders darin, daß er (a. a. O. S. 685. Note) alles Ernstes meint, Neander stimme mit ihm überein, während gerade die angeführten Stellen aus den Schriften dieses Theologen für meine Ansicht sprechen, die eben auch die allgemeine der protestantischen Kirche ist. Baur will auch von Charismaten des Glaubens überhaupt, der Liebe und der Hoffnung, gesprochen wissen, und meint, es sey nur zufällig, daß sie nicht auch genannt seyen. Diese Darstellung der Sache hat ohne Zweifel lediglich ihren Grund in der Opposition Baur's gegen das Wunder als solches; darum sind ihm die Heilungsgaben unter andern Charismaten der Liebe, oder auch des Gebets, indem Baur das über den Kranken gesprochene Gebet als die Hauptsache betrachtet. Daß dies eine durchaus unstatthafte Ansicht ist, bedarf keines Beweises. Cap. 13. zeigt klar, daß die Liebe kein Charisma ist; sie wird allen Gaben entgegengestellt. Die ganze Stelle ist von der Art, daß wir anzunehmen haben, Paulus will hier sämmtliche Charismaten aufzählen; weshalb sie auch regelmäßig nach gewissen Rubriken geordnet sind (V. 4—6.). Alle diese Gaben, als außerordentliche Formen der göttlichen Wirksamkeit, sind aber von der regelmäßigen Form derselben genau zu unterscheiden; diese kam jedem Christen stets und nothwendig zu, die Charismata konnten aber sämmtlich fehlen, ohne den christlichen Charakter aufzuheben; denn wenn gleich kein Christ ohne alle Erkenntniß oder Weisheit seyn kann, mit der Heidenwelt verglichen, so ist doch eine solche allgemeine Erkenntniß oder Weisheit nicht ein Charisma; in jenem Sinn haben alle Christen beides, in diesem charismatischen Sinn nur einige. Deshalb konnte Paulus auch von den Charismaten allein sagen: *ᾧ μὲν δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως* (V. 8.). Über den Unterschied der *γνῶσις* als Charisma und als allgemeines Prädicat jedes Christen vergl. man die Bemerkungen zu 1 Kor. 13, 9—12.

**) So auch schon Theodoret, der sagt: *πίστιν ἐνταῦθα οὐ τὴν κοινὴν ταύτην λέγει, ἀλλ' ἐκείνην, περὶ ἧς μετὰ βραχέα φησί· καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν, ὥστε ὄρη μεθιστάνειν* (13, 2.).

sind φανερώσεις der wunderthätigen Glaubensmacht. Übrigens versteht sich von selbst, daß Einer mehrere Gaben zugleich haben konnte, und daß namentlich die Hauptapostel viele Charismata besaßen. Indeß waltete doch auch bei ihnen, nach Maaßgabe ihrer Anlage, bald das eine, bald das andere vor. So hatte Johannes vorwaltend die Gabe der γνῶσις, Paulus vorwaltend die Gabe der προφητεία und σοφία.

12. 13. Um die Einheit aller dieser Gaben bei ihrer innern Differenz anschaulich zu machen, stellt der Apostel im Folgenden ausführlich das Bild von den mannigfaltigen die Einheit des Organismus bildenden Gliedern auf. (Vergl. Röm. 12, 5.) Ihre Vielheit hindert nicht die Einheit, vielmehr constituirt sie gerade dieselbe. Nach dem Zusammenhange erwartet man aber, daß zur Bezeichnung der Mannigfaltigkeit die Inhaber der verschiedenen Charismata genannt werden, statt dessen erwähnt Paulus anderer Unterschiede; Juden, Hellenen, Knechte, Freie. Wahrscheinlich hängt das aber so zusammen, daß eben Volks- und Bildungs-Unterschiede auch wesentlichen Einfluß auf die Empfänglichkeit für die eine oder andere Gabe gehabt zu haben scheinen. So erscheinen die Hellenen als besonders empfänglich für die Sprachengabe, die Römer für die praktischen Gemeinegaben und die Juden für die geistigsten Gaben. Die Einheit, in der diese Gaben die Glieder bilden, heißt aber ὁ Χριστός, oder V. 27. σῶμα Χριστοῦ, nicht bloß, weil Christus das Haupt der Gemeine ist, sondern auch, weil sein Leben und Seyn sie erfüllt, weil er durch die Wiedergeburt sie neu schafft, Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein. (Vergl. zu Eph. 5, 30.) Diese Zeugung aus dem Lebensquell Christi ist eben in der Taufe ausgesprochen, die ihrer Idee und ursprünglichen Erscheinung nach das λοῦτρον παλιγγενεσίας selbst war. In dieser werden die alten irdischen Differenzen aufgehoben und die Menschen zu einer höheren Einheit durch den Geist verschmolzen. Ganz verwirrend für diese Stelle ist die Lesart εἰς ἓν πνεῦμα, Lachmann liest richtig ἓν πνεῦμα. Das εἰς ist von Abschreibern eingefügt, die glaubten, der zweite Satz müsse dem ersten εἰς ἓν σῶμα parallel gemacht werden. Allein von dem Gegensatz zwischen σῶμα und πνεῦμα kann hier nicht die Rede seyn, σῶμα heißt hier nur „organische Einheit," geistiger Körper. Um diesen Begriff der geistigen Natur der Kirche

hervorzuheben, wird der Geist als das Element der Geburt und der fortwährenden Nahrung derselben in allen ihren Gliedern beschrieben*). (Über die Verbindung von ποτίζω mit dem Accusativ vergl. 3, 2.) Unverkennbar ist die Anspielung dieser Stelle auf 10, 1 ff., so daß man sagen kann, das ἐποτίσθημεν deutet auf das Abendmahl. Die Lesart πόμα für πνεῦμα soll diese Beziehung bemerklicher machen, ist aber als bloße Correctur der Abschreiber zurückzuweisen. Aus dem πνεῦμα aber etwas über die Natur des Sacraments ableiten zu wollen, ist natürlich ganz unstatthaft. Rückert hat den Aorist ἐποτίσθημεν gegen die Beziehung aufs Abendmahl geltend gemacht; das Abendmahl, meint er, werde ja immer fort gefeiert, es hätte also das Präsens stehen müssen. Allein Paulus faßt den Zustand der Gemeine, als des Leibes Christi, hier als absolut vollendet auf, deshalb hat er den Aorist gesetzt.

14—21. Ausführlich, wie in der Fabel des Menenius Agrippa (Liv. II. 32.), entwickelt Paulus das Bild von den Gliedmaßen. Wie im geistigen Leben die verschiedenen sogenannten Seelenkräfte, Wirkungsweisen der Einen Substanz der geistigen Seele, ein Ganzes bilden, sich ergänzend stützen und tragen, so sollen auch in der großen Geisteseinheit der Kirche alle Gaben sich unterstützen, nicht sich bekämpfen. Die Darstellung zeigt, daß in Korinth die Inhaber einiger Gaben ihre überschätzten und die andern herabsetzten. Cap. 14. läßt erkennen, daß man namentlich den Werth der Sprachengabe zu hoch anschlug und verlangte, sie solle allein herrschen, von allen geübt werden. Daher V. 17. die Wendung: εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός, ποῦ ἡ ἀκοή; Die Anerkennung der verschiedenen Gaben neben einander ist eine nothwendige Folge der Unterwerfung unter Gottes Willen; er hat sie so geordnet (V. 18.), daher kann Niemand seine Ordnung umgestalten. (V. 15. 16. ist in den Worten: ὅτι οὐκ εἰμὶ χείρ,

*) Zweifelhaft könnte nur an der Richtigkeit dieser Auffassung der Aorist ἐποτίσθημεν machen, der nicht zu passen scheint, da die Nährung nicht so abgeschlossen ist, als die Geburt. Aber Billroth bemerkt schon richtig, Paulus betrachtet sie hier so, weil er ganz objectiv die entscheidenden Momente des christlichen Lebens hervorheben will.

ὀφθαλμός, das ὅτι nicht als Einleitung der directen Rede, sondern in der Bedeutung „weil" zu fassen. Die Loslösung vom Körper wird eben darauf begründet, daß das eine Glied nicht das andere seyn soll. Die Formeln: οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος, hat Griesbach fälschlich fragend gestellt, wodurch der entgegengesetzte Sinn entsteht. Lachmann hat die Sätze richtig ohne Frage. Der Sinn der Worte ist: er ist nicht deshalb nicht von dem Körper, d. h. eine solche Erklärung vermag nicht zu bewirken, daß er kein Glied des Körpers mehr ist, gegen Gottes Willen ist der menschliche kraftlos. Die beiden Negationen heben einander auf. Vergl. Winer's Gr. S. 466.)

22—26. Noch von einer andern Seite her führt der Apostel das Bild vom menschlichen Leibe aus. Er unterscheidet nemlich, vom Standpunkt der gewöhnlichen Anschauung aus, verschiedene Arten von Gliedern, erstlich solche, die zwar schwach scheinen, aber doch für den ganzen Organismus nothwendig sind, sodann geehrte (εὐσχήμονα) und scheinbar weniger geehrte (ἀσχήμονα), welche letztern die menschliche Eitelkeit daher durch Schmuck (z. B. Ohrringe, Armbänder) zu heben sucht. Gott habe aber nach seiner Weisheit alles so geordnet im menschlichen Organismus, daß alle Glieder in vollkommener Harmonie ständen, so daß Wohlseyn und Schmerz des einen den Zustand des Ganzen bedinge. Offenbar hat diese Darstellung ihre genaue Beziehung auf die Verhältnisse in Korinth. Da hatte man eine solche falsche menschliche Vorstellung eben auch von den Gaben; die geringeren, denen Gott eben deshalb den meisten Glanz zugetheilt hatte (V. 24.), z. B. die Sprachengabe, überschätzten sie wegen dieses Glanzes unmäßig, die unscheinbaren, aber wesentlichen (V. 22.) verachteten sie wegen ihrer Unscheinbarkeit. Die Absurdität dieses Verfahrens stellt den Korinthiern die gegebene Darstellung treffend vor Augen.

27—30. Hierauf folgt die Anwendung des ausführlichen Gleichnisses. Die Kirche Christi sey sein Leib, den er mit seinem Geiste erfülle, die einzelnen Gläubigen mit ihren verschiedenen Gaben seyen die Glieder, deren Differenz daher anzuerkennen wäre, damit alle für einander demselben Zwecke dienten. Die beiden Aufzählungen stimmen, wie schon zu V. 7 ff. bemerkt

ward, wieder nicht genau zusammen. Die ἀντιλήψεις und κυβερνήσεις in der ersten Gruppe fehlen in der zweiten, und das διερμηνεύειν der zweiten fehlt in der ersten. Die hier vorkommenden Ausdrücke fanden übrigens meistens schon zu V. 7 ff. ihre Erklärung; ich bemerke nur noch einiges über die Differenz der Apostel, Propheten und Lehrer. Daß hier neben dem Unterschiede auch eine Unterordnung anzuerkennen ist*), zeigen nicht bloß die Ausdrücke πρῶτον, δεύτερον, τρίτον, sondern auch die ähnlichen Stellen Röm. 12, 6 ff. Ephes. 4, 11 ff., in denen die Stellung eine verwandte ist. In der erstern Stelle fehlen die Apostel, dann aber folgen sich die Abstracta folgendermaßen: προφητεία, διακονία, διδασκαλία, παράκλησις, so daß die προφητεία der διδασκαλία voransteht. Ephes. 4, 11. aber folgen sich die Ausdrücke so: ἀπόστολοι, προφῆται, εὐαγγελισταί, ποιμένες, διδάσκαλοι, wo wieder die διδάσκαλοι den Propheten nachstehen. In Folge der zu V. 7 ff. gegebenen Erklärung sollten aber eher die διδάσκαλοι als Inhaber des Charisma der γνῶσις den Propheten vorangehen. Allein auch Cap. 14. zeigt, daß der Apostel die Gabe des προφητεύειν sehr hoch stellt, zunächst zwar nur im Verhältniß zum Zungenreden, allein die Beschaffenheit der apostolischen Kirche war von der Art, daß das προφητεύειν damals auch an und für sich betrachtet von der größten Bedeutung seyn mußte. Es war die Gabe der Erweckung, wodurch die Ausbreitung der jungen Kirche bedingt ward, deshalb mußte auf sie vorzugsweise Rücksicht genommen werden. Die διδάσκαλοι waren mehr für die im Glauben und in der Erkenntniß wachsende Kirche, ihre Stellung ward daher erst recht bedeutungsvoll, als die Kirche im Ganzen consolidirt war, und ihre innere Ausbildung in Wissenschaft und Leben begann. Über die hier nicht namhaft gemachten Ämter wird das Nähere zu Ephes. 4, 11. bemerkt werden. Ich erinnere nur noch, daß in unserer Stelle die Auffassung der Ämter vor der der Gaben zurücktritt**).

*) Über das Verhältniß der Unterordnung unter den Lehrern der apostolischen Kirche das Nähere bei der Erklärung der Pastoralbriefe.

**) Rothe (von der Kirche B I. S. 256.) meint, es sey hier gar nicht von Ämtern die Rede; das ist offenbar zu viel gesagt, denn das Apostolat war doch wohl ein Amt und keine Gabe. Aber allerdings ist richtig, daß

So gab es kein besonderes Prophetenamt in der Kirche, aber die Apostel *) waren zugleich Propheten, obgleich nicht jeder Prophet Apostel war, eben so die sogenannten Evangelisten, d. i. reisende Lehrer, die da predigten, wo noch keine Gemeinen bestanden. Die διδάσκαλοι aber waren sowohl eigentliche διδάσκοντες als κυβερνῶντες, ihr Amtsname war πρεσβύτεροι oder ἐπίσκοποι. Über diesen Unterschied wird ebenfalls das Nähere zu den Pastoralbriefen bemerkt werden. Über den hier und 12, 10. vorkommenden seltnen Namen für das Charisma der Sprachengabe γένη γλωσσῶν vergl. die Bemerkungen zu 1 Kor. 14, 10. (V. 27. ist das schwierige ἐκ μέρους in einigen Codd. in ἐκ μέλους verändert, gewiß ist aber jenes die richtige Lesart, weil sich eine Änderung von μέλους nicht denken läßt. Luther übersetzt das ἐκ μέρους distributiv, „ein jeglicher nach seinem Theil," das würde aber durch κατὰ μέρος ausgedrückt seyn. Richtiger faßt man ἐκ μέρους „einem Theile nach," d. h. kein Theil ist das Ganze oder darf es seyn wollen. — V. 28. hat οὓς μέν κ. τ. λ. etwas Anakoluthisches, es sollte οὓς δέ folgen, was aber fehlt wegen der veränderten Wendung der Construction, welche das πρῶτον, δεύτερον nöthig machte.)

31. Der Schlußvers dieser Abhandlung hat in 14, 1. seinen Commentar. Die χαρίσματα τὰ κρείττονα können dem zufolge nicht, wie Billroth will, die aus der Liebe entstehenden Früchte seyn, sondern die höhern Gaben im Gegensatz gegen die bloß glänzenden, besonders das προφητεύειν. Allerdings liegt aber in diesem Gedanken eine Schwierigkeit. Aus dem frühern scheint nemlich der Grundsatz zu resultiren, daß jeder mit der ihm verliehenen Gabe zufrieden seyn solle; dem scheint nun das ζηλοῦτε

---

aus dieser Stelle und Ephes. 4, 11. 12. nichts gefolgert werden kann über die verschiedenen Kirchenämter in der apostolischen Kirche, denn zunächst ist von den Gaben die Rede.

*) Der Name Apostel bezeichnet hier bloß die Zwölf, so daß man nach ihrem Verhältniß zu den andern Lehrerclassen deutlich sieht, wie die Zwölf als eine besondere und zwar als die höchste Stufe unter allen Lehrern der Kirche einnehmend betrachtet wurden. Der Körper der Zwölf war aber nur für die früheste Zeit der Kirche berechnet, er sollte nicht fort und fort ergänzt werden. Schon beim Tode des ältern Jakobus (Ap. Gesch. 12, 1.) ist von keiner neuen Ergänzung seiner Stelle die Rede.

zu widersprechen, indem es Unzufriedenheit mit dem, was man hat, voraussetzt. Diese Schwierigkeit erledigt sich inzwischen so, daß in diesen geistigen Gaben die höhere Stufe immer auch die niedere befaßt; wer also die bessern Gaben sucht, verachtet nicht die, welche er hat, er sucht nur fortzuschreiten im Geist, zu wachsen in der Wiedergeburt. Die Liebe zu Gott hat auch nothwendig das Streben in sich, seine schönsten Gaben zu empfangen. Doch bevor Paulus ausführt, wie das προφητεύειν höher stehe als das γλώσσαις λαλεῖν (14, 1 ff.), leitet er noch den Blick der Leser auf die Natur der Liebe, als derjenigen Kraft, welche erst allen Gaben Ziel und Richtung giebt. Wie im leiblichen Organismus die allgemeine Lebenskraft alle Glieder zusammenhält und zweckmäßig in einander greifen läßt, so ist die Liebe, die Gott seinem Wesen nach selber ist (1 Joh. 4, 16.), die dem Leibe Christi Leben und Einheit gebende Macht, ja das Princip der Ewigkeit in ihrer zeitlichen Erscheinung. Ihr nachzujagen ist daher noch wichtiger als Gaben zu suchen, ohne sie sind alle Gaben Schein. Das ζηλοῦτε bildet übrigens keinen Widerspruch mit der obigen Behauptung Pauli, daß der Geist die Gaben vertheile, wie er wolle (V. 11.), denn das Streben, welches Paulus hier anräth, ist ja nur ein Ringen im Gebet zu Gott, dem Spender der Gaben. (Καθ' ὑπερβολήν ὁδόν ist zu verbinden, viam eminentiorem, nemlich als das Suchen der Gaben ist. Die Verbindung mit dem Verbum, welche Billroth vorschlägt, ist, wie mich dünkt, nicht passend, denn nicht in dem Zeigen liegt die ὑπερβολή, sondern in dem ὁδός. Oder man müßte es mit ἔτι verbinden, wie Grotius will, in dem Sinne: „noch zum Überfluß." Indeß fragt sich sehr, ob der Ausdruck in diesem Sinn gefaßt werden darf, wenigstens findet er sich im N. T. nie so gebraucht. Καθ' ὑπερβολήν steht überdies immer vor dem Substantiv, dessen Bedeutung es verstärken soll.)

13, 1. 2. Der folgende Triumphgesang der reinen Liebe *)

*) Das Heidenthum ist nicht über den ἔρως hinausgekommen und kennt die christliche ἀγάπη nicht. Im A. T. herrscht nur die strenge δίκη. Eros, auch in der reinsten, edelsten Form, ist nur das Resultat des Mangels, die Sehnsucht der Liebe, geboren aus dem Bewußtseyn, daß man das Liebenswürdige nicht hat. Die christliche ἀγάπη ist aber die positive ausströmende

ist doppelt schön im Munde des Apostels Paulus. Johannes der Evangelist ist sonst der Sänger der Liebe, während Paulus mehr der Prediger des Glaubens ist. Dieser Abschnitt ist ein Zeugniß seiner neuen Natur; nach seinem alten Menschen kannte Paulus den Schmelz dieser Liebe nicht. Seine Sprache verwandelt sich auch hier, sie verliert ihre dialektische Form, und nähert sich der Johanneischen Einfalt und Schlichtheit und durchsichtigen Tiefe. Die hier geschilderte ἀγάπη ist übrigens nicht als bloßes Gefühl oder als Empfindung zu fassen, sondern als Neigung und Richtung der innersten Persönlichkeit, des wahren Selbst, auf Gott und seinen Willen. Die edelsten Erscheinungen natürlicher Liebe, wie die Mutterliebe gegen den Säugling, die Liebe des Kindes gegen die Mutter, sind nur ein schwacher Abglanz der himmlischen Liebe, welche das Bewußtseyn der Erlösung im Menschenherzen erzeugt. Ihre Erfahrung entzündete im Herzen des Apostels eine Flamme dankbarer Gegenliebe, die bis zum letzten Athemzuge nicht erlosch. Diese Liebe hebt den sündlichen Zustand der Isolirung auf und wirkt im Menschen die Einheit mit Gott und Gottes mit ihm; Gottes Liebe wird seine Liebe, denn er lebt nicht mehr, sondern Christus lebt in ihm (Gal. 2, 20.). Gerade bei diesem Begriff der ἀγάπη scheint aber undenkbar, daß Jemand solche Gaben als προφητεία, γνῶσις, πίστις soll haben können ohne sie und zwar sie alle in der höchsten Potenz (πᾶσαν γνῶσιν, πᾶσαν πίστιν). Sollen wir sagen, der Apostel will eben etwas durchaus Undenkbares nennen, so daß der Sinn wäre: selbst in dem Fall, wenn eine solche Trennung des Untrennbaren möglich wäre, würde der Mensch mit allen Gaben ohne Liebe nichts seyn? Das gestattet ἐάν nicht, welches immer auf eine objective Möglichkeit hinweist. (Vergl. Winer's Gr. S. 269.) Vielmehr müssen wir sagen, allerdings ist eine solche Trennung etwas Widernatürliches, aber durch die Sünde ist eben diese Zerfallenheit in die menschliche Natur gekommen, daß Kopf und Herz so aus einander fallen können, daß in der Erkenntniß,

---

Liebe, Gott selbst, der in dem Gläubigen wohnt, so daß Ströme des lebendigen Wassers von ihm fließen (Joh. 4, 14.). Vgl. über Plato's Darstellung des Eros im Symposion die trefflichen Bemerkungen von Fortlage in seinen philos. Meditationen (Heidelberg 1835.).

selbst auch im Willen, die Kraft des Göttlichen sich noch nachhallend offenbaren mag, während sich schon die innerste Neigung des Herzens oder der Hingabe von Gott abgewendet hat. Diesen leider nur zu wahren Hergang stellt der Apostel mit starken Farben dar, um die Natur der Liebe ins Licht zu setzen, die allen religiösen Erscheinungen erst Wahrheit und Zusammenhang mit den höchsten Zwecken des Menschen leiht. Mt. 7, 21 ff. setzt auch der Erlöser die Möglichkeit, daß unlautere Personen im Besitze solcher Gaben seyen. Natürliche Anlage mag Manchen befähigen, solche Gaben leichter zu empfangen als Andere; wenn aber die Anlage nicht durch Lauterkeit des Sinnes unterstützt wird, können auch die Gaben dem Empfänger derselben keine Bürgschaft für die Seligkeit gewähren. — Was rücksichtlich des Einzelnen die Formel γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων λαλεῖν anlangt, so erklärt Billroth dieselbe ohne weiteres für hyperbolisch. Erwägt man aber, daß die Juden Engelsprachen annahmen, daß Paulus selbst in der Engelwelt (2 Kor. 12, 4.) unaussprechliche Worte hörte, so liegt viel näher unter den Engelsprachen eine höhere Stufe des Charisma zu verstehen, ein besonderes γένος γλωσσῶν *), das sich in höherer ekstatischer Aufregung und in dem Gebrauch ganz ungewöhnlicher erhabenen Ausdrücke offenbaren mogte. Jedenfalls werden wir sagen müssen, daß der ganze Ausdruck für die Annahme einer Ursprache wenig günstig ist. Die Menschenzungen können doch nur die verschiedenen Sprachen unter den Menschen seyn; diese müssen daher auch, wie es scheint, in dem Charisma irgendwie hervorgetreten seyn, sey es in wirklichem Reden in fremden Sprachen, wie ich es nach Ap. Gesch. 2. annehme, oder im Gebrauch von Glossen aus verschiedenen Sprachen, wie Bleek will, dem sich jetzt auch Baur (a. a. O. S. 695 ff.) angeschlossen hat. Wenn aber Baur auf den Artikel in dieser Stelle so Gewicht legt, daß er meint, es mögte ein idealer Begriff des γλώσσαις λαλεῖν darin ausgedrückt seyn, der auf die mythische Vorstellung eines Redens in verschiedenen Sprachen geleitet habe, dagegen die Formel γλώσσαις λα-

*) Über die verschiedenen Arten des γλώσσαις λαλεῖν vergl. man das Nähere zu 14, 15.

λεῖν ohne Artikel bezeichne nur den Gebrauch von ungebräuchlichen Ausdrücken in der Verzückung; so ist dies eine durch nichts begründete Annahme. Der Artikel bezeichnet ganz einfach alle Menschensprachen, im Gegensatz gegen den Gebrauch dieser oder jener Sprache, wie Rückert schon richtig erklärt; allerdings will Paulus ein Äußerstes in der Sprachengabe nennen, aber nicht im Gegensatz vom Gebrauch einiger Glossen, sondern einiger Sprachen; nicht ideal, sondern real. Noch weniger ist Weiseler's Erklärung dieser Stelle annehmbar. (Vergl. Stud. 1838. H. 3. S. 734. Note.) Er will nemlich, daß γλῶσσαι Glossen bedeuten, daß mit Glossen der Menschen sprechen, die Glossen zugleich auslegen heiße, mit Glossen der Engel sprechen aber, dieselben nicht auslegen. Es hängt diese Annahme indeß mit seiner ganzen Theorie zusammen, über welche man das Nähere zu Cap. 14. vergleiche. Jedenfalls ist aber aus dieser Stelle unverkennbar, daß γλῶσσαι Sprachen und nicht Zungen in der in Rede stehenden Formel heißt. (Die hier im ganzen Abschnitt angewendete erste Person ist, wie sich von selbst ergiebt, nur Darstellungsform, wodurch der Gedanke umfassende Allgemeinheit erhält. Jeder Leser soll sich selbst als denjenigen denken, der so reden könnte, und von dem die ausgesprochenen Gedanken gelten würden. V. 1. sind die Ausdrücke χαλκὸς ἠχῶν, κύμβαλον ἀλαλάζον höchst bezeichnend. Das mit Eitelkeit getriebene Zungenreden mogte ein solches Lärmen veranlassen, wie von allerlei lärmenden Instrumenten entsteht. [Vergl. die Cap. 14. folgende Beschreibung, namentlich V. 7 ff. und V. 23.] Diese Vergleichung spricht allein schon aufs entschiedenste gegen die Theorie von Weiseler, wornach sich die Sprachengabe durch Leisereden geäußert haben soll. — Χαλκός, Erz, bezeichnet Instrumente von Erz, etwa Posaunen, Trommeln. Κύμβαλον steht 2 Sam. 6, 5. für מְצִלְתַּיִם ein hohles Becken, das geschlagen ein lautes Getöse machte. — V. 2. nimmt Flatt das καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα als Bezeichnung der Weisheit, so daß fünf Charismata genannt wären. Besser faßt man es als bloße Exposition der γνῶσις. Übrigens zeigt diese Stelle, daß die μυστήρια nach dem Sinne des Apostels nicht absolut unerkennbare Dinge sind, sondern solche, die durch natürliche Kräfte nicht erkannt werden können. — Πίστις ist, wie 12, 9., in dem speciellern Sinn, der gesteigerten Willensenergie

zu fassen, wie der Zusatz ὥστε ὄρη μεθιστάνειν zeigt. Vergl. darüber den Comm. zu Mt. 17, 20.)

3. Selbst sogenannte Liebeswerke und Verleugnungen der schwersten Art, wenn sie nicht wahrhaft Ausflüsse der Liebe sind, nützen nichts für das wahre Heil. In dem οὐδὲν ὠφελοῦμαι ist angedeutet, aus welcher Geistesstellung Paulus sich die hier geschilderte Thätigkeit hervorgegangen denkt. Er schildert einen Selbstgerechten, der durch seine Werke und Verleugnungen sich einen Ruhm erwerben will; Segen bringt aber nur das, was aus lauterer, von allem Eigenen entkleideten Liebe erwuchs. (Ψωμίζειν, zunächst einen Brocken geben, hier in Brocken austheilen*), hingeben [vergl. Jes. 58, 14. Sir. 15, 3.]. — Lachmann hat für καυθήσωμαι die Lesart καυχήσωμαι aufgenommen, und allerdings scheint dieselbe dem Gedanken nach den Vorzug zu verdienen. Allein eben wegen der Schwierigkeit, auch der Verbalform, indem καυθήσωμαι Conjunctiv des Futurs ist [vergl. Winer's Gr. S. 72.] ist diese Lesart von Griesbach, Knapp, Rückert vorgezogen; und mit Recht. Das sich Brennenlassen ist dann Ausdruck für „die empfindlichsten Schmerzen übernehmen."

4—7. In einer Reihe von funfzehn Ausdrücken beschreibt hierauf Paulus die Äußerungen der Liebe. Unter diesen charakterisiren die beiden ersten ihre Natur nur ganz im allgemeinen, dann folgt eine Reihe negativer Bezeichnungen, wodurch die Verfahrungsweise der Korinthier als von der wahren Liebe abweichend beschrieben werden soll, und endlich folgen positive Charaktere, welche ihnen ein Bild des wahren Lebens vorhalten. Übrigens ist abstract von der Liebe, nicht von dem Liebenden die Rede, weil sich jene nie in concreter Erscheinung vollständig darstellt; auch der Beste ist in bloßer Annäherung an ihre absolute Natur begriffen. (V. 4. Die Formen χρηστεύεσθαι, περπερεύεσθαι finden sich im N. T. nur hier. Das letztere Wort ist überhaupt selten. Es ist ohne Zweifel von dem latein. perperam sc. agere abzuleiten, und bedeutet gewiß ursprünglich „sich verkehrt aufführ-

*) Sehr treffend giebt es von Meyer durch „verspenden," d. h. durch milde Spenden ganz austheilen.

ren." Die Art der Verkehrtheit ist aus dem jedesmaligen Zusammenhange zu bestimmen. Hier neben φυσιοῦσθαι steht es = ἐπαίρεσθαι, wie Hesychius es erklärt. Suidas giebt es durch προπετεῖν, voreilig, leichtfertig handeln. Cicero [ad Attic. I. 11.] braucht ἐμπερπερεύεσθαι = κολακεύεσθαι. — V. 5. scheint das ἀσχημονεῖν auf die unanständigen Freiheiten zu gehen, deren sich die Korinthier in ihrer Kleidung schuldig machten. Vergl. zu 11, 3 ff. — Λογίζεσθαι τὸ κακόν, חָשַׁב רָעָה, ist unser „nachtragen," μνησικακεῖν, ohne Aufhören des Bösen gedenken, das Jemand gethan. — V. 7. ist στέγει dem ὑπομένει nahe verwandt. Jenes heißt auch „dulden, ertragen." [Vergl. 1 Thess. 3, 1.] Hier faßt man es am besten in seiner ursprünglichen Bedeutung „decken, zudecken," nemlich die Sünde des Bruders. — Die beiden Sätze πάντα πιστεύει, ἐλπίζει, deuten darauf hin, daß die Liebe beide, die Hoffnung wie den Glauben, ihrer Natur nach in sich trägt, nicht aber umgekehrt, jene die Liebe. Auch aus dem Grunde heißt es deshalb V. 13. μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.)

8. Ein neues Moment, das die Liebe als einen καθ' ὑπερβολὴν ὁδός (12, 31.) erscheinen läßt, ist ihre unvergängliche Natur. Sie bleibt in Zeit und Ewigkeit, während auch die besten Gaben aufhören. In wiefern die προφητεία und γνῶσις aufhören, führt der Apostel von V. 9. an aus, von der Sprachengabe ist nicht weiter die Rede. Es leuchtet aber ein, daß es schwer seyn würde, nachzuweisen, wie dieselbe aufhören könne, wenn sie die Mittheilungsfähigkeit des Geistes selber, die geistige Ursprache bedeutete. Die Wahl des Ausdrucks γλῶσσαι zur Bezeichnung des Charisma weist offenbar darauf hin, daß Paulus an die Sprachen der Menschen (13, 1.), d. i. an die verschiedenen in diesem Erdenleben gebräuchlichen Sprachformen denkt, die aus der Sünde entstanden sind und mit der Sünde auch aufhören. Nothwendig müssen daher diese verschiedenen Sprachen in dem γλώσσαις λαλεῖν irgendwie zur Erscheinung gekommen seyn. (Ἐκπίπτω = נָפַל Jos. 21, 45. 23, 14. die Bedeutung verlieren, kraftlos werden, aufhören. — Über καταργεῖν vergl. Lc. 13, 7. Röm. 3, 3. 31.)

9—12. Der Gedanke, daß auch die Gaben der προφητεία und γνῶσις aufhören werden, bedurfte einer nähern Erörterung, denn man hätte denken können, sie seyen, wie die Gegenstände,

auf welche sie sich beziehen, unvergänglich. Auf die Differenz beider Gaben selbst nimmt der Apostel in diesem Beweise weiter keine Rücksicht; da sie beide Gaben des Wissens sind, das die προφητεία nur mehr in der Form der Begeisterung, die γνῶσις mehr in der Form der Reflection besitzt, so paßt dieselbe Argumentation für beide. Der Beweis selbst ist nun dieser: hienieden ist die Erkenntniß nur eine partielle (ἐκ μέρους), kommt daher der Zustand der Vollkommenheit, welcher Totalerkenntniß mit sich führt, so muß jene aufhören. Zwei Gleichnisse erläutern diesen Beweis. Erstlich (V. 11.) das Gleichniß vom Verhältniß der Kindheit zum Mannesalter, in diesem hört die theilweise Erkenntniß jener auf; sodann (V. 12.) das Bild vom Anschauen eines unvollkommenen Spiegelbildes, und dem unmittelbaren Anblick von Angesicht zu Angesicht, jenes entspricht dem γινώσκειν ἐκ μέρους, dieser dem ἐπιγινώσκειν καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. Das Erkennen hört also nach dem Apostel deshalb auf, weil es hienieden immer ein unvollständiges, stückweises bleibt, man erkennt διὰ πίστεως, nicht διὰ εἴδους = πρόσωπον πρὸς πρόσωπον (2 Kor. 5, 7.). Hier aber ließe sich sagen, die Liebe sey auf Erden auch nicht vollkommen, man könne daher eben so gut behaupten, sie höre auf, als dies von der γνῶσις gesagt ist. Allein der Unterschied ist doch dieser. Allerdings ist die Liebe einer Steigerung fähig, aber die Liebe der Gläubigen ist auch in ihrer unentwickelten Form keine getheilte Liebe, wenn sie anders überall die rechte ist, keine ἀγάπη ἐκ μέρους, sie wird im Himmel, wo das Vollkommenere ist, das erst auf die Erde kommen soll (V. 10.), keine specifisch andere, als sie hier ist. Die Art des Erkennens wird aber eine durchaus andere werden; auch für die höchste Stufe der Entwicklung bleibt die Basis des innern Lebens der Glaube, das Schauen gehört erst für jene Welt; das Diesseits wird nie geradezu zum Jenseits. Freilich scheint aber dieser Behauptung Manches entgegenzustehen, und dadurch wird unsere Stelle zu einer der schwierigsten des N. T. Vergleicht man nemlich anderweitige Erklärungen, so scheint dem Gläubigen in denselben eine γνῶσις zugesprochen zu werden, die mehr als ein bloßes γινώσκειν ἐκ μέρους seyn muß. Joh. 17, 3. heißt die Erkenntniß Gottes und Christi geradezu das ewige Leben, das kann unmöglich von einer theilweisen Erkenntniß ge-

sagt seyn. 1 Joh. 4, 7. 8. lesen wir: wer liebt, erkennt Gott, wer nicht liebt, erkennt ihn nicht. Da nun Paulus die Liebe als unwandelbar darstellt, sollte man schließen, es sey auch die von ihr bedingte Erkenntniß Gottes nicht ἐκ μέρους. Ferner 1 Joh. 2, 20. 27. wird jedem, der den Geist empfangen hat, die Erkenntniß aller Dinge zugeschrieben, so daß ihn Niemand lehren kann, und damit übereinstimmend lesen wir 1 Kor. 2, 10. „der Geist erforscht die Tiefen der Gottheit," und diesen Geist hat Gott den Gläubigen gegeben und offenbart sich ihnen durch denselben. In der Stelle 1 Kor. 8, 3. redete aber Paulus sogar von einem Erkanntseyn von Gott als der wahren Quelle der ächten Gottesliebe und Gotteserkenntniß, was hier (V. 12.) erst in die Zukunft verlegt scheint. Wie ist mit diesen so entschiedenen Erklärungen das ἐκ μέρους γινώσκειν unserer Stelle in Einklang zu bringen? Man hat in zwiefacher Weise bei diesem Bestreben gefehlt. Diejenigen, welche nach ihrer ganzen Geistesrichtung ein Interesse dabei hatten, die menschliche Erkenntniß möglichst herabzusetzen, gingen von dieser Stelle, aus und behaupteten, es sey in den sonstigen Erklärungen des N. T. über die γνῶσις dieselbe nicht als durchaus wahre Erkenntniß des Wesens zu fassen, sondern bloß als annähernde Erkenntniß. Das Ewige als solches könne der Mensch überall nicht erkennen, er könne höchstens einzelne Wirkungen desselben auffassen, er könne nur die Lehre von Gott und Christus erkennen, nicht das göttliche Wesen selbst. Andere dagegen, in deren Interesse es lag, die menschliche Erkenntniß aufs höchste zu steigern, legten den Nachdruck auf jene andern Stellen und behaupteten, die Bibel lehre die Nothwendigkeit, Gott absolut zu erkennen. Unsere Stelle sucht man dann so damit zu vereinigen, daß man (wie Billroth) sagt, „es liege dieser Vorstellung die Wahrheit zum Grunde, theils daß die Erkenntniß des Einzelnen als solche nur eine einseitige, beschränkte bleibt und daß er nur so weit vollkommene Erkenntniß hat, in soweit er ins Gottesreich eingedrungen ist, mithin sein bloß subjectives Meinen aufgegeben hat; theils daß dies irdische Leben nicht ein letztes ist, sondern daß auch nach demselben die Erkenntniß des Geistes eine immer reichere und tiefere werden wird." Allein offenbar sind diese Worte Billroth's nur durch die Gewalt des Textes abgenöthigte Concessionen, denn nach seinem

Standpunkt kann das absolute Wissen auch des Einzelnen in dem Diesseits nur höchst uneigentlich ein γινώσκειν ἐκ μέρους genannt werden; das absolute Wissen muß immer ein centrales, umfassendes seyn. Die Wahrheit liegt zwischen beiden Extremen in der Mitte. Die heilige Schrift erkennt das Bedürfniß des Menschen nach einer wahrhaftigen Erkenntniß des Wesens Gottes an; durch Christus und seinen Geist wird in der Wiedergeburt dem Menschen eine solche Wesenserkenntniß mitgetheilt und in ihr allein hat er das ewige Leben. In den Tod des natürlichen Menschen wird die Quelle des Lebens selbst, Christus, hineingeboren und mit ihm, dem Christus in uns, gewinnt der Gläubige die wahre ἐπίγνωσις τ. Θ., die keine theilweise seyn kann, denn er erkennt den ganzen Christus, mit ihm erkennt er aber alles (1 Joh. 2, 20.), denn in Christo ist alles (Kol. 2, 3.) Diese Erkenntniß indeß, obgleich eine wahre, reale (eine γνῶσις ἀληθινή), ist doch immer eine auf dem allgemeinen Grunde des Glaubens ruhende, denn hienieden ist nicht die Zeit des Schauens (2 Kor. 5, 7.). In dem αἰὼν μέλλων wird die Hülle weggenommen, da erst schaut der Gläubige, was er hier im Glauben erkannte. Die h. Schrift weiß nichts von der Anmaßung, daß die γνῶσις hienieden im Diesseits nicht verschieden sey von dem εἶδος im Jenseits. Aber freilich kann die allgemeine christliche Erkenntniß kein γινώσκειν ἐκ μέρους seyn. Dies sagt der Apostel nur aus von dem Charisma der γνῶσις. Dieses unterscheidet sich nemlich nach den zu 12, 7 ff. beigebrachten Bemerkungen so von der allgemeinen christlichen Erkenntniß, daß jenes die implicite Erkenntniß dieser auch explicite, in ihren Specialitäten besitzt. Darin offenbart sich allerdings ein Fortschritt, und eben deshalb ist diese entwickelte Form der Erkenntniß ein Charisma; allein mit diesem Fortschritt offenbart sich auch nothwendig die Schranke des Menschlichen, das Specielle kann nur ἐκ μέρους erkannt werden. Diese Gabe, wie alle anderen, höret also auf, wo die διαιρέσεις πνεύματος aufhören und die Geisteskraft sich in voller Einheit dem Menschen mittheilen kann. Wie daher der Blinde, wenn ihm das Auge geöffnet wird, das Licht schaut und die ganze ihn umgebende Welt, so erkennt der durch das Licht der Gnade Wiedergeborne wahrhaftig Gott und erkennt alles in seinem Glanze; aber so wenig der Blinde mit diesem

wahren Blick in die Welt alle Einzelheiten, die ihn umgeben, sofort herauszulösen vermag aus dem Gesammtschauspiel, das sich ihm eröffnet, oder gar die optischen Gesetze des Lichts erkennt, das ihn erleuchtet; eben so wenig erkennt auch der Gläubige das Himmlische, das er im Allgemeinen wahr und wesentlich anschaut, in seiner Specialisirung; selbst in dem Charisma der Erkenntniß, das allerdings darein einführt (wie in der ihm entsprechenden Wissenschaft der Theologie), kommt es nur zu einem γινώσκειν ἐκ μέρους. (V. 9. Ob bei dem ὅταν ἔλθῃ τὸ τέλειον an die Ewigkeit, oder an das mit der Wiederkunft Christi beginnende Reich Gottes gedacht werde, ist im Wesentlichen gleich; denn für die Auferstandenen und Verklärten in dem letztern gilt dasselbe, was von der Ewigkeit gilt; die Hülle dieses Erdenlebens ist für sie gefallen. — V. 11. werden νήπιος und ἀνήρ sich eben so entgegengesetzt, wie 14, 20. Epheſ. 4, 13. Der Klimax λαλεῖν, φρονεῖν, λογίζεσθαι, entspricht den drei Gaben des Zungenredens, der προφητεία und γνῶσις. — V. 12. ist δι' ἐσόπτρου aus dem sinnlichen Eindruck zu erklären, indem es ist, als sähe man durch den Spiegel hindurch. Der Zusatz ἐν αἰνίγματι bezeichnet bloß die Natur des Spiegelbildes, es ist räthselhaft, d. h. dunkel, unbestimmt, allgemein. Man muß hierbei sich an die unvollkommenern Metallspiegel der Alten erinnern. Ohne Noth hat Rückert sich durch die apostolische Darstellung, wornach man durch den Spiegel hindurch das Bild sieht, verleiten lassen, nach Schöttgen, Elsner u. A. das δι' ἐσόπτρου statt vom Spiegel, von einem Fenster aus Frauenglas zu erklären. — Πρόσωπον πρὸς πρόσωπον = פָּנִים אֶל פָּנִים 1 Mos. 32, 31. 4 Mos. 12, 8. — Die Formel ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην heißt allerdings hier: ich werde so vollkommen erkennen, wie Gott mich erkennt. Allein es ist dabei nicht zu übersehen, daß, wie schon zu 8, 3. bemerkt ward, dem γινώσκειν immer die Idee des Durchdringens zum Grunde liegt. Es entspricht daher die Phrase dem Johanneischen „Er in uns, und wir in ihm" [Joh. 17, 21.]. Hienieden ist Gott vorherrschend in uns, in der vollkommenen Welt werden wir auch ganz in ihm seyn und ihn dann erst sehen, wie er in sich ist [1 Joh. 3, 2.], während wir ihn hier sehen, wie er in uns ist.)

13. Den vergänglichen, nur für die irdische Erscheinungs-

form der Kirche berechneten, Charismaten werden endlich die bleibenden Grundpfeiler alles christlichen Lebens gegenüber gestellt, unter diesen selbst aber die Liebe wieder für die größeste erklärt, weil sie (vergl. zu V. 7.) Glauben und Hoffnung in sich hat, nicht aber umgekehrt diese auch die Liebe; daher steht auch die ἀγάπη zuletzt, so daß die Ausdrücke in einem Klimax geordnet sind. Wo diese Absicht, die Liebe hervorzuheben, nicht vorherrscht, stellt Paulus auch die Hoffnung zuletzt. (Vergl. Kol. 1, 4. 5. 1 Thess. 1, 3.). Es versteht sich übrigens von selbst, daß hier πίστις nicht mehr in jenem speciellen Sinn als Charisma aufzufassen ist, sondern in dem ganz allgemeinen. Es ist nemlich schon von Billroth treffend dargethan, wie alle drei Momente, Glaube, Hoffnung und Liebe, eben den Gegensatz mit den Charismaten bilden sollen, so daß das μένει dem ἐκπίπτει (V. 8.) entgegensteht. Das νυνί darf daher auch nicht mit Rückert von der Zeit (= ἄρτι, Gegensatz von τότε V. 12.) verstanden werden (denn Paulus hat ja eben bewiesen, daß die Liebe über die Zeit hinausreicht, V. 8.), sondern will als Consecutivpartikel genommen seyn, so daß V. 13. folgernd die ganze Verhandlung abschließt. Das Einzige, wobei man nach dieser Auffassung anstoßen könnte, ist, daß doch Glaube und Hoffnung auch aufzuhören scheinen, indem jener zum Schauen, diese zur Erfüllung wird. Allein Billroth bemerkt schon ganz richtig, daß Schauen und Erfüllung nicht sowohl den Glauben und die Hoffnung aufheben, als vollenden, indem ihr Inhalt und ihr Object sich in der Welt des Geistes eben vollständig bewahrheiten. Inzwischen sind beide in sofern unter der Liebe stehend, als in ihnen die Passivität vorherrscht, während in der Liebe Gott selbst, die absolute Liebesmacht, sich positiv kräftig offenbart. Deshalb hatte der Apostel auch schon V. 7. gesagt: ἡ ἀγάπη πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, um anzudeuten, daß die Liebe die Wurzel, Inbegriff und Frucht von allem ist.

14, 1. Nach dieser Nachweisung der untergeordneten Stellung der Gaben überhaupt konnte der Apostel an den Schluß von Cap. 12. wieder anknüpfen; die Liebe vor allen empfehlend, aber auch die Gaben als würdigen Gegenstand des Strebens hinstellend *), unter diesen aber besonders die προφητεία, während

*) Der Ausdruck πνευματικά bezeichnet nicht bloß das Zungenreden, son-

die Korinthier die Sprachengabe überschätzt hatten. Hier müssen wir aber dieses Charisma zuvörderst näher ins Auge fassen, da zu 12, 7 ff. nur in der Kürze desselben Erwähnung geschah. Nach antikem Sprachgebrauch *) hieß derjenige, welcher von einem Gott erfüllt Orakel aussprach, μάντις (von μαίνεσθαι, in heilige Begeisterung versetzt seyn) und προφήτης oder ὑποφήτης der, welcher die oft unverständlichen Reden des Mantis erklärte oder verdeutlichte. In ähnlichem Verhältniß erscheinen in unserer Stelle der γλώσσαις λαλῶν, in dem die Begeisterung sich offenbart, und der διερμηνεύων, der in bewußter Klarheit die begeisterungsvollen, aber dunkeln Reden desselben in allgemein verständliche Rede überträgt. Schon im A. T. erscheinen die Propheten aber so, daß μάντις und προφήτης in einer Person verbunden sind. Obgleich ihr Bewußtseyn nicht so gesteigert war, daß sie den vollen Sinn ihrer Aussprüche selbst faßten (1 Petr. 1, 10. 11.), so waren sie doch fern von montanistischer Bewußtlosigkeit. Nach dem ganzen Standpunkt des A. T. aber mußte die Thätigkeit der Propheten sich vorzugsweise auf die Offenbarung der Zukunft wenden. Alles in den Instituten des A. T., wie die innere Sehnsucht der Bessern, wies auf das Kommende hin. Im N. T. mußte diese Seite im Prophetenthum zurücktreten, da es eben im Genuß der Erfüllung aller Verheißungen lebte. Zwar tritt die Gabe, in die Zukunft zu sehen, auch noch im N. T. hervor (vergl. zu Ap.

---

dern alle Charismaten des Geistes. Da aber die Sprachengabe in Korinth zu Übelständen mehr als alle andere Gaben Anlaß gegeben und dadurch diese ganze Besprechung herbeigeführt hatte; so geht Paulus V. 2. gleich zu dieser speciellen Gabe hinüber und hatte bei der Anwendung des allgemeinern Ausdrucks gleich diese Gabe hauptsächlich im Sinne. Daraus erklärt sich das μᾶλλον, das sonst als Superlativ gefaßt werden müßte. — Zwischen διώκειν und ζηλοῦν ist aber mit Rückert der Unterschied zu setzen, daß jenes mehr die persönliche Willensthätigkeit mit bezeichnet, dieses das reine Erflehen von Gott.

*) Vergl. Bardili: de notione vocis προφήτης ex Platone. Gott. 1786. Die Hauptstelle im Plato findet sich im Timäus p. 1074 ed. Ficin. Plato schreibt den Propheten auch eine beurtheilende Thätigkeit über die Aussprüche des μάντις zu, weshalb gewissermaßen das Charisma der διάκρισις πνευμάτων auch damit verwandt ist. (Vergl. 12, 10.) Er sagt nemlich (a. a. O.): ὅθεν δὴ καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ τοῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθίσιάναι νόμος.

Gesch. 11, 27.) und am großartigsten in der Apokalypse des Johannes, allein es waltet diese Seite nicht mehr vor, vielmehr tritt sie vor einer andern in den Hintergrund. Im N. T. erscheint nemlich die προφητεία als diejenige Geistesgabe, wodurch der Glaube in den Gemüthern der Ungläubigen hervorgerufen wird, als die Erweckungsgabe. Sie hat daher die Begeisterung, wie das Zungenreden, als charakteristisches Kennzeichen, aber zugleich mit dem Gottesbewußtseyn, das diese weckt, auch volle Klarheit des Welt- und Selbstbewußtseyns*), um mit der nöthigen Rücksicht auf Verhältnisse und Anwesende zu reden, welche der γλώσσαις λαλῶν, in dem das Selbstbewußtseyn untergegangen, oder wenigstens sehr zurückgetreten war, nicht nahm. Auf der andern Seite unterschied sich aber wieder die προφητεία von der γνῶσις (vergl. zu 12, 7 ff.) dadurch, daß diese nicht sowohl geeignet war, den Glauben hervorzurufen, als den schon entstandenen weiter zu fördern. Nach 3, 6. erscheint daher Paulus als Besitzer der προφητεία, Apollo als Inhaber der γνῶσις. Mit Recht stellt demnach hier der Apostel das γλώσσαις λαλεῖν niedriger als das προφητεύειν (wenn er es auch über die γνῶσις zu stellen scheint, so ist dies, wie schon zu 12, 7 ff. bemerkt ward, nur aus den damaligen Zeitverhältnissen zu erklären, in denen die Gabe der Ausbreitung der Kirche wichtiger war, als die der Förderung der Gläubigen im innern Leben), das Zungenreden konnte nemlich zwar wohlthätig wirken, aber sobald es zu oft geübt und überschätzt ward, konnte es auch nachtheilig werden für die Ruhe und Ordnung einer Gemeine. Und so war es eben in Korinth! Viele hatten zugleich geredet, hatten dadurch Verwirrung angerichtet, ohne Nutzen zu stiften, verachteten andere weniger blendende Gaben neben ihrer Sprachengabe, und diese, wie ähnliche Mißbräuche, rügt hier nun Paulus. Gewiß werden wir nicht irren, wenn wir die Vorgänge in der korinthischen Gemeine uns ähnlich denken, wie das Leben sich jetzt etwa in einer Methodisten-Ge-

*) So schon richtig Chrysostomus zu 1 Kor. 12, 2.: τοῦτο τὸ μάντεως ἴδιον τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ σύρεσθαι ὥσπερ μαινόμενον· ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφρονούσης καταστάσεως καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται φησὶν ἅπαντα.

meine und früher unter den Montanisten aussprechen mogte*). Wäre man auf diesem Wege fortgegangen, so hätte sich die Kirche unfehlbar in Schwärmerei verloren; die Weisheit des Apostels hemmt also die einseitige Gefühlsrichtung, um das Gleichgewicht der Kräfte herzustellen. Betrachten wir von dieser Grundansicht ausgehend die folgende Darstellung, so wird alles anschaulich und klar werden. Allerdings müssen wir zugestehen, wie auch schon zu Ap. Gesch. 2. bemerkt ward, daß in dieser Stelle keine Veranlassung liegt, an ein Reden in fremden Sprachen beim γλώσσαις λαλεῖν zu denken, dazu nöthigt bloß die Erzählung des Pfingstwunders; dieses aber auch so entschieden, daß, wenn man nicht, dem doch alles entgegen ist, zwei Gattungen von Sprachengaben annehmen will, oder gar mit Baur die Darstellung der Apostelgeschichte als eine bloße mythische Umbildung eines gewöhnlichen Zungenredens ansehen mag (vergl. Baur a. a. O. S. 656 ff.), man sich genöthigt sieht, nothgedrungen den Gebrauch fremder Sprachen wenigstens zu Zeiten mit in den Begriff

---

*) Der Montanist Tertullian (de anima c. 9.) erzählt von einer Frau, deren Zustand mindestens eine große Verwandschaft mit dem γλώσσαις λαλεῖν verräth. Ich theile die Stelle mit, da sie sehr lehrreich für das Verständniß der folgenden Darstellung ist; man muß sich aber bei dieser Stelle erinnern, daß Frauen bei der strengen Secte der Montanisten in der Gemeine nicht reden durften, jene Frau theilt daher ihre Gesichte nur dem Presbyter Tertullian allein mit. Seine Worte lauten wie folgt: est hodie soror apud nos, revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica solennia per ecstasin in spiritu patitur, conversatur cum angelis, aliquando etiam cum domino, et videt et audit sacramenta (i. e. ἄρρητα ῥήματα 2 Kor. 12, 4.) et quorundam corda dignoscit et medicinas desiderantibus subministrat. Jam vero prout scripturae leguntur, aut psalmi canuntur, aut adlocutiones (παρακλήσεις) proferuntur, aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur. Forte nescio quid de anima disserueramus, cum ea soror in spiritu esset. Post transacta solennia, dimissa plebe, quo usu solet nobis renuntiare quae viderit — nam et diligentissime digeruntur, ut etiam probentur — inter cetera, inquit, ostensa est mihi anima corporaliter, et spiritus videbatur, sed non inanis et vacuae qualitatis, imo quae etiam teneri repromitteret; tenera et lucida et aërei coloris et forma per omnia humana. Unverkennbar ist auch die Verwandschaft der hier beschriebenen Zustände mit denen des Somnambulismus!

des Charisma aufnehmen muß. So urtheilte ich bei der Bearbeitung der Apostelgeschichte und ich vermag noch nicht, mich anders zu erklären. Besonders ist es die geistreiche Ansicht, von dem in dem γλώσσαις λαλεῖν wieder hergestellten Gebrauch der Ursprache, die ich mit meiner Ansicht verglichen habe; allein, wie das Einzelne uns zeigen wird, die Darstellung des Apostels begünstigt diese Annahme nicht. Man darf sich nach meiner Überzeugung nur so ausdrücken, in der Sprachengabe gefiel es Gott, eine Hindeutung auf die durch die einigende Kraft des Geistes herzustellende Einheit des Sprachmediums zu geben. Die inzwischen bekannt gewordene neue Hypothese von Wieseler über die Natur der Sprachengabe (Stud. 1838. H. 3.) ist zwar talentvoll dargestellt, scheint mir aber an unüberwindlichen Schwierigkeiten zu leiden. Dieser Gelehrte meint, der γλώσσαις λαλῶν wäre ganz in sich gekehrt gewesen und hätte nur die Lippen bewegt, so leise redend, daß ihn Niemand hätte verstehen können. Das Seufzen des Geistes (Röm. 8, 26.) hält er für des γλώσσαις λαλεῖν! Deshalb habe jeder sein eigner Dolmetscher seyn müssen, ein Anderer habe, weil er nichts vernahm, auch nicht dolmetschen können. Auf die Stelle Ap. Gesch. 2. wendet Wieseler das so an, daß das Zungenreden vor dem Eintritt der Menge statt hatte, nach demselben aber die Dolmetschung eintrat, diese hatte zwar in verschiedenen Sprachen statt, die aber die Redenden auf natürlichem Wege erlernt hatten. Wie unwahrscheinlich es ist, daß man ein solches stummes Charisma ein λαλεῖν nannte; daß Paulus es mit Posaunen und lärmenden Instrumenten verglich (13, 1.), wenn es sich durch Leisereden äußerte, das bedarf keiner Ausführung. Schulz's Annahme, daß es sich durch laute Jubelrufe äußerte (vergl. dieses Gelehrten schon oben angeführte Schrift über die Gnadengaben), ist in dieser Hinsicht den Darstellungen dieses Charisma entsprechender; der Charakter lebhafter Aufregung kam ihm gewiß zu.

2—4. Der Apostel beginnt seine Beweisführung für den Satz, daß die Gabe der προφητεία höher stehe, als die Sprachengabe damit, daß er nachweist, wie jene die Kirche erbaue, indem der Prophet je nach den Bedürfnissen der Gemeine oder Einzelner zu reden wisse, diese aber sey nur ein Genuß, oder höchstens ein Förderungsmittel für die Zungenredenden selbst (V. 4.

ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ), nicht für Andere. Nach dieser Darstellung kann man sich den γλώσσαις λαλῶν nicht anders, als in sich versenkt, von der in ihm wirksamen Gotteskraft ganz übernommen denken, so daß er gleichsam ein lautes Zwiegespräch mit Gott führt (τῷ Θεῷ λαλεῖ V. 2.) Dieses Gespräch muß aber andern unverständlich gewesen seyn (οὐδεὶς ἀκούει V. 2.); und zwar nicht deshalb, weil der Redende provincielle Glossen einmischte (wie Bleek will), sondern, wie Paulus hinzusetzt, weil er πνεύματι (d. i. in durch den h. Geist erzeugter Ekstase, nicht nach Wieseler bloß innerlich ohne laute Aussprache) μυστήρια λαλεῖ. Wie also Paulus von sich selbst sagt (2 Kor. 12, 4.), er sey ins Paradies entrückt worden und habe da ἄρρητα ῥήματα gehört, so empfing auch der Zungenredende Eindrücke aus der höhern Welt, die er aussprach, wie er sie bekam, ohne Vermittelung für den gewöhnlichen Standpunkt und die deshalb unverständlich waren. An den Gebrauch fremder Sprachen ist offenbar bei dem οὐδεὶς ἀκούει nicht zu denken, denn diese hätten ja gerade von denen, die sie sprachen, verstanden werden müssen; sich aber ihrer zu bedienen, wenn Niemand gegenwärtig war, der sie sprach, wäre unpassend gewesen. Nach Wieseler (a. a. O. S. 719 ff.) soll das οὐδεὶς ἀκούει nicht vom Verstehen, sondern vom Hören genommen werden; der Zungenredende habe zwar nicht lautlos, aber doch so leise geredet, daß Niemand ihn habe hören können. Deshalb habe auch jeder, der das Charisma übte, nur sich selbst auslegen können. Allein wenn Niemand den γλώσσαις λαλῶν hören konnte, so war das Charisma ja so gut wie lautlos, und es trifft demnach diese Theorie alles das, was vom Urheber selbst (S. 719.) gegen diese Fassung angeführt wird. Konnte man die Töne aber hören, so ist auch ἀκούειν in der Bedeutung „verstehen" zu fassen. Bei unserer Auffassung der Stelle, die allein den Worten angemessen ist, könnte aber die eine Bedenklichkeit entstehen, daß doch die Erscheinung des Charisma am ersten Pfingstfeste eine durchaus andere war, auch abgesehen von dem dabei statt findenden Gebrauch fremder Sprachen. Nemlich dort erscheinen die zungenredenden Apostel gar nicht als in sich versenkt, als bloß mit Gott redend, sie sprechen zu den Herzueilenden und diese verstehen sie ganz gut, und wundern sich nur darüber, daß sie sie in ihren Landessprachen Gott preisen hören. So stark indeß dieser

Widerspruch auch scheint, so leicht läßt er sich auflösen. Nemlich Paulus spricht hier in unserer Stelle von dem Fall, wo Jemand bloß das Charisma des γλώσσαις λαλεῖν als solches besitzt; aber die Apostel besaßen neben demselben auch noch die Gaben der Auslegung, ja der Weissagung. Daher konnten sie des Geistes Herr werden (14, 32.), und verloren nicht das Ruder des Bewußtseyns (νοῦς), sie redeten mit Zungen und dolmetschten und weissagten zugleich. Ähnlich faßt auch Wieseler richtig das Verhältniß, nur trennt er das Zungenreden und Auslegen zu sehr, so daß z. B. beim Pfingstfeste die herzuströmende Menge nach seiner Darstellung eigentlich nur die Dolmetschung vernommen hätte, nicht das Zungenreden selbst. Beides ist aber, da die Apostel auch Propheten waren, als sich durchdringend und mit einander fortgehend zu denken. (V. 2. Die Singularform γλώσσῃ λαλεῖν findet sich noch V. 4. 13. 14. 27. ἐν γλώσσῃ kommt V. 20. vor und V. 26. γλῶσσαν ἔχειν. [Das διὰ τῆς γλώσσης V. 9. ist nicht hierher zu zählen, da heißt γλῶσσα die körperliche Zunge.] Jene Singularformen unterscheiden sich nun nicht von den Pluralformen, wie auch Schulz und Wieseler richtig annehmen; beide werden ohne Unterscheidung vertauscht. Nur Baur (a. a. O. S. 627 ff.) legt verkehrter Weise Gewicht auf diese verschiedene Ausdrucksweise und zwar so, daß die Singularform heißen soll „undeutlich mit der Zunge lallen," die Pluralform „mit Glossen reden." Wer nur mit einiger Aufmerksamkeit die folgende Darstellung in diesem Capitel liest, wird finden, daß dieser ganze Unterschied bloß in der Phantasie gebildet ist. Ihren Ursprung hat diese verschiedene Ausdrucksweise vielleicht darin, daß bisweilen nur der Gebrauch einer fremden Sprache, zuweilen mehrerer vorkam; diese letztere höchste Form hieß dann γένη γλωσσῶν. — V. 3. ist οἰκοδομή das Allgemeine, und παράκλησις und παραμυθία als ihre Unterabtheilungen aufzufassen, wie bereits Billroth nach Heidenreich's Vorgange bemerkt. In der παράκλησις sieht man hier am besten die ermunternde, in der παραμυθία die tröstende Form der Erbauung. Der letztere Ausdruck findet sich übrigens im N. T. nicht weiter. — V. 4. ist das ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ nicht so zu fassen: er erbaut sich durch die Gedanken seines Zwiegesprächs mit Gott, denn das Denken tritt eben in ihm zurück, sondern so, daß diese Erhebung in ein hö-

heres himmlisches Element ihn mehr und mehr von der Anhänglichkeit an die Erde und ihre Güter löst und also im innern Leben fördert. Als Tendenz jedes γλώσσαις λαλῶν muß aber immer gedacht werden, von dem niedern Charisma zum höhern des προφητεύειν vorzuschreiten.)

5. 6. Um inzwischen diejenigen unter den Korinthiern, welche auf die Sprachengabe besondern Werth legten, nicht zu der Besorgniß zu veranlassen, als wolle er dieses Charisma ganz verbannt wissen, hebt Paulus hervor, daß er sich zwar auch über diese Form der Wirksamkeit des Geistes unter ihnen freue, aber besser sey doch, wenn sie weissagen könnten, es sey denn, daß der Zungenredende zugleich Dolmetscher seyn könne; denn dadurch empfange die Kirche Erbauung, durch bloßes γλώσσαις λαλεῖν könne man der Gemeine nicht nützen. Bei dieser Argumentation liegt immer der Gedanke im Hintergrunde, daß es unter den obwaltenden Umständen besonders darauf ankomme, die Gemeine erst zu verbreiten, das Wort vom Kreuz über die Erde zu tragen und alle Berufenen in die Kirche zu sammeln. Diese Wahrheit erkannten auch die Zungenredenden an und mußten daher zugeben, daß für diesen Hauptzweck der persönliche Genuß nachstehen müsse. (V. 5. bemerkt Billroth mit Recht, daß zu διερμηνεύῃ nicht etwa τις zu ergänzen sey, indem Paulus sich beide Gaben in einem Individuum verbunden denkt. Wer zugleich dolmetschen konnte, also das Bewußtseyn in der Ekstasis zu behaupten vermogte, der kam wenigstens dem προφητεύων sehr nahe. Inzwischen ein Unterschied bleibt doch auch dann. Der γλώσσαις λαλῶν nemlich, der zugleich die Auslegungsgabe hatte, wird sich durch starke innere Gegensätze bewegt haben, auf die erste Exaltation wird eine trockene verständige Explanation gefolgt seyn, die zwar belehren, aber nicht erwecken konnte. Die Ansprachen des προφητεύων sind aber als mächtige Ausströmungen höhern Lebens zu denken, welche wie Blitze in die Hörer einschlugen, und sie durch den Strom der Begeisterung mit sich fortrissen. Wenn aber Wieseler (a. a. O. S. 721.) so weit geht, zu behaupten, „daß es nie einen Dolmetscher gegeben hat, der nicht vorher selbst in den Zungen, die er dolmetschte, gesprochen hätte," — daß also die Gabe des ἑρμηνεύειν nie getrennt vom γλώσσαις λαλεῖν, obgleich nicht immer mit demselben verbunden vorkam; so spricht

dagegen die Art, wie V. 26—28. die Gabe des Dolmetschens als ganz selbstständig neben den andern auftritt. Sie verhielt sich zur Sprachengabe, wie die Gabe der Prüfung zur Weissagung (V. 29.). Allerdings bin ich auch der Meinung, daß beide Gaben oft verbunden waren, auch nach dem Wunsche des Apostels wo möglich immer verbunden seyn sollten, was auch von der Weissagung gilt; aber factisch treten sie getrennt auf und eben aus diesem Umstande entstand der Mißbrauch; wären sie immer verbunden gewesen, so hätte gar kein Mißbrauch mit der Sprachengabe statt haben können. In V. 6. liegt eben, wie Bleek und Rückert richtig anerkennen, die Voraussetzung, daß gemeiniglich das Zungenreden ohne Dolmetschung in Korinth auftrat. — *Εἰ* ist gegen die Regel hier mit dem Conjunctiv verbunden. [Vergl. Winer's Gr. S. 270.] Es ist aber diese Erscheinung aus der pleonastischen Verschmelzung der beiden Wendungen *ἐκτὸς εἰ* und *μὴ* zu erklären. — V. 6. ist *νυνί* wieder Consecutivpartikel. Auf die erste Person [*ἔλθω*] ist kein Gewicht zu legen, es soll nicht heißen: „selbst wenn ich käme," dann würde *ἐγώ* gesetzt seyn. — Die vier genannten Momente sind, wie schon Neander und Billroth bemerken, in zwei parallele Glieder aufzulösen. Die *ἀποκάλυψις* ist die wirkende Ursache der *προφητεία*, die *γνῶσις* der *διδαχή*. Natürlich sollen damit nicht Formen des *γλώσσαις λαλεῖν* namhaft gemacht, sondern diesem Charisma nützlichere Gaben entgegengestellt werden. Das *ἐὰν μὴ* geht daher nicht auf den ganzen Satz *ἐὰν ἔλθω κ. τ. λ.*, sondern bloß auf *τί ὑμᾶς ὠφελήσω*. Ähnlich steht *ἐὰν* oder *εἰ μή* Mt. 12, 4. 24, 36. Galat. 1, 7. 2, 16.)

7—9. Die Nothwendigkeit eines klaren, verständlichen Vortrags erläutert Paulus durch ein Gleichniß, das von musikalischen Instrumenten hergenommen ist; es müssen nothwendig, wenn die auf ihnen vorgetragene Musik verstanden werden soll, die nöthigen Intervalle (*διαστολή*) zwischen den Tönen beobachtet werden, nur so entsteht eine Melodie. Fälschlich benutzte Eichhorn, wie schon zu Ap. Gesch. 2. bemerkt ward, diese Stelle, um darzuthun, daß die Zungenredenden bloß gelallt hätten, ohne articulirte Worte auszusprechen. Das liegt darin offenbar nicht. Die einzelnen Töne eines Instruments können für sich betrachtet rein seyn, wird aber die Tonleiter nicht gehörig beobachtet, so geben diese einzel-

nen Töne doch keine Melodie; sie sind eine ἄδηλος φωνή (V. 8.); so, will Paulus sagen, sind auch die Reden der γλώσσαις λαλοῦντες nicht verständlich, weil der Zusammenhang darin fehlt. Eben so versteht auch Wieseler (a. a. O. S. 727.) fälschlich die Ausdrücke ἄδηλος, μὴ εὔσημος von leise gesprochenen Tönen, da offenbar ein sehr lauter Ton eben so wohl undeutlich seyn kann, als ein schwacher. (V. 7. Es lag nahe, für ὅμως zu conjecturiren ὁμῶς oder ὁμοίως, aber eben die schwierigere Lesart ist sicher die richtige. Am besten hat es, wie mir scheint, Billroth erklärt, nemlich so, daß dadurch die scheinbar unangemessene Vergleichung der todten Instrumente als zulässig dargestellt wird; wie wenn die Worte lauteten: τὰ ἄψυχα, καίπερ ἄψυχα, ὅμως κ.τ.λ. Eben so findet sich ὅμως in der Stelle Galat. 3, 15. — V. 9. vergl. zu εἰς ἀέρα λαλεῖν die Stelle 9, 26.)

10—12. Ein zweites Beispiel nimmt Paulus von den Sprachen her; jede Sprache muß durchaus eine regelmäßige Folge von Tönen haben (οὐδὲν ἄφωνον), sonst hat sie keine Bedeutung (δύναμιν), man ist sonst als ein Fremdredender (βάρβαρος). Daher ermahnt er die Korinthier als Liebhaber der Geistesgaben, solche zu erstreben, die von der Gemeine verstanden werden können. Übrigens sieht der Ausdruck γένη φωνῶν (V. 10.) höchst wahrscheinlich auf die Bezeichnung des Charisma in der Stelle 12, 28. γένη γλωσσῶν zurück. Neander bezieht den Ausdruck auf die Formen des λαλεῖν, προσεύχεσθαι, ψάλλειν (vergl. die Bemerkungen zu Ap. Gesch. 2, 4—11.), und ohne Zweifel sind auch diese mit zu verstehen. Wahrscheinlich bezieht sich aber der Name γένη γλωσσῶν auch auf die Erscheinungsform des Charisma, in welcher es wirklich zum Reden fremder Zungen kam, wie beim Pfingstfeste; und je nachdem mehr oder weniger fremde Sprachen zur Anwendung kamen. (Vergl. die Bemerkungen zu 13, 1.) (V. 10. Auffallend ist εἰ τύχοι. Wiewohl nemlich die Formel, wie 15, 37. zeigt, für „etwa, zum Beispiel" stehen kann, so paßt doch eben dies hier nicht. Besser wäre es in dieser Bedeutung oben zu V. 7. gesetzt, als von den Instrumenten die Rede war. Ich folge daher Billroth, der es, wie ἴσως bei den Attikern vorkommt, als ironisch-bescheidene Formel für eine sichere Behauptung nimmt, in diesem Sinn: „so viele Sprachen sind, eben so viele haben doch wohl ihre Bedeutung." — Bleek will οὐδὲν

fassen: „jedes vernünftige Geschöpf," besser zieht man es auf γένος φωνῶν. Das ἄφωνος ist dann prägnant zu fassen, nemlich ohne klare, bestimmte Aussprache. — V. 12. ist πνεύματα, wofür fälschlich einige Codd. πνευματικά lesen, Ursache für die Wirkung, gleich Geistesgaben gesetzt. Der auffallende Plural πνεύματα ist zu fassen als für διαιρέσεις πνεύματος gesetzt. Billroth will es, wie neulich auch Wieseler, fälschlich von der Sprachengabe allein verstehen, was wir schon oben rügten. — In der Auffassung des ἵνα περισσεύητε kann ich Bleek und Billroth nicht beistimmen. Sie wollen nicht ergänzen αὐτῶν oder ἐν αὐτοῖς, sondern fassen es: „damit ihr reichlich seyd, d. h. reichlich beitraget zur Erbauung." Allein V. 13. zeigt ja klar, daß der Apostel meint, sie sollen sich zu der einen Gabe noch andere Gaben, namentlich das Dolmetschen und Weissagen, erbitten. Dieses Streben, selbst weiter zu kommen, liegt in dem ζητεῖτε, ἵνα περισσεύητε [die Lesart προφητεύητε ist erleichternde, aber an sich aus dem Zusammenhang richtig abgeleitete Correctur], und wird begründet auf ihr allgemeines Trachten nach dem Besitz von Charismaten.

13. 14. Hierauf begründet denn der Apostel die Mahnung, daß der Zungenredende auch um die Gabe der Auslegung beten möge, auf daß sein νοῦς nicht mehr unthätig und somit wirkungslos (ἄκαρπος) sey. Bei dieser Argumentation liegt der unausgesprochene Gedanke im Hintergrunde, daß es immer ein untergeordneter Zustand ist, wenn der νοῦς, das Vermögen des Bewußtseyns, im Menschen zurücktritt, daß daher die Wiedergeburt immer auf Ausbildung dieser Kraft hinwirken müsse. — In der Auffassung des: προσευχέσθω ἵνα διερμηνεύῃ, kann man in sofern anstoßen, als προσεύχεσθαι V. 14. 15. in anderm Sinn vorkommt, als hier. Dies hat Billroth nach Winer's Vorgange veranlaßt, die Stelle so zu fassen: der Zungenredende bete, d. h. übe seine Gabe aus, mit dem Vorsatz, was er sagt, gleich zu dolmetschen. Allein Bleek erinnert hiergegen schon mit Recht, daß man ἵνα διερμηνεύῃ nicht anders fassen kann, als das Object des Gebets enthaltend. Ganz irre leitend würde seyn, wenn man mit Usteri in V. 14. πνεῦμά μου von dem menschlichen Geiste verstehen wollte. Denn der νοῦς ist eben dieser menschliche Geist, nur als Vermögen gefaßt. (Vergl. in meinen

opusc. acad. p. 156 sq.) Bleek erklärt schon ganz richtig πνεῦμά μου = τὸ πνεῦμα Θεοῦ ἐν ἐμοί. In dem ekstatischen Zustande des Zungenredenden spricht nicht das Ich des redenden Individuums, sondern der höhere Geist durch ihn. Wenn übrigens Billroth hier wieder die Identität des göttlichen und menschlichen Geistes angedeutet findet, so müssen wir dieser Ansicht aufs Neue widersprechen. Allerdings ist der menschliche Geist dem göttlichen verwandt, und das Auge, womit der Mensch den ihn berührenden Strahl des göttlichen Geistes aufnimmt; aber identisch mit ihm ist er nicht. (Vergl. die Bemerkungen zu Röm. 8, 16.)

15. Um nun seine Meinung zusammen zu fassen, spricht Paulus aus, man möge immerhin die Sprachengabe anwenden, aber auch das Bewußtseyn üben; er will also das γλώσσαις λαλεῖν nicht verdrängt wissen, es soll nur durch Streben nach einer bewußten Gabe dem Dolmetschen, oder noch besser, dem Weissagen, fruchtbarer für die Kirche und förderlicher fürs eigene Leben werden. Die Dative πνεύματι und νοΐ bezeichnen natürlich die wirkende Ursache des προσεύχεσθαι und ψάλλειν, die ekstatische Begeisterung und die im Bewußtseyn wirksame Macht des Geistes. In dem προσεύχεσθαι und ψάλλειν scheinen sich übrigens verschiedene Äußerungen des γλώσσαις λαλεῖν zu Tage zu legen, je nachdem sich das Charisma bald mehr in der Form von Gebeten, bald in poetischer und musikalischer Gestalt aussprach. V. 26. wird die poetische Form unter dem Namen ψαλμὸν ἔχειν fast wie ein eigenes Charisma behandelt. Allerdings könnte man diese verschiedene Erscheinungsform benutzen, um den Ausdruck γένη γλωσσῶν (12, 10. 28.) zu erklären, auch ohne auf den Gebrauch verschiedener Sprachen Rücksicht zu nehmen; indeß zur Ursprache will er doch immer nicht passen. Nicht unwahrscheinlich möchte aber seyn, daß die ersten christlichen Hymnen, wie sie nach Plinius (Epist. X. 96.) die Christen in ihren Versammlungen sangen, ihren Ursprung solchen Personen verdankten, welche mit dieser Form des Zungenredens ausgestattet waren, welche ψαλμὸν ἔχειν heißt. (Das τί οὖν ἐστι entspricht bloß dem lateinischen quid? oder quid iam? „was wollen wir denn? was ist eigentlich unsere Meinung?")

16—19. Noch einmal kommt Paulus auf die Gedanken von

V. 2 ff. zurück, daß die Sprachengabe andere nicht erbauen könne. Mit Bezugnahme auf das Gebet heißt es, der Hörer kann nicht Amen sagen (was bekanntlich nach antiker Sitte die Gemeine aussprach *), denn er versteht nicht, was er sagt. (Ohne Grund hat das Wort εὐλογεῖν, wofür nachher εὐχαριστεῖν steht, Beza verleitet, ans Abendmahl zu denken. Allein, bei diesem Sacrament würde ja auf keine Weise das Charisma der Sprachengabe angewendet seyn **). Aus dem Grunde, setzt der Apostel hinzu, rede er lieber wenige Worte διὰ τοῦ νοός, d. h. vermittelst der προφητεία, als noch so viele mit Zungen, wiewohl ihm diese Gabe mehr als ihnen allen zu Gebote stehe. Diese Versicherung hat etwas Auffallendes! Man sollte nemlich denken, daß durch die Steigerung des Bewußtseyns die Fähigkeit für ekstatische Zustände abnähme. Allerdings müssen wir dies auch psychologisch als Regel festhalten; es mogte diese gleichmäßig vertheilte Activität und Passivität, wie sie in Paulus sich offenbarte, nur selten sich kundgeben. Die Stelle 2 Kor. 12. zeigt uns, daß auch sonst ekstatische Zustände ihm nicht fremd waren. (V. 16. ist die Formel ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου schwierig. Sie entspricht dem hebr. מְמַלֵּא מְקוֹם, locum alicujus implere. Aber wozu hier diese Umschreibung? warum setzt Paulus nicht geradezu ὁ ἰδιώτης; Ap. Gesch. 4, 13. hatten wir den Ausdruck in der Bedeutung „ungelehrt," hier steht er aber, wie V. 24. deutlich zeigt, indem der Idiot vom Ungläubigen unterschieden wird, in der Bedeutung „Laie," im Gegensatz des fungirenden Geistlichen. Ähnlich bildet im classischen Sprachgebrauch ἰδιώτης den Gegensatz mit ἄρχων oder στρατηγός, die gemeinen Soldaten heißen ἰδιῶται. [Vergl. Epictet. c. 23. Xenoph. de rep. Lac. X. 4. Polyb. V. 60.] Erwägt man nun genau die Lage der Verhältnisse, unter denen das Zungenreden statt hatte, so ergiebt sich auch sogleich, weshalb Paulus nicht

*) Vergl. in meinen mon. hist. eccl. ant. Vol. I. p. 101. II. p. 168 die betreffenden Stellen der Kirchenväter.

**) Damit erledigt sich auch die Bemerkung Bleek's, daß man aus dieser Stelle ersehen könne, wie noch keine stehenden liturgischen Gebete im Gebrauch waren. Das Gebet der Zungenredenden ist als gar nicht wesentlich zum Gottesdienst gehörig zu betrachten, es kam dasselbe nur zu dem vom Presbyter geleiteten festen Gottesdienst als πάρεργον hinzu.

ὁ ἰδιώτης schreiben konnte, sondern jene umschreibende Formel brauchen mußte. Es konnte nemlich jemand, der an sich Laie war, der kein Kirchenamt bekleidete, das Charisma der Sprachengabe haben, und wenn dieser es in der Gemeine ausübte, war er für diesen Moment der Leiter der Andacht, der Liturgus. Alle Glieder der Gemeine, selbst die Kirchendiener, Diakonen und Presbyteren, standen demnach für diesen Moment zu dem Zungenredenden im Verhältniß der Laien, d. h. des empfangenden Theils der Gemeine. Da sie aber doch nicht an sich Laien waren, so braucht Paulus den für diese Stellung höchst angemessenen Ausdruck: ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου. Wieseler will unter dem ἰδιώτης den nicht mit der Sprachengabe Ausgerüsteten verstanden wissen (a. a. O. S. 711. Note), allein das ist nicht ganz richtig. Auch der, welcher diese Gabe besaß, konnte ein ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου seyn, nemlich dann, wenn er sie eben nicht ausübte, sondern ein anderer thätig war. — Übrigens ist diese Stelle ein schlagender Beweis, daß der Gegensatz von Klerus und Laien sich nicht erst später durch Herrschsucht des erstern entwickelt hat, sondern daß er ein ursprünglich christlicher, von den Aposteln selbst in die Kirche eingeführter ist. Nur die Namen entstanden später, die Sache war vom Anbeginn an. Das Nähere darüber bei der Erklärung der Pastoralbriefe.)

20—22. Hiernach betrachtet Paulus den andern Punkt (vergl. zu V. 15.), die Förderung des eigenen innern Lebens. Er ermahnt seine Leser, zu wachsen am Verständniß und einzusehen, wie die Gaben zu einander im Verhältniß stehen; sie müßten fortzuschreiten suchen zu den höhern Gaben. Das γλώσσαις λαλεῖν sey eine Gabe für Kinder am Geist, das Weissagen für Männer. Die h. Schrift, indem sie von der Sprachengabe rede, deute auch sogleich schon auf den untergeordneten Nutzen derselben hin. Das γλώσσαις λαλεῖν könne wohl ein Weckmittel werden für die Ungläubigen, ein Zeichen, das sie auf die mächtigen in der Kirche vorhandenen Kräfte hinweise, aber der Kirche selbst, den Gläubigen, könne nur die προφητεία wahrhaften Segen bringen. — Diese Stelle gehört zu den schwierigsten in dieser Abhandlung, und nur nach reiflicher Überlegung habe ich mich für den angegebenen Zusammenhang entscheiden können. Eine ganz andere Auffassung hat nemlich Neander vorgeschlagen und Bill-

roth stimmt ihm bei; mit mir ist Bleek im Wesentlichen gleicher Ansicht. Nach jener andern Erklärung nemlich wäre die Stelle so zu verstehen, daß ἄπιστος (V. 22.) nicht den Ungläubigen, der noch gläubig werden kann (infidelis negative), sondern den beharrlich Ungläubigen (infidelis privative) bedeutet. Dagegen V. 24. soll jene erstere Bedeutung zur Anwendung kommen. Hiernach wird nun auf die Worte der Citation: οὐδ' οὕτως εἰσακούσονταί μου, voller Nachdruck gelegt, εἰς σημεῖον in der Bedeutung „zum Strafzeichen" genommen und der ganze Zusammenhang so gefaßt: „Werdet Männer am Verständniß! Gott selbst deutet ja in seinem Worte darauf hin, daß das Zungenreden zur Strafe der Ungläubigen dienen soll; die προφητεία dagegen ist für die Gläubigen bestimmt." Für diese Auffassung scheint 1) zu sprechen, daß in der Citation eine Rüge liegt, die so festgehalten wird, allein das ist wenig bedeutend, da Paulus auf den Zusammenhang der ganzen Stelle gar keine Rücksicht nimmt — und 2) daß V. 23. besser dazu zu passen scheint, indem da dem ersten Eindruck zufolge das Charisma des γλώσσαις λαλεῖν als bei den Ungläubigen Anstoß erregend dargestellt wird. Allein das Anstößige liegt nicht im Charisma selbst, sondern nur im Mißbrauch desselben, und überdies sind die Nachtheile dieser Erklärung bei weitem überwiegend. Offenbar hat 1) der Wechsel in der Bedeutung des Wortes ἄπιστος etwas hartes, sollte derselbe statt finden, so mußte er nothwendig durch irgend etwas angedeutet seyn, wenn die Stelle nicht unverständlich werden sollte. Sodann aber 2) würde, wenn die göttliche Absicht bei der Sprachengabe diese wäre, daß sie ein Strafmittel für die hartnäckig Ungläubigen seyn sollte, der Apostel durch seine Anordnungen gerade der göttlichen Absicht entgegen arbeiten. Er hätte dann sagen müssen, redet fleißig mit Zungen, damit die göttliche Absicht erfüllt werde; so wie er am Anfange des Briefes sagte: die Lehre vom Kreuz soll ein σκάνδαλον seyn, darum darf die Natur derselben nicht verdeckt werden. Ferner 3) ist aber nirgend eine Spur zu finden, daß das Zungenreden eine solche Wirkung ausübte, und überhaupt ist die Idee eines Straf-Charisma unstatthaft, alle Gnadengaben dienen zum Segen! Endlich 4) paßt für jene Auffassung der Worte nicht das οὐδ' οὕτως εἰσακούσονταί μου, d. h. „nicht einmal in dieser Art der Rede hören sie auf mich." Darin liegt

nemlich, daß diese Art der Rede durch fremde Sprachen etwas besonders zur Aufmerksamkeit Anregendes hat, aber doch von den todten Herzen überhört wird. So spricht also alles für unsere Auffassung, nur die Citation findet eine beschränktere Anwendung, als bei der andern Erklärung. Ganz geht diese Beziehung indeß auch bei unserer Fassung des Zusammenhangs nicht verloren; die Weissagung behält nemlich in sofern etwas Strafendes, als darnach nach Pauli Deutung der Stelle, Israel als ungläubig und unempfänglich für die Wirkungen der Gnade erscheint. Inzwischen muß unter allen Umständen angenommen werden, daß der Apostel die Stelle Jes. 28, 11. 12. in so freier Weise zur Anwendung gebracht hat, daß es keine Schwierigkeit macht, noch einen Zug derselben in beschränkterer Beziehung aufzufassen. Allerdings hat Wieseler (a. a. O. S. 736 ff.) Recht, daß der Apostel nicht bloß die Sprachengabe mit dem im Jesaias Ausgesprochenen vergleichen will, sondern daß Paulus in der prophetischen Stelle dieses Charisma selbst beschrieben findet. Dafür spricht die selbstständige Art, wie er in dem Citat den hebräischen Text ins Griechische überträgt. Allein dies konnte in den prophetischen Worten nur nach freierer typischer Auslegung, wie Paulus sie oft anwendet, gefunden werden. (V. 20. weist der Gegensatz *παιδία* und *τέλειοι* auf Stufen in der Entwicklung des innern Lebens hin. [Vergl. darüber zu 1 Kor. 3, 12. 13. und 1 Joh. 2, 13 ff.] Es fragt sich aber, warum *φρεσί* und nicht *νοΐ* hinzugesetzt ist? Der Ausdruck *φρενές* bezeichnet in der biblischen Sprache den Verstand, *νοῦς* die Vernunft, d. i. das Vermögen, das Ewige zu vernehmen. [Vergl. in meinen opusc. acad. p. 159.] Hier galt es aber gerade die verständige Entwicklung, um die aus der höhern Welt zuströmenden Kräfte in gehöriger Weise zum Heil des Ganzen zu verwenden. — V. 21. steht *νόμος* im weiteren Sinn für das ganze A. T. Vergl. Joh. 10, 34. — Jes. 28, 11. 12. ist allerdings eine Strafrede gegen Israel und Juda, Paulus braucht aber, wie oben dargethan ward, die Stelle nicht in dieser Beziehung, sondern so, daß in dem *οὐδ' οὕτως εἰσακούσονταί μου* nur die geringere Wirksamkeit des Charisma markirt werden soll; es kann das Zungenreden kein Verständniß wirken, es kann nur Hinweisungen geben, daher muß man sich das vollkommenere Charisma anzueignen streben. Die Citation ist übrigens nicht bloß dem In-

halt nach sehr frei behandelt, sondern auch der Form nach. Die LXX. lesen: *διὰ φαυλισμὸν χειλέων, διὰ γλώσσης ἑτέρας, ὅτι λαλήσουσι τῷ λαῷ τούτῳ — καὶ οὐκ ἠθέλησαν ἀκούειν.* Die Art, wie Paulus die Worte giebt, erinnern an die Erscheinung des Charisma, wie es sich beim Pfingstfeste Ap. Gesch. 2, 4. darstellte, und setzen offenbar den Begriff „Sprache," nicht aber „Glossen" voraus. Paulus hätte diese Ausdrücke schwerlich wählen können, wenn das Charisma ihm gar nicht in der Form des Gebrauchs mehrerer Sprachen bekannt gewesen wäre. Wieseler verfährt gewaltsam, indem er seine Hypothese hier den Worten aufdrängt, statt nach denselben seine Ansicht zu modificiren. — Die Form *ἑτερόγλωσσος* ist sehr selten; das Wort wird gebraucht = *βάρβαρος*, einer, der eine fremde Sprache spricht. Fälschlich hat man es hier als Neutrum fassen wollen. Paulus hat damit das hebr. בְּלַעֲגֵי שָׂפָה „durch (Völker) stammelnder Lippe," ausgedrückt. Man kann anstehen, ob man es masculinisch oder als Neutrum nehmen soll; das erstere dürfte indeß doch vorzuziehen seyn, so daß *ἀνθρώποις* zu ergänzen wäre. V. 22. bildet der Satz: *ἡ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις*, nur scheinbar einen Widerspruch mit V. 24. 25. Er bildet nemlich nur den Gegensatz mit dem *εἰς σημεῖον*. Ein solches brauchen die Gläubigen nicht mehr, sie sind schon zur Quelle des Heils gewiesen, deshalb heißt es *αἱ γλῶσσαι οὐ τοῖς πιστεύουσιν*, wiewohl die Sprachengabe an und für sich betrachtet, sich auch für die Gläubigen nicht gleichgültig verhält. Umgekehrt heißt es von der *προφητεία*, sie sey nicht für die *ἄπιστοι*, nemlich als *σημεῖον*, obgleich sie an sich betrachtet sich auch für sie wirksam beweist.)

23. Für das Verständniß dieser Stelle kommt alles darauf an, daß man den Nachdruck auf *πάντες* lege. Nicht das Zungenreden an sich, will Paulus sagen, wenn es in geregelter Form vor sich geht, kann auffallen, sondern nur, wenn alle zugleich in tumultuarischer Weise es üben. Aber auch in dieser Form der Erscheinung, wie es ja auch beim ersten Pfingstfest sich darstellte, ist es nicht absolut tadelnswerth, und die Worte: *οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε;* sollen keinen solchen Tadel aussprechen. Da nemlich von Ungläubigen die Rede ist, kann *μαίνεσθαι* nur heißen „von einem Gott erfüllt seyn;" von den Äußerungen eines *μάντις* kann man aber ohne *προφήτης* nichts verstehen, deshalb liegt zwar in

dem ὅτι μαίνεσθε etwas tadelndes, aber in ganz anderer Art, als es gemeinhin genommen wird. Die Worte wären nemlich etwa so zu umschreiben: „wenn Ungläubige hineinkommen, so würden sie sagen, wir sehen wohl, daß ihr von einem Gott erfüllt seyd, aber es ist kein Prophet da, wir verstehen nicht, was der Gott uns sagt." In dem μαίνεσθαι liegt aber unverkennbar eine lebhafte, aufgeregte Weise zu reden angedeutet; zu der Annahme Wieseler's, daß die Zungenredenden in leisen und kaum vernehmlichen Lauten und Tönen sprechen, paßt der Ausdruck durchaus nicht und wird von ihm (a. a. O. S. 731.) nur gezwungen gerechtfertigt; beim Pfingstfest war doch wahrlich von keinem leisen Flüstern die Rede. Sollte die Sprachengabe sich so offenbart haben, wie Wieseler es darstellt; so würde jedenfalls dafür der Ausdruck γλώσσαις λέγειν gewählt seyn. Der constante Gebrauch des λαλεῖν weist darauf hin, daß das Aussprechen wesentlich dabei war. (Vergl. zu Röm. 3, 19.) Bedenklich könnte bei dieser Auffassung nur machen die Zusammenstellung ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι. Es scheint nemlich, als wenn die Laien doch nicht so reden könnten, wenn es auch Ungläubige recht wohl konnten. Wir könnten uns hier auch hinter die Annahme flüchten, die von manchen Auslegern erwählt ist, daß ἰδιώτης hier in anderm Sinn stehe als V. 16. und bloß „ungelehrt" heiße. Allein ich halte diese Annahme hier und V. 24. wegen des ἤ für ganz unstatthaft; die Gelehrsamkeit kann hier gar nicht zur Sprache kommen, denn die Beziehung auf fremde Sprachen oder Glossen tritt hier völlig zurück. Welche Zusammenstellung wäre das auch „Ungelehrte oder Ungläubige!" Doch aber mögte ich auch nicht bloß solche unter den Idioten verstehen, die selbst kein Charisma haben, sondern Laien, die zugleich Anfänger im christlichen Leben sind, die den Reichthum seiner Erscheinungen noch nicht kennen, solche, die man in späterer Zeit Katechumenen genannt haben würde. Dazu paßt das Folgende am besten.

24. 25. Wenn alle weissagen, so entsteht dagegen keine so schlimme Folge; hier wird etwas allgemein Verstehbares mitgetheilt, und durch die Einrichtung der Rede für das specielle Bedürfniß können sittlich die bedeutendsten Folgen hervorgebracht werden. Diese Schilderung ist ganz aus dem Leben gegriffen! Oft mogten Heiden aus bloßer Neugierde, oder einem dunkeln Zuge

der Sehnsucht, in die Christenversammlungen getrieben werden; die geisterfüllten Reden aber, die sie dort vernahmen, enthüllten ihnen plötzlich die Bedürfnisse ihres Innern, ihre Sünde und die Nothwendigkeit der Erlösung, und überwältigt durch diese Macht des Geistes sanken sie nieder und bekannten, daß Gott nicht bloß unter, sondern wahrhaft in den Christen gegenwärtig sey. So sehen wir es am ersten Pfingstfeste (Ap. Gesch. 2.), wo sich in den Aposteln das γλώσσαις λαλεῖν und προφητεύειν zugleich offenbarte! Nach dieser Darstellung sieht man aber deutlich, daß das προφητεύειν mit der διάκρισις πνευμάτων in einem ähnlichen Verhältniß stand, als das Dolmetschen mit der Sprachengabe; beide waren gewöhnlich verbunden. Denn das Kennen der Verborgenheiten des Herzens ist an sich keine Äußerung des προφητεύειν, sondern nur der damit verbundenen Geisterprüfung. (Das ἐλέγχειν des Geistes ist in der Stelle Joh. 16, 8. besonders hervorgehoben. — Über das Inwohnen Gottes im Menschen vergl. man das zu Joh. 14, 23. Bemerkte. — Über κρυπτά vergl. zu 4, 5.)

26—28. Hierauf folgen dann die speciellen Vorschriften, die sich aus den obigen Bemerkungen von selbst ergeben. Wer eine Gabe besitzt, kann sie auch zur Ausübung in den Versammlungen bringen, nur so, daß sie dem Ganzen nutzt. Zungen reden dürfen daher in einer Versammlung nur zwei oder drei, und zwar nach einander und so, daß einer ihre Aussprüche dolmetscht. Ist Niemand zugegen, der diese Gabe hat, so unterhalte sich der γλώσσαις λαλῶν bloß innerlich mit Gott, ohne seine Anschauungen laut werden zu lassen. In diesen Versen ist alles klar; nur ist zu bemerken, daß der Apostel auch bei denen, die bloß die Sprachengabe haben, wo also die Activität des Geistes am wenigsten entwickelt ist, doch die Fähigkeit voraussetzt, den Drang des Geistes zu hemmen und sich nicht laut auszusprechen. Als ganz willenlose Werkzeuge erscheinen also doch auch sie nicht (V. 26. Das ψαλμόν, διδαχήν κ. τ. λ. ἔχειν ist nicht bloß zu fassen „im Besitz des oder jenes Charisma seyn," sondern auch, vorempfinden, daß das Charisma sich eben jetzt äußern will. Ohne Zweifel hat man sich zu denken, daß die, welche reden wollten, es vor der Versammlung den Presbytern ankündigen, und von diesen auf Beobachtung der Reihenfolge gehalten ward. Die

Formeln *ψαλμὸν, γλῶσσαν ἔχειν* heißen daher hier nicht die Dichtungsgabe, die Sprachengabe besitzen; sondern in Folge des Besitzes der Gabe sich bewußt seyn, daß man ein Loblied, eine Äußerung der Sprachengabe vorzutragen habe. In der Reihenfolge bezeichnet übrigens *ἀποκάλυψιν ἔχειν* die *προφητεία* (vergl. zu V. 6.), es werden also vier Gaben aufgezählt und in dem *ψαλμὸν ἔχειν* ist noch eine besondere Form der Sprachengabe genannt. Eine bestimmte Ordnung scheint wieder nicht beobachtet. — Schon zu V. 15. wurde bemerkt, daß mit der poetischen Form des Charisma wahrscheinlich auch etwas Musikalisches verbunden war; die Zungenredenden trugen vermuthlich ihre Lieder gleich mit Gesang, oder vielleicht recitativisch vor. Wie also das Charisma der *γνῶσις* (vergl. zu 12, 8.) im geordneten Gange des christlichen Lebens durch die Theologie repräsentirt wird, so das Charisma des Zungenredens durch die christliche Dichtkunst und den Kirchengesang. — Das *ἕκαστος* ist nicht gerade so zu verstehen, daß kein Christ ohne Charisma war, sondern unter denen, die ein Charisma haben, hat der eine dieses, der andere jenes. — V. 27. ist *κατὰ δύο* „je zwei" zu fassen, d. h. in jeder Versammlung zwei, und auch diese sollen nicht zugleich, sondern nach und nach reden, d. i. *ἀνὰ μέρος*. Dadurch ward jener Eindruck des *μαίνεσθαι* der ganzen Totalität vermieden und doch blieb die heilsame Wirkung, daß das *γλώσσαις λαλεῖν εἰς σημεῖον τοῖς ἀπίστοις* diente. V. 27. ist das *εἷς διερμηνευέτω* für die Hypothese Wieseler's nicht günstig. Er deutet die Worte so [a. a. O. S. 720.]: „Einer, nicht mehrere zugleich, dolmetsche!" Allein das ist nach seiner Theorie eine ganz überflüssige Vorschrift, da ihr zufolge niemand als der Zungenredende selbst dolmetschen kann. Ganz willkührlich deutet er daher, um diesem Sinne auszuweichen, die Worte dahin: einer nach dem andern solle dolmetschen, wie einer nach dem andern zungenreden. Offenbar sollen die Worte besagen, daß gar nicht in Zungen geredet werden soll, wenn nicht wenigstens einer in der Versammlung ist, der dolmetschen kann. — V. 28. entspricht das *ἑαυτῷ λαλεῖν καὶ Θεῷ* dem *ἑαυτὸν οἰκοδομεῖν* V. 4.)

29—31. Ähnlich soll es bei der Gabe der *προφητεία* seyn; auch hier sollen nicht alle zusammen, sondern einer nach dem andern reden, damit jeder das zur allgemeinen Erbauung

beitragen könne, was ihm verliehen ist. Nur bedarf es natürlich bei den Propheten nicht des Dolmetschens, statt dessen aber heißt es: οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν. Schon in den allgemeinen Bemerkungen zu V. 1. ward hervorgehoben, daß die Gabe der διάκρισις πνευμάτων erkennen lasse, daß die Propheten nicht absolut reine Organe des göttlichen Geistes waren, ihre alte noch nicht ganz geheiligte Natur ließ Manches einfließen, das ausgeschieden werden mußte (1 Joh. 4, 1.). Nur in den Aposteln offenbarte sich die Macht des Geistes so gewaltig und vielseitig, daß aller Irrthum fern blieb, und daß in ihnen selbst die eine Gabe gleich die andere ergänzte, so daß ihre Aussprüche keiner weitern διάκρισις unterworfen waren. Bei den Zungenredenden haben wir wahrscheinlich anzunehmen, daß die ruhig und klar sehenden Dolmetscher auch zugleich die διάκρισις übernahmen. (V. 29. erlaubt der Artikel in οἱ ἄλλοι wohl nur an die andern, nicht gerade thätigen Propheten zu denken, nicht aber an alle Anwesenden. V. 37. spricht auch entschieden für diese Annahme.)

32. 33. Gleichsam um die Ausführbarkeit dieser Vorschriften darzuthun, spricht der Apostel zum Schluß das Princip aus, es seyen die Geister der Propheten den Propheten unterthan nach Gottes Willen und Anordnung, d. h. die Propheten sollten sich nicht haltungslos vom Geiste treiben (φέρεσθαι) lassen, sondern sie sollten die ihnen gewordenen höhern Kräfte im klaren Bewußtseyn zweckmäßig leiten (ἄγεσθαι). (Vergl. darüber die Bemerkungen zu Röm. 8, 14.) Dies wird begründet auf die im göttlichen Wesen ruhende Gesetzmäßigkeit (εἰρήνη = τάξις V. 40.), die alle Unordnung (ἀκαταστασία) ausschließe, und etwas der Art daher auch nicht im Gebrauch der Gaben zulassen könne. Dieses wichtige Princip setzt aller Schwärmerei und jeder fanatischen Bestrebung einen festen Damm entgegen; namentlich wird dadurch auch jede Überschätzung des Somnambulismus und anderer ekstatischer Zustände, in denen das Selbstbewußtseyn zurücktritt, verworfen. Von je an haben sich alle Fanatiker darauf berufen, der Geist habe sie getrieben und dies und das befohlen. Nach der Pauliniſchen Darstellung bedarf aber der Geist, selbst vorausgesetzt, daß er der heilige sey, nicht bloß einer Prüfung seiner Aussprüche, sondern der Prophet, der Geisterfüllte, soll sich auch nicht willenlos der höhern Kraft hingeben, sondern

er selbst soll sie leiten. Aber, könnte man fragen, wird durch dieses Princip nicht das Göttliche dem Menschlichen untergeordnet? Dies ist nur scheinbar der Fall, denn das, was in dem Propheten das über den Geist Herrschende ist, ist eben auch das Göttliche, nur in einer andern Form seiner Offenbarung. In der höchsten Potenz offenbart sich der Geist immer als das persönliche Bewußtseyn, jeder Zustand, in dem dieses untergeht oder getrübt erscheint, muß allmälig überwunden und ins klare Bewußtseyn erhoben werden. Daß die gewaltigen Kräfte, welche das Evangelium in die Welt brachte, die junge Kirche anfänglich gleichsam berauschten und in einen Taumel seliger Wonne versetzten, war mehr als natürlich; so war es auch den empfänglichen Korinthiern gegangen. Sie waren trunken von den süßen Gütern des Hauses Gottes und jubelten, als seyen sie schon im Reiche Gottes. Aber diese Hochzeit zu Kana, dieser frohe Anfang der Wirksamkeit des Christ in der Menschheit, konnte und durfte nicht bleiben; die Propheten mußten ihrer Geister Herr werden, es mußte der große Kampf nach dem Gottesbewußtseyn entstehen, der sich durch die ganze Kirche hinzieht und noch nicht zu Ende gekämpft ist, auf daß der Herr nicht nur in uns sey, sondern wir auch in ihm.

34. 35. Die Abirrung der Korinthier vom rechten Wege im Gebrauch der Charismata zeigte sich endlich noch darin, daß sie Frauen, welche solche Gaben hatten (denn an andere ist hier nicht zu denken), öffentlich reden ließen. Dies tadelt der Apostel mit Berufung auf das Wort Gottes (1 Mos. 3, 16.). Die Frauen sollen in allem den Männern unterworfen seyn und lernen, aber nicht lehren. Man könnte nur fragen, wozu gab ihnen denn aber Gott die Gaben, wenn sie doch keinen Gebrauch davon machen sollten? So lesen wir Ap. Gesch. 21, 9., daß die vier Töchter des Philippus die Gabe der προφητεία hatten. Die Antwort ist, sie konnten diese Gaben zu ihrer stillen Erbauung (14, 4.) und zur unscheinbaren Wirksamkeit für andere verwenden, aber nicht in öffentlicher Versammlung. (V. 34. ist λαλεῖν lehren, unterrichten. Vergl. Joh. 7, 46. 12, 48. Hebr. 1, 1. — Das ἐπιτέτραπται ist von der kirchlichen Satzung zu verstehen. Vgl. 11, 16. — Lachmann hat übrigens die Lesarten ἐπιτρέπεται und ὑποτασσέσθωσαν vorgezogen, die sich mir auch sehr empfehlen würden, wenn nicht die größere Schwierigkeit in der gewöhnli-

chen Lesart unwahrscheinlich machte, daß sie aus der leichtern entstanden ist.)

36. 37. Der Nachdruck, mit dem der Apostel gerade diesen Punkt geltend macht, läßt vermuthen, daß die Korinthier sich darüber vorzugsweise hartnäckig geäußert hatten. Vielleicht besaßen einige Frauen die Gabe des Zungenredens in ausgezeichnet hohem Grade, und man hatte sich an der Ausübung derselben durch sie sehr erfreut. Um so mehr macht Paulus mit Entschiedenheit geltend, daß sie (die Korinthier) das Wort Gottes nur in abhängiger Weise empfangen hätten, daß sie sich also nach der allgemeinen kirchlichen Sitte, und, was im Hintergrunde seiner Seele gewiß lag, wenn es auch nicht ausgesprochen ist, nach seinen apostolischen Anordnungen richten müßten. Und zwar müßten sie, die sich etwas damit wüßten, Inhaber von Geistesgaben zu seyn, das um so mehr, da es sich hier nicht von seiner γνώμη, sondern von einem bestimmten Befehl des Herrn handle. (Hierüber vergl. man das Nähere zu 7, 1.) Wer einen solchen Befehl ignoriren wolle, thue es auf seine Gefahr, nemlich der Seligkeit. — Mit Recht hat Billroth schon erinnert, daß dies alles nur von dem letzten Punkt gelte, daß die Weiber nicht öffentlich lehren sollten; für die andern Bestimmungen über den Gebrauch der Charismata hatte Paulus sicher kein Wort des Herrn. Deshalb ist auch die von Lachmann recipirte Lesart vorzuziehen: ὅτι τοῦ κυρίου ἐστιν ἐντολή. Den Plural setzten diejenigen Abschreiber, die den Gedanken auf alles, was das Capitel 14. enthält, bezogen, in den Text. (Über καταντάω vergl. 10, 11. — Wenn πνευματικὸς hier von προφήτης unterschieden wird, so soll mit jenem Ausdruck gewiß nicht bloß der γλώσσαις λαλῶν bezeichnet werden, [wie Baur a. a. O. S. 644. behauptet,] sondern alle Formen der Charismata, so daß der Sinn der Worte ist: „wenn jemand die Gabe der Weissagung, oder irgend eine andere Geistesgabe besitzt." Jede Geistesgabe setzte nemlich beim Besitzen derselben eine gewisse Fähigkeit voraus, die Wirksamkeit des Geistes auch in andern zu erkennen. — Ἐπιγινώσκειν hat hier die Nebenbedeutung „anerkennen," diese Ausdrucksweise hat etwas Schonendes, Paulus setzt dadurch in der Seele der Korinthier voraus, daß sie nicht wissentlich Gott widerstreben wollen.)

39. 40. Mit Rückblick auf 14, 1. 12, 31. schließt der Apostel endlich die ausführliche Verhandlung so ab, daß er nochmals zum eifrigen Gebet (denn nur so kann sich bei Gnadengaben das ζηλοῦν äußern) um die Gabe der προφητεία ermuntert, das Zungenreden dagegen blos duldet, unter allen Umständen aber Anstand (Gegensatz von dem αἰσχρόν, daß die Frauen in den Versammlungen reden, V. 35.) und Ordnung (Gegensatz von dem ungeregelten Zusammenreden aller auf einmal, V. 27 ff.) zu bewahren befiehlt. (Die V. 39. von Lachmann aufgenommene Lesart: καὶ τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε γλώσσαις oder ἐν γλώσσαις, kann wohl nur als ein Schreibfehler in den Codd. betrachtet werden. In keiner einzigen Stelle wird γλώσσαις von λαλεῖν getrennt, ἐν γλώσσαις λαλεῖν aber als Name des Charisma [was der Bleek'schen Hypothese günstig wäre] findet sich nie. Denn V. 19. ist ἐν γλώσσῃ zu fassen: ἐν χαρίσματι τῶν γλωσσῶν. — Baur (a. a. O. S. 640.) schließt aus dem μὴ κωλύετε, es hätte in Korinth auch Personen gegeben, welche im Gegensatz gegen den Mißbrauch, den manche mit der Sprachengabe trieben, dieses Charisma ganz hätten unterdrückt wissen wollen. Diese Annahme ist indeß nicht hinlänglich begründet; jene Wendung scheint Paulus vielmehr nur deshalb zum Schluß noch hinzuzufügen, um künftige Mißverständnisse seiner Äußerungen zu hindern, als wolle er die Sprachengabe ganz verbannt wissen.)

IV.

Vierter Theil.

(15, 1—16, 24.)

§. 12. Die Auferstehung des Fleisches *).

(15, 1—58.)

Dieser gleichfalls sehr wichtige Abschnitt enthält zuerst (V. 1—11.) die Nachweisung, daß die Lehre von der Auferstehung Christi, die als Factum historisch vollkommen gesichert sey, wesentlich zum christlichen Lehrbegriff gehöre. Sodann (V. 12—34.) wird die Wichtigkeit des Dogma's von der Auferstehung überhaupt für den Christen dargethan und gezeigt, wie der Glaube an die eigene Auferstehung auf der Christi begründet sey, weshalb die Zweifel

*) Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches ist in der neuesten Zeit in Folge der Untersuchungen, welche über die Eschatologie überhaupt und die Unsterblichkeitslehre insbesondere angestellt sind, fleißig exegetisch bearbeitet worden. Die Hauptarbeiten darüber sind außer Krabbe's bekannter Schrift, womit Mau's Kritik zu vergleichen ist (in den theol. Mitarbeiten von Pelt Heft 2.), Weigel's Abhandlung über die urchristliche Unsterblichkeitslehre (Stud. 1836. H. 3. 4.), Lange über die Auferstehung des Fleisches (ebendas. 1836. H. 3.) und von Jul. Müller eine Kritik der Schriften von Weiße, Göschel, Fichte, welche durch Richter's Schrift über die letzten Dinge hervorgerufen sind. (Ebendas. 1835. H. 3.) Die rein speculativen Schriften, wie die von Müller recensirten und andere, kommen natürlich hier nicht in Betracht.

an dieser auch Zweifel an jener zur Folge haben müssen. Solcher Zweifler fanden sich eben in Korinth (V. 12.) und vor ihrer Verführung warnt der Apostel nachdrücklichst (V. 33. 34.). Endlich zeigt Paulus aber auch das Wie der Auferstehung (V. 35 — 58.); indem er an der Analogie des sprossenden Samenkorns die Verklärung der Materie erläutert, und darthut, wie in der Auferstehung statt des vergänglichen ein unvergänglicher Leib gebildet werde. Diese Veränderung der Leiblichkeit würden alle erfahren, auch diejenigen, welche bei der Wiederkunft des Herrn noch lebten; nur durch diese verklärende Umgestaltung nemlich würde der Tod wahrhaft überwunden und ewiges Leben an das Licht gebracht.

1. 2. Der erste Absatz dieses Capitels zeigt uns, daß nicht bloß die Lehre von der Auferstehung der Todten (die Hebr. 6, 2. zu den Elementen des Christenthums gezählt wird), sondern daß auch das Factum der Auferstehung Jesu wesentlich zum Lehrkreise des christlichen Alterthums gehörte. Wie das Christenthum überhaupt auf Geschichte basirt ist, und zwar nicht auf menschliche, sondern auf göttliche Geschichte, auf Thaten des lebendigen Gottes, die als solche zugleich die erhabensten Ideen in concreter Wirklichkeit sind, so namentlich auf das Factum der Auferstehung, als den großen Schlußstein der Lebensentwicklung des Herrn, von dem die Himmelfahrt nur nothwendige Folge war. (Vergl. den Comm. zu Mt. 28, 1. Ap. Gesch. 1, 11.) Daher erscheinen die Apostel nicht zunächst als Lehrer, sondern als Zeugen; sie überliefern, was sie selbst erfahren, oder, wie Paulus, empfangen haben. Wie 11, 23., so ist aber auch hier das παραλαμβάνειν von Paulus selbst gebraucht, nicht als ein Empfangen von Menschen, sondern vom Herrn selbst zu fassen. Der Apostel erinnert zunächst seine Leser, treu festzuhalten an seiner Überlieferung und sich nicht daran irre machen zu lassen. (V. 1. hat nach dem Zusammenhange γνωρίζω die Bedeutung „ins Gedächtniß zurückrufen." Das εὐαγγέλιον bezieht sich hier, wie V. 3 ff. zeigen, besonders auf die frohe Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten, wodurch sein ganzes Werk besiegelt ward. — Ἑστήκατε hat, wie gewöhnlich, präsentielle Bedeutung. Der Apostel betrachtet die Korinthier schonender Weise als noch unerschüttert im Glauben feststehend, bloß von Gefahren

bedroht. Auf diese Gefahren für ihre Seligkeit deutet das εἰ κατέχετε [V. 2.] hin. Die Construction des ganzen Satzes ist übrigens aus Attraction zu erklären, so daß die Worte regelmäßig lauten müßten: γνωρίζω ὑμῖν τίνι λόγῳ [in welcher Form der Lehre] τὸ εὐαγγέλιον εὐηγγελισάμην. — Der Schlußsatz ἐκτὸς εἰ μή κ. τ. λ. geht bloß auf σώζεσθε zurück. [Vergl. über die pleonastische Formel ἐκτὸς εἰ μή zu 14, 5.] Es versteht sich übrigens von selbst, daß das κατέχειν nicht vom bloßen Festhalten mit dem Gedächtniß verstanden werden darf, sondern vom Bewahren im lebendigen Glauben.)

3. 4. Diese Stelle in Verbindung mit Ephes. 4, 4—6. Hebr. 6, 1 ff. 1 Joh. 4, 2. constituirt das Symbolum der apostolischen Kirche. Dort ist der Lehrkreis, der sich auf die Person des Erlösers bezieht, vorausgesetzt, hier ist dieser hervorgehoben, dagegen sind die andern Lehren nicht besonders erwähnt. Die πρῶτα, unter denen er die folgenden Momente nennt, sind die Hebr. 6, 1 ff. aufgeführten θεμέλια oder στοιχεῖα, der Ausdruck πρῶτα bezeichnet also nicht die Anfänge, sondern das Wesentliche der christlichen Lehre. Tod, Begräbniß und Auferstehung sind die Momente, welche Paulus nach seinem vorliegenden Zweck allein hervorhebt; das Begräbniß ist nur zu fassen als entschiedene Vollendung des Todes, dies Moment wird daher auch nicht besonders auf die Schrift zurückgeführt, wiewohl Jes. 53, 9. sich dafür hätte anführen lassen. Tod und Auferstehung sind dagegen nothwendige Correlate. Die Auferstehung setzt den Tod an sich voraus, der Tod ohne Auferstehung, die auf ihn folgt, könnte kein Heil gewähren, kein Tod εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν seyn. (Durch den Zusatz κατὰ τὰς γραφάς, will Paulus die Predigt von Christi Tod und Auferstehung als die Erfüllung der Weissagungen des A. T. darstellen, so daß man sich auch von diesen lossagt, wenn man die Auferstehung leugnet. Rücksichtlich des Todes dachte er ohne Zweifel an Stellen wie Ps. 22. Jes. 53. Was aber die Auferstehung betrifft, so schwebten ihm vermuthlich typische Weissagungen vor, wie die Geschichte des Jonas [vergl. zu Mt. 12, 40. 16, 4.], wohin ich auch Ps. 16, 10. und Hos. 6, 1. 2. rechnen mögte.)

5—8. Eine Reihe verschiedener Erscheinungen führt Paulus an, um die Realität des Factums zu erhärten. Über diese

einzelnen Erscheinungen, und die gegen jede mythische Ansicht von der Auferstehung entschieden sprechende Stelle, daß noch mehrere von den fünfhundert Brüdern, die den Auferstandenen schauten, am Leben seyen, ward schon bei der Auferstehungsgeschichte von Mt. 28, 1 ff. an gehandelt. Die dem Jakobus zu Theil gewordene Erscheinung kennt die evangelische Geschichte gar nicht. Ohne Zweifel ist der nachmalige Bischof von Jerusalem, der Bruder des Herrn, gemeint, welcher nach Joh. 7, 5. nicht an Jesum glauben konnte. Diese Erscheinung mogte ihn von der Gottheit Jesu überzeugt haben, denn seitdem finden wir ihn (vergl. zu Ap. Gesch. 1, 14.) in der Gesellschaft der Apostel. (Über den Umstand, daß Paulus die ihm gewordenen Erscheinungen mit den übrigen in eine Reihe stellt, vergl. im Comm. B. II. zu Ap. Gesch. 1, 9—11. — V. 8. ist ἔκτρωμα = נֵפֶל, unreife Frucht, Frühgeburt von ἐκτιτρώσκειν *). Das Folgende zeigt, aus welchem Grunde sich der Apostel selbst so nennt.)

9. 10. Das Andenken an die Verfolgung der Kirche durch ihn begleitete den Apostel sein Leben hindurch. Ähnlich wie hier spricht er sich Ephes. 3, 8. 1 Tim 1, 15. aus. Mit der Größe seiner Sünde hielt aber die Größe der göttlichen Barmherzigkeit gleichen Schritt; der Feind Jesu ward zu seinem Apostel berufen, er ergriff gläubig diesen Beruf, und er, oder vielmehr die Gnade durch ihn, wirkte mehr als alle andere. Diese Bemerkung war hier nöthig, um die Widersacher seiner Auctorität niederzuhalten. Rücksichtlich dieses Punktes ward übrigens schon bemerkt (Erkl. des Römerbriefs S. 7.), daß die größere Wirksamkeit Pauli zum großen Theil in dem Umstande begründet liegt, daß die Juden aus ihrem Rufe fielen. Da nemlich die Zwölf hauptsächlich für diese bestimmt waren, mußte dadurch ihr Wirkungskreis eingeengt werden. Es versteht sich übrigens von selbst, daß durch die Worte: οὐκ ἐγὼ δὲ, ἀλλ' ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ, die Freiheit nicht aufgehoben werden soll, vielmehr hat Augustin ganz recht, wenn er zu der Stelle bemerkt: nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia cum illo!

---

*) Das Unhaltbare in der Annahme von Schultheß, der ἔκτρωμα durch „Spätling, im Alter Nachgebornen," übersetzen wollte, hat Fritzsche (in seinen diss. in epist. II. ad Cor. p. 60 not.) sehr gut dargethan.

11. Um dem Gedanken keinen Raum zu lassen, als sey in dieser Hinsicht zwischen ihm und den andern Aposteln eine Differenz in der Lehre, hebt Paulus ihre vollkommene Harmonie noch ausdrücklich hervor, wodurch die Abweichung der Irrlehrer um so greller heraustritt. Diese leisen Andeutungen lassen übrigens mit Sicherheit schließen, daß die Opposition der Partheien in Korinth gegen Paulus und seine Auctorität bei Abfassung dieses ersten Briefes noch bei weitem nicht so entschieden ausgebildet war, als bei Abfassung des zweiten Briefes, in dem der Apostel (Cap. 11. 12.) weit stärker auftritt.

12. Der Irrthum dieser Personen wird so ausgedrückt: *λέγουσί τινες ἐν ὑμῖν, ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν.* Das *τινὲς ἐν ὑμῖν* gestattet nicht an Fremde zu denken, die sich nur eine Zeit lang in Korinth aufhielten, es müssen Glieder der Gemeine gewesen seyn. Die Worte: *ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν*, aber können nicht heißen: daß Jesus nicht von den Todten auferstanden ist, dann würde *ἐκ νεκρῶν* stehen, sondern daß die erwartete allgemeine Auferstehung nicht statt haben wird. Schon in der Einleitung zu den Korinthierbriefen (§. 1.) ward bemerkt, daß wir weder ehemalige Sadducäer, noch Epikuräer als Verbreiter dieser Ansicht betrachten dürften, denn von beiden Richtungen ist kein nachweisbarer Einfluß auf die Kirche ausgegangen. Die Stelle V. 32. ist überdies, wie Billroth treffend nachgewiesen hat, ganz gegen diese Annahme, sie setzt nemlich voraus, daß die Vertheidiger der Ansicht selbst ein solches Princip, *φάγωμεν καὶ πίωμεν κ. τ. λ.* verabscheuten. Gewiß ist daher am richtigsten, sich die Christianer als diejenigen zu denken, welche dieser Ansicht huldigten. (Vgl. in der Einl. zu diesen Briefen §. 1.) Diese, einer gnostisch-spiritualistischen Richtung zugethan, konnten leicht an der Auferstehung des Fleisches, worin ihnen grober Materialismus zu liegen schien, Anstoß nehmen. Vermuthlich faßten sie, ähnlich wie Hymenäus und Philetus, die *ἀνάστασις* geistig. Von diesen heißt es nemlich 2 Tim. 2, 18. *λέγοντες τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι*, was ohne Zweifel so zu verstehen ist, daß sie die durch Christus bewirkte geistige Belebung der Welt als die verheißene Auferstehung betrachteten. Nur darüber kann man zweifelhaft seyn, wie diese Häretiker nach solchen Principien die Auferstehung Jesu verstanden. Die ganze Abhandlung zeigt,

daß sie dieselbe nicht leugneten, denn Paulus argumentirt stets so: wenn es keine Auferstehung der Todten giebt, so kann auch Christus nicht auferstanden seyn. Diese Beweisführung hat nur Sinn, wenn man ergänzt, „welche ihr doch anerkennt, die ihr doch nicht auch geleugnet haben wollt!" Ohne Zweifel müssen wir daher sagen, daß die Irrlehrer ihre Ansicht noch nicht in voller Consequenz entwickelt hatten; diese hätte sie zu einer doketischen Auffassung des ganzen Lebens Jesu hingetrieben, wie sie sich später aus denselben Principien entwickelte. Wenn sie aber eine solche Ansicht schon damals ausgesprochen hätten, würde Paulus sofort entschiedener gegen sie aufgetreten seyn und ihre Excommunication gefordert haben. In eigenthümlicher Weise hat sich Billroth über unsere Stelle erklärt. Er äußert, es seyen in Korinth dieselben Besorgnisse rege geworden, welche in Thessalonich herrschten (1 Thess. 4, 15 ff.). Dort fürchteten nemlich die Gläubigen, daß die vor der Parousie Christi sterbenden Gläubigen nicht mehr an dem Reiche Gottes Antheil nehmen mögten; eben so meint der genannte Gelehrte, daß auch Einzelne in Korinth gesinnt gewesen wären. Allein zwischen der Stellung der Thessalonicher und dieser Christianer ist ein sehr wesentlicher Unterschied. Jene nemlich, die kaum bekehrt waren und nur wenige Wochen den apostolischen Unterricht genossen hatten, waren nur in Unklarheit über den Gang der Ereignisse bei der Aufrichtung des Reiches Gottes; sie zweifelten nicht an der Auferstehung überhaupt, sondern nur daran, ob ihre Todten schon zum Reiche Gottes auferständen, mit einem Worte, die Unterscheidung der ersten und zweiten Auferstehung war ihnen unbekannt. Die korinthischen Christianer aber, sowie die beiden Genannten, Hymenäus und Philetus, zweifeln an der Auferstehung überhaupt, sie kennen diese Lehre recht wohl; aber sie halten sie für jüdisch-materialistisch, sie glauben an ein reines Fortleben der Geister, ohne materielle Hülle, in deren Verbindung mit dem Geist sie vermuthlich eine Befleckung sahen. Wäre die Annahme Billroth's richtig, so hätte Paulus den Gedanken durchaus unangemessen ausgeführt. Dann hätte die nur beiläufig angebrachte Bemerkung, daß die Todten auferstehen, die Lebenden aber verwandelt werden würden (V. 51. 52.), den Mittelpunkt der ganzen Abhandlung bilden müssen, während die Beweisführung für die Auferstehung

überhaupt denselben einnimmt. — Wenn übrigens Müller (Stud. 1835. H. 3. S. 748. Note) und Weizel (ebendas. 1836. H. 4. S. 909.) meinen, aus den in unserm Capitel vorkommenden Stellen ableiten zu können, daß im N. T. zwischen *ἀνάστασις νεκρῶν* und *ἐκ νεκρῶν* kein Unterschied gemacht werde, so ist dies gewiß unrichtig. Denn wo hier *ἀνάστασις νεκρῶν* vorkommt (V. 13. 21. 42.), ist ja ganz im Allgemeinen von der Todtenerweckung die Rede; der Ausdruck paßt also ganz zu meiner Bestimmung desselben. Wo aber von Christo speciell die Rede ist, wie V. 12., steht richtig *ἐκ νεκρῶν*.

13. 14. Aus dem Schluß, daß, wenn überall keine Auferstehung statt habe, auch Christus nicht auferstanden seyn könne, leitet Paulus wichtige Folgerungen ab, und zwar zunächst für die Apostel selbst. Erstlich wäre die Predigt der Apostel dann nichtig, und selbst ihr Glaube wäre eitel. Es leuchtet ein, daß diese Argumentation nur paßt, wenn man die *ἀνάστασις* als Verklärung der Leiblichkeit und somit als Todesüberwindung faßt, wie zu Mt. 28, 1. schon ausgeführt ward. Wäre dem Apostel dieselbe eine bloße Wiederbelebung des Körpers, ohne eine wesentliche Veränderung desselben, so könnte Jesus belebt seyn, ohne daß daraus etwas für eine allgemeine Auferstehung folgte; eben so wie Lazarus u. A. auf ungewöhnliche Weise belebt wurden, aber nur, um nachher wieder zu sterben. Wenn dagegen die *ἀνάστασις* gefaßt wird als Verklärung der Materie, als Herstellung eines *σῶμα πνευματικόν*, und dann behauptet wird, eine solche sey absolut unmöglich, so wird natürlich auch die Auferstehung Jesu selbst geleugnet, oder kann nur bei inconsequenter Anwendung der Principien noch behauptet werden. Billroth hat daher ganz Recht, wenn er auf die Nothwendigkeit aufmerksam macht, die Wesensgleichheit Christi mit den Menschen zu urgiren. Sonst könnte man sagen, Christus, der Sohn Gottes, kann etwas vor allen Menschen voraus haben, er kann zur Auszeichnung auferstanden seyn, demnach folgt nicht, daß die andern auch auferstehen müssen. Allein seine Auferstehung betraf eben den wahren menschlichen Leib; ist also überhaupt unmöglich, daß dieser verklärt werde, so auch bei Christi Leib und umgekehrt. (Ich ziehe die Lesart *πίστις ἡμῶν* der gewöhnlichen *ὑμῶν* vor. Diese letztere konnte sehr leicht aus V. 17. hier eindringen. Für

den Zusammenhang gewährt ἡμῶν bedeutende Erleichterungen, indem Paulus dann zuerst ausführlich von den schlimmen Folgen jener Lehre für die Apostel redet, um demnächst auf die ganze Kirche überzugehen, vergl. V. 17. 18.)

15. Hieran reiht sich noch ein für die Apostel nachtheiliger Umstand, der wieder mit δὲ καί eingeleitet wird. Die Apostel würden dann falsche Zeugen seyn, die ein Factum als Gottes That bezeugten, das er nicht gewollt hatte, wenn die Behauptung der Gegner gegründet wäre. In dreifacher Steigerung wird also der Gedanke ausgeführt. Zuerst heißt es nur, die Predigt der Apostel, welche eben aus der Verkündigung der Auferstehung hauptsächlich Kraft schöpft, wäre wirkungslos, also ihre Arbeit vergeblich. Sodann ihr persönlicher Glaube würde auch nichtig seyn, wenn Christus nicht auferstanden wäre. Endlich, sie wären sogar falsche Zeugen, sie wären Verbrecher, wenn sie ein Factum, das nicht statt haben könne, als erfolgt bezeugten. Man sieht, wie die Lesart πίστις ὑμῶν (V. 14.) den Zusammenhang ungehörig unterbricht. (Den Ausdruck ψευδομάρτυρες τοῦ Θεοῦ erklärt man am besten mit Grotius „Zeugen, die Gottes Namen zum Zeugniß mißbrauchen," so daß das folgende κατὰ τοῦ Θεοῦ Epexegese ist. Anders Billroth, er erklärt den Genitiv als gen. subj. „Zeugen Gottes, die aber falsche Zeugen sind;" diese Auffassung scheint mir indeß nicht ohne Härte zu seyn. — Das εἴπερ ἄρα, „wenn anders, wie ihr behauptet," argumentirt e concessis. Wenn behauptet ist [vgl. Winer's Gr. S. 416. dem sich auch Billroth anschließt], daß ἄρα vorzugsweise bei Beweisführungen aus fremden Behauptungen gebraucht werde, so halte ich dies für ungegründet. Hier ist überhaupt ἄρα nicht conclusive Partikel, sondern Ausdruck der Verwunderung, was die eigentliche Grundbedeutung des Worts ist [vergl. Hartung's Partikellehre B. I. S. 422.], so daß die Stelle zu fassen wäre: „wenn anders, wie ihr auffallender Weise behauptet" u. s. w.)

16—18. Hiernach geht Paulus zu der Allgemeinheit über und zeigt seinen Lesern, daß, wenn es keine Auferstehung giebt, auch ihr eigener Glaube nichtig sey; weder sie, noch die bereits früher als gläubig Verstorbenen hätten dann Vergebung der Sünden. (Ἀπολέσθαι = ἐν ἀπωλείᾳ εἶναι steht dem ἐν ἁμαρτίαις εἶναι parallel.) Wenn übrigens hier die Vergebung der Sünden

an die Auferstehung geknüpft erscheint, und nicht an den Tod Christi, so ist festzuhalten, daß beides nothwendige Correlata sind; die Auferstehung ist gleich dem durch die Auferstehung überwundenen Tode, der Tod gleich der Auferstehung, die den Tod aufhebt. (Vergl. die Bemerkungen zu Röm. 5, 25.)

19. 20. Gäbe es folglich keine Auferstehung und somit kein Reich Gottes, keine Herstellung des Paradieses, so wären die Christen, die in diesem Leben alles aufopferten, um in jenem alles zu gewinnen, die erbarmungswürdigsten Menschen. Aber Christus sey Bürge für unsere Auferstehung, er sey nur der Erstling aller derer, die da schlafen, das Auferstehen hätte mit ihm seinen Anfang genommen. Mit Recht bemerkt Billroth, es sey ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων nicht als bloße Appositiön zu Christus, sondern als Prädicat des ganzen Satzes zu nehmen: Christus stand auf als Erstling, d. i. um der Erstling zu seyn. Nach dem Standpunkt der heutigen Bildung scheint übrigens dieser Gedanke auffallend; es scheint, man könne dem Apostel antworten: wenn der Leib auch nicht auferweckt wird, so kann doch der Geist des Menschen fortleben; und für diesen ist nicht gleichgültig, ob der Mensch ein ernstes entsagendes, oder ein genußsüchtiges Leben geführt hat. Allein ein Fortleben als reiner Geist ohne körperliches Organ erkennt der Apostel gar nicht als Möglichkeit an; die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist der ganzen Bibel, eben so wie der Name, fremd, — und zwar mit vollem Recht, indem ein persönliches Bewußtseyn im geschaffenen Wesen die Schranken des Leibes nothwendig voraussetzt *). Die moderne Lehre von der Unsterblichkeit ist nicht wesentlich verschieden von der Annahme, daß die Seele, gleich dem Tropfen in das große Meer des allgemeinen Lebens zurückrinne. Scheinbar widerspricht unserer Behauptung der Umstand, daß doch für den Zwischenraum vom Tode bis zur Auferstehung auch nach biblischer Ansicht die Seele für sich subsistirend zu denken ist. Allein 1) ist das Bewußtseyn in diesem Zustande, mindestens bei

*) Vergl. Usteri's Bemerkungen im Paul. Lehrbegr. S. 365. und die daselbst abgedruckte Stelle aus des Athenagoras Schrift de resurrect. c. 25.

sehr vielen, sicher nur als ein dämmerndes zu denken, weshalb die Todten κεκοιμημένοι heißen, ohne daß, wie die Psychopannychiten thaten, eine absolute Bewußtlosigkeit bei ihnen anzunehmen ist; 2) ist vorauszusetzen, daß zwischen den Elementen des Leibes und der abgeschiedenen Seele immer ein gewisser Rapport erhalten wird, der um so inniger ist, je geheiligter das Organ war, das hienieden die Seele bekleidete. (Vergl. das Nähere über diese Gedanken in meinen opusc. theol. diss. VII. p. 165 sqq.) Wie übrigens Christus hier ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων heißt, so Offenb. 1, 5. Kol. 1, 16. ὁ πρωτοτόκος τῶν νεκρῶν. Henoch und Elias nemlich kosteten den Tod gar nicht (1 Mos. 5, 24. 2 Kön. 2, 11). Im Begriff der ἀπαρχή liegt übrigens nicht bloß der Begriff des Ersten, Früheſten, sondern auch der Begriff des Köſtlichſten und als solches des Gottgeweihten.

21. 22. Ganz ähnlich wie Röm. 5, 12 ff. (wo ich die Erklärung zu vergleichen bitte), nur daß dort mehr die Beziehung aufs geistige Leben vorwaltet, stellt der Apostel Adam und Christus als die Angelpunkte dar, um die sich das Leben der Menschheit bewegt. Wie Adam nicht für sich allein sündigte, sondern alle in ihm, so ist auch Christi Auferstehen ein Auferstehen aller. Jedem Unpartheiischen muß durch die Ausdrücke δι' ἀνθρώπου, ἐν τῷ Ἀδάμ, klar werden, daß auch hier wieder Adam nicht bloß als der Anfänger der Sünde und ihrer Folge, des Todes, sondern als der Urheber betrachtet wird*), eben so wie Christus der Urheber des Lebens und seiner höchsten Erscheinung, der ἀνάστασις, ist. In dem πάντες liegt die Auferstehung der Böſen, wie der Guten, angedeutet. (Vergl. zu Joh. 5, 29. Ap. Gesch. 24, 15.) Billroth meint zwar, daß es nur auf die Gläubigen gehen könne, da die Andern nicht ἐν Χριστῷ zu denken sind; allein Christus repräsentirt die Menschheit, seine Macht erweckt Böſe wie Gute, denn als Menschen sind immer auch jene in ihm zu denken, wenn sie gleich im Gericht werden aus-

*) Zu bemerken ist V. 22. das Präsens ἀποθνήσκουσι. Von Adam an befindet sich gleichsam die Menschheit in einem fortgehenden Absterben; von Christus an ebenfalls in einem fortgehenden Belebungsproceß. Da indeß hier die Beziehung auf die leibliche Auferstehung vorherrscht, steht das Futurum ζωοποιηθήσονται.

geschieden werden. Wie Billroth erklärt sich auch Müller (Stud. 1835. H. 3. S. 749.), der das ζωοποιηθήσονται prägnant von der ἀνάστασις εἰς ζωὴν allein verstanden wissen will. Allein V. 23 ff., welche sich auf die Totalität des Geschlechts beziehen, scheinen auch die Lebendigmachung im allgemeinsten Sinn zu fordern. Deshalb können Vertheidiger der Wiederbringung das πάντες scheinbar für sich anführen; doch die Frage, in wiefern unser Abschnitt dieser Lehre günstig sey, wird gleich im Folgenden zu V. 24—28. uns näher beschäftigen.

23. Wie aber nach göttlicher Anordnung alles sich stufenweise entwickelt, so vollendet sich auch die neue Welt der Auferstandenen nur allmälig. Christus ist das Saamenkorn derselben, und zugleich die erste frühreife Frucht, auf ihn folgen die Seinen bei seiner Wiederkunft, endlich beim Ende des ganzen Weltlaufs und dem Anfang der Ewigkeit werden alle Todten auferstehen, die in den Gräbern sind. Diese Stelle gehört zu denen, aus welchen unverkennbar hervorgeht, daß das N. T. die jüdische Lehre von einer zwiefachen Auferstehung, der der Gerechten und der allgemeinen, anerkennt und aufnimmt. (Vergl. Bertholdt christ. Jud. p. 176 ff. 203 ff. Eisenmenger entd. Judenth. Bd. II. S. 901 ff.) Schon zu Lc. 14, 14. Joh. 5, 25 ff. Ap. Gesch. 24, 15. war von dieser Unterscheidung die Rede, vollständig entwickelt die Lehre allein die Apokalypse (20, 5 ff. 21, 1 ff.). Ohne allen Grund äußert Billroth, nach dem Vorgange von Usteri, daß die Paulinische Lehre von der in der Apokalypse niedergelegten abweiche; die Offenbarung, welche die Lehre ex professo behandelt, ist nur ausführlicher. Der Umstand, daß nach der Aufrichtung des Reiches Gottes der Satan wieder loskommt (Offenb. 20, 7 ff.), wird zwar von Paulus nicht berührt, steht aber mit seinen Ausdrücken nicht in Widerspruch. Denn das Übergeben der Herrschaft an den Vater, von dem im Folgenden die Rede ist, findet erst nach dem Reiche Gottes, somit also auch erst nach völliger Überwindung des Satans, statt. Die Herrschaft Christi beginnt nun zwar innerlich schon mit seiner eignen Auferstehung und seinem Setzen zur Rechten Gottes, aber vollendet erscheint sie erst mit der Parousie, die daher eins ist mit der Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden (Ap. Gesch. 1, 7.). Wenn nun nach dem εἶτα τὸ τέλος die allgemeine Auferstehung

der Guten und Bösen nicht ausdrücklich genannt wird, so erklärt sich dies genügend daraus, daß der Apostel in der ganzen Darstellung immer nur die Gläubigen zunächst im Sinne hat, weshalb auch von V. 40. an nur eine Schilderung der Leiber der Seligen, nicht aber auch der Unseligen, gegeben wird. Aber das nicht ausdrücklich Ausgesprochene liegt doch nothwendig in dem Gedanken. Daß Paulus die Stufenfolge der Auferstehung darlegen will, zeigt das ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι, da sich nun das εἶτα τὸ τέλος deutlich an das ἔπειτα anschließt, so muß auch der Ausdruck τέλος die allgemeine Auferstehung aller mitbedeuten. Dies gegen Weizel (a. a. O. S. 915.), der es in Abrede stellt. Nur das ist richtig, daß von keiner Auferstehung der alttestamentlichen Frommen mit Christo hier die Rede ist, und daher die Ansicht derer, daß Mt. 27, 52. 53. bloß von Erscheinungen Verstorbener zu verstehen sey, in unserer Stelle einen wichtigen Halt findet. Diese Ansicht hat namentlich Steudel zuletzt ausgesprochen.

24—28. Die Natur dieses τέλος findet sich der Apostel veranlaßt noch näher zu beschreiben und mit dem Zustande der βασιλεία Christi in Verbindung zu setzen. Diese ganze Stelle ist um so merkwürdiger, als sie einzig in der h. Schrift dasteht. Selbst die Apokalypse enthält an ihrem Schluß keine solchen Winke, wie sie Paulus hier giebt. Es wird bloß der Gründung des neuen Himmels und der neuen Erde Erwähnung gethan (Offenb. 21, 1., denn die Herstellung der κτίσις hat schon bei der Parousie statt; vergl. zu Röm. 8, 19.), ohne daß ausgeführt wäre, wie sich der Erlöser zu diesem neuen Zustande verhält. Aber eben weil diese Mittheilungen so isolirt dastehen, enthalten sie auch so große, fast unauflösliche Schwierigkeiten. Betrachten wir zunächst die Beschreibung der βασιλεία Christi, so führt der Apostel in Folge der alttestamentlichen Weissagungen Ps. 110, 1 und Ps. 8, 7. aus*), daß die Herrschaft Christi eine allgemeine werden

*) Über die Messianität von Ps. 110. und Ps. 8. vgl. man das Nähere zu Hebr. 1. 2. Der 8te Psalm geht zwar zunächst auf den Menschen überhaupt, in sofern aber die Idee der Menschheit im Messias wahrhaft realisirt wurde, eben auch auf ihn. (Vergl. Umbreit's Erklärung des achten Psalms in den Stud. 1833. H. 3.)

soll. Alle Feinde sollen zu seinen Füßen gelegt werden, der letzte Feind *) aber, der besiegt wird, ist der Tod. Diesen hebt die allgemeine Auferstehung auf, folglich dehnt sich das Reich Christi bis zu diesem Termin aus. Da der Vater der dem Sohn alles Unterwerfende ist, so versteht sich von selbst, daß er von dem Allen, das Christo unterworfen wird, auszunehmen ist; er erhebt vielmehr den Erlöser, in sofern er die menschliche Natur an sich genommen hat, mit auf seinen Thron (Ps. 110, 1.), d. h. der Vater regiert durch den Sohn. Es leuchtet ein, daß Paulus bei dieser Schilderung keinen Unterschied macht zwischen dem verborgenen und offenbaren Reich Christi. (Vergl. im Comm. zu Mt. 3, 2.) Wiewohl das Böse im αἰὼν οὗτος die Vorherrschaft hat über das Gute, so ist doch in demselben Christi Reich innerlich schon wahrhaft vorhanden und breitet sich von Tage zu Tage weiter aus. Bei seiner Parousie wird freilich das Gute im αἰὼν μέλλων die Vorherrschaft über das Böse gewinnen, aber absolut aufgehoben wird das Böse erst mit der allgemeinen Auferstehung, die den Tod vernichtet. Schon diese Auffassung scheint der allgemeinen Wiederbringung günstig zu seyn, denn der Feind wird doch nur dann wahrhaft überwunden, wenn er zum Freunde umgestaltet wird, das bloße Plus der Macht kann bei Christus den Sieg nicht begründen, denn dieses hat er von vorn herein. Der Tod aber ist erst wahrhaft weggethan, wenn die ζωή alles in ihre Natur gezogen hat; so lange der andere Tod herrscht über einen Theil der Creaturen (Offenb. 21, 8.), scheint er sein Gebiet noch zu behaupten. Verstärkt wird dieser Eindruck aber noch bedeutend durch die weitere Schilderung der Natur des τέλος in V. 24. und 28. In dem erstern Verse heißt es nemlich, daß der Sohn die Herrschaft dem Vater übergeben wird, wenn er vorher (das zweite ὅταν ist als dem erstern vorhergehend zu denken, das καταργεῖν δύναμιν ist noch eine Action seiner Herrschaft,) alle Gewalt aufgehoben hat; oder mit andern Worten, daß er, wie alle Herrschaft, so auch seine eigene aufheben und dem Gott und Vater

*) In dem Ausdrucke ἔσχατος ἐχθρός liegt nicht bloß die Beziehung auf die Zeit der Überwindung, sondern auch auf die Größe seines Widerstrebens. Die Überwältigung des Todes erfordert die höchste Offenbarung der ζωή.

übergeben wird. (Vergl. über Θεὸς καὶ πατήρ zu 2 Kor. 1, 3.) Daß die parallelen Ausdrücke ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις bloß die verschiedenen Classen der bösen Engel, oder bloß die irdischen Herrscher und Obrigkeiten bezeichnen sollen, ist offenbar ohne Grund behauptet; das hinzugesetzte und sogar wiederholte πᾶσα kann nur gute wie böse, kurz eben alle Herrschaft ohne Ausnahme bedeuten, da sogar die Herrschaft des Sohnes mit aufgehoben wird. Gott bleibt allein Herrscher, denn nach V. 28. unterwirft sich ihm der Sohn selbst, damit er sey τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Wie sollen wir diesen Gedanken aber verstehen? In dem Aufheben aller Herrschaft liegt offenbar zugleich das Aufheben des Unterschiedes, somit die Herstellung der Gleichheit. Was in frevelhafter Weise in dieser sündigen Welt der menschliche Unverstand realisiren will, Freiheit und Gleichheit unter den Menschen, das bewirkt in richtiger Weise der Geist des Herrn. Die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Herrschaft beruht allein darin, daß gewissen Wesen die Selbstherrschaft und das Bewußtseyn über die höchsten Zwecke des Einzelnen, wie des Ganzen, fehlt. Wäre Selbstherrschaft in allen Wesen gleichmäßig, so könnte man sagen, alle Herrschaft ist aufgehoben, das herrschende Princip, der Geist Gottes, ist gleichmäßig in allen. Der Gedanke wäre also den alttestamentlichen Weissagungen gleich, in denen verheißen wird, daß Erkenntniß des Herrn die Erde wie mit Meereswellen bedecken soll, daß keiner mehr den andern fragen wird, weil jeder seinen Standpunkt zum Ganzen erkennt und bewahrt (Jes. 11, 9. Habak. 3, 14.). Hiernach müssen bei dem Aufheben der Herrschaft die Individualitäten als bewahrt gedacht werden; von einem Verschlungenwerden des Einzelnen in das Meer des Alls ist hier nicht die Rede. Denn auch vom Sohne selbst heißt das παραδοῦναι τὴν βασιλείαν, das ὑποταγῆναι τῷ πατρί nicht das Untergehen des Sohnes als Persönlichkeit in der göttlichen Substanz (wie der Logos von Ewigkeit verschieden von dem Vater war [Joh. 1, 1.], so bleibt er auch in Ewigkeit verschieden von ihm), vielmehr beziehen sich diese Ausdrücke nur auf die messianische Würde Christi, in die er erst durch die Menschwerdung eingetreten war. Nur von Christo, als dem Messias, als dem Mittler und Versöhner, kann gesagt werden, daß Gott ihm alles unterworfen, d. h. daß Gott ihm das Reich übergeben hat, und

wenn nun durch sein Werk alles versöhnt ist, dann hört das Reich eben damit auf; alles ist zu Gott gekommen, Gott ist in allen, der Erlöser ist dann nur der Erstgeborne unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29.), oder umgekehrt, die durch ihn Geheiligten sind ihm gleich geworden (1 Joh. 3, 2.). Diese ganze Argumentation scheint aber nur zu passen, wenn im eigentlichen Sinn alles zurückgeführt ist. Denn, bleibt noch ein Theil der Creaturen Gottes ausgeschlossen von der Herstellung nach dem Ebenbilde Gottes, so scheint nothwendig dieser Theil noch einer Herrschaft zu bedürfen. Wozu noch kommt, daß das ἵνα ᾖ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν doch sprachlich nicht anders gefaßt werden kann, wie es scheint, als so, daß in allen Geschaffenen Gott der alles Bestimmende ist, wornach für den bösen, Gott widerstrebenden Willen der Creatur kein Raum mehr bleibt. Denn wollte man τὰ πάντα zwar in vollem Sinn nehmen, ἐν πᾶσι aber auf die durch Christus Geheiligten einschränken, so scheint das durchaus willkührlich zu seyn, da man in Stellen, wie Röm. 11, 36. ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα den Ausdruck im umfassendsten Sinne nimmt. Es kann daher nicht in Abrede gestellt werden, wenn irgend eine Stelle der Wiederbringung günstig ist, so ist es diese *). Inzwischen sollten die Vertheidiger dieser

*) Das Scheinbarste, was sich gegen die Erklärung unserer Stelle für die Wiederbringung sagen läßt, ist dieses. Der Apostel beschäftigt sich, wie schon zu V. 23. hervorgehoben ward, in dem ganzen Capitel nur mit den Gläubigen und ihrer Auferstehung; daher, könnte man sagen, muß auch das πάντες ζωοποιηθήσονται, (V. 22.) und das ἐν πᾶσι (V. 28.) mit der aus dem ganzen Zusammenhange zu entnehmenden Restriction, „alle Gläubigen, alle, die in Christo sind," gefaßt werden. Daß auch die Bösen auferstehen, und was überhaupt ihr Schicksal seyn wird, das will der Apostel hier gar nicht erörtern; man muß in dieser Beziehung seine Lehre aus andern Erklärungen vervollständigen. (Vergl. zu Röm. 11, 32.) So namentlich Müller (Stud. 1835. H. 3. S. 749.), der auch Röm. 8, 11. eben so erklärt. Auch Mau (theol. Mitarb. H. 2. S. 104.) ist derselben Meinung. Die Unpartheilichkeit fordert indeß zu gestehen, daß der erste Eindruck der apostolischen Darstellung nicht für diese Fassung spricht, zu geschweigen, daß die ganz absolut hingestellte Aufhebung der Herrschaft und des Todes überhaupt die Fortsetzung der Herrschaft des Todes über einen Theil der Schöpfung in der That auszuschließen scheint. Die Verse 23 ff. sind überdies von der Art, daß Paulus alle Menschen vor Augen gehabt haben muß, weil er vom Ende, also von der

Lehre doch den Umstand nicht übersehen, daß weder hier, noch sonst an einer Stelle der h. Schrift die endliche Zurückführung aller bösen Menschen, ja der Dämonen und des Satans selbst, offen und in bestimmter Lehrform ausgesprochen ist; ein Umstand, der geeignet ist, ernstliche Bedenken darüber zu erregen, ob eine solche Annahme je Gegenstand des öffentlichen Unterrichts werden darf.

29. Nach dieser Digression kehrt der Apostel zu der Hauptabhandlung über die Auferstehung zurück und argumentirt zunächst aus dem *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*. Dieser schwierige Ausdruck hat bekanntlich die Exegeten ungemein beschäftigt, so daß eine große Menge von Erklärungen der Stelle aufgestellt ist. Bevor wir die wichtigsten derselben betrachten, suchen wir ganz selbstständig die Stelle zu erläutern. Offenbar ist der Zusammenhang hier nicht so lose, wie ihn unter andern auch Billroth denkt. An das *βαπτίζεσθαι* schließt sich V. 30. das *κινδυνεύειν* durch *τί καί* an, das nicht vernachlässigt werden darf. Wenn man nun allerdings nicht befugt ist, dem *βαπτίζεσθαι* geradezu die Bedeutung „die Leidenstaufe empfangen," zu geben, so ist doch unbestreitbar, daß in dem Begriff der Taufe hier zugleich die Übernahme aller der Leiden angedeutet werden soll, welche die Gemeinschaft der Getauften trifft. Dennoch ist V. 32. das *τί μοι τὸ ὄφελος* als Interpretation des *τί ποιήσουσιν* (V. 29.) zu fassen, und demnach *ποιεῖν* = עָשָׂה in der Bedeutung „einen Gewinn machen, etwas erwerben, erlangen," zu nehmen. Der Zusammenhang gestaltet sich dann so: denn was werden doch die, welche sich (fernerhin) taufen lassen, gewinnen? (Die verschwiegene Antwort ist: sie werden nicht nur nichts gewinnen, sondern, wie es

---

allgemeinen Auferstehung aller, redet. Weizel (Stud. 1836. H. 4. S. 909.) ist mit mir gleicher Meinung. Diese Fassung scheint sich noch mehr zu empfehlen, wenn man erwägt, daß Paulus nie offen von der Auferstehung der Bösen spricht. — Inzwischen hat die h. Schrift gewiß aus weisen Gründen scheinbar widersprechende Lehrformen über diesen praktisch so wichtigen Punkt zugelassen, weshalb wir wohlthun werden, ihre hieroglyphischen Aussprüche in der Unbestimmtheit zu halten, in der sie uns gegeben sind. (Vergl. noch die Bemerkungen zu Röm. 2, 6 – 8. über die Darstellung des Gerichts bei Paulus.)

V. 19. heißt, die elendesten unter den Menschen seyn.) Warum schweben auch wir, die wir schon länger Christen sind, stündlich in Gefahr? Was nützt uns doch unser tägliches Kämpfen, wenn es keine Auferstehung, und somit keine Belohnung in Christi Reich giebt? Unverkennbar hängt aber hiernach die Entwicklung von V. 29. an auch mit dem Vorhergehenden zusammen; bloß die Ausführung über das τέλος (V. 24—28.) erscheint als Digression. In V. 23. werden οἱ τοῦ Χριστοῦ eben dargestellt als die, welche zunächst an der durch Christus selbst eingeleiteten Auferstehung Theil haben; an diesen Gedanken reiht sich das ἐπεὶ τί ποιήσουσιν V. 29. an, so daß der Zusammenhang sich folgendermaßen gestaltet: „denn wäre das nicht so, ständen die Gläubigen nicht auf bei der Parousie Christi, was würden dann doch die, welche sich taufen lassen, für einen Gewinn haben?" Ganz verfehlt scheint mir Billroth's Auffassung von ποιεῖν, er übersetzt: was werden die thun, die sich taufen lassen? Antwort: etwas sehr Thörichtes. Aber wozu in dieser Verbindung das Futurum? Er sagt, es sey zu erklären: quid eos facere apparebit oder quid ii facere invenientur? Allein, gesetzt es ließe sich so fassen, obgleich es immer hart bleibt, so muß doch auf die Nachweisung des Zusammenhangs bei dieser Auffassung ganz verzichtet werden. Inzwischen bleibt uns noch die schwierigste Formel, βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, zu erklären, wir behandelten nemlich die Stelle bisher so, als wenn bloß βαπτίζεσθαι stände, wo denn der Zusammenhang unverkennbar war. Hier ist nun höchst wichtig, daß der Artikel steht (τῶν νεκρῶν), der vom text. rec. gleich im Folgenden wiederholt wird, allein an dieser Stelle ist entschieden αὐτῶν vorzuziehen. Der Artikel gestattet nicht, an irgend welche Todte zu denken, sondern an bestimmte, bekannte Todte, der Zusammenhang mit V. 23. weist auf die im Herrn Verstorbenen. Halten wir diese Beziehung fest, so leuchtet ein, daß ὑπέρ hier nicht die Bedeutung „anstatt" haben kann, denn jene Todten sind ja selbst schon getauft, sondern daß es „für, zum Besten" heißen muß. In wiefern kann der Apostel aber sagen, daß die zur Kirche hinzukommenden Gläubigen sich zum Besten der Todten taufen lassen? In sofern, als eine gewisse Zahl, ein πλήρωμα, der Gläubigen erforderlich ist (vergl. zu Röm. 11, 12. 25.), die erst vollzählig seyn muß, ehe die Parousie und mit ihr

die Auferstehung erfolgen kann. Jeder, der sich daher taufen läßt, thut es zum Besten der gläubigen Gesammtheit, der bereits im Herrn Verstorbenen. Diese Auffassung scheint mir die Stelle verständlich zu machen; alle andere Erklärungen*) leiden an wesentlichen Schwächen. Billroth hat wieder die Erklärung vom baptismus vicarius vorgetragen. Allein Tertullian (adv. Marc. V. 10.) erwähnt dieser Sitte bloß als einer häretischen, was auch Epiphanius (haer. XXVIII. c. 6.) bestätigt; jedenfalls ist völlig unglaublich, daß ein solcher Aberglaube einen Lebendigen, statt eines Todten zu taufen, schon in der apostolischen Zeit bestand, und zwar so allgemein, daß man eine solche Anspielung verstand. Wie läßt sich aber gar, das alles zugegeben, denken, daß Paulus einen so crassen Aberglauben billigen wird; eine Billigung des βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν liegt aber allerdings in der Stelle, denn offenbar liegt der ganzen Darstellung der Gedanke zum Grunde, daß, wenn die Todten auferstehen, sie durch das βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν etwas gewinnen. Dazu kommt, daß bei dieser Auffassung der Artikel vor νεκρῶν fehlen müßte, den Billroth nur gezwungen dadurch zu erklären sucht, daß er an die bestimmten Todten, etwa an die Verwandten oder Freunde, denken läßt, an deren Stelle sich die βαπτιζόμενοι taufen ließen. Fällt aber diese Erklärung weg, so kann das Taufen auf den Gräbern der Märtyrer (von welchem Gebrauch sich in der apostolischen Zeit noch keine Spur vorfindet**), oder das Getauftwerden auf das Bekenntniß der Auferstehung***), das sprachlich nicht durch ὑπὲρ τῶν νεκρῶν ausgedrückt seyn kann, oder das Getauftwerden auf den Namen Todter, nicht wohl auf Anerkennung

---

*) Verzeichnet findet man sie bei Calov, Wolf, Heumann; die meisten indeß widerlegen sich so sehr von selbst, daß sie keiner Anführung bedürfen.

**) Die in späterer Zeit (Euseb. H. E. IV. 15. August. de civ. Dei XX. 9.) allerdings sich findende Sitte, auf den Gräbern der Märtyrer zu taufen, mag vielleicht nur aus Mißverständniß unserer Stelle entstanden seyn.

***) Diese Erklärung ist die herrschende bei den KVV. Sie schlossen von der Seite ihrer Zeit, wornach die Täuflinge ein Symbolum, mit dem Bekenntniß der Auferstehung der Todten vor der Taufe sprechen, auf die apostolischen Verhältnisse. Allein in der ältesten Zeit bekannte man vor der Taufe bloß den Glauben an Christus, wie die Stelle des Justinus M. zeigt. (Vergl. in meinen monum. hist. eccl. Vol. II. p. 167.)

Anspruch machen. Die letztere Erklärung wäre zwar dem Sinn nach höchst angemessen, wenn nur die Formel βαπτίζεσθαι ὑπὲρ statt εἰς, oder ἐν ὀνόματι grammatisch erweislich wäre und der Plural mit dem Artikel nicht so störend erschiene, da man unter dem Todten, auf den getauft wird, doch nur Christus verstehen kann. Auch die vom Superint. Meyer (in den hannöverschen Nachrichten von Brandis und Rupstein Jahrg. 1834. H. 4. S. 179 ff.) nach dem Vorgange von Abresch u. A. (vergl. Poli synopsis ad h. l.) vorgetragene Erklärung scheint mir sehr hart. Dieser zufolge soll nemlich zu νεκρῶν ergänzt werden σωμάτων oder μελῶν und der Sinn dieser seyn: was soll dies Wassergrab (die Taufe nach Röm. 6. als Bild des Todes und der Auferstehung gedacht) über ihren todten Gliedern, wenn keine neue Belebung zu erwarten steht? Hiergegen scheint mir nemlich entschieden der Umstand zu sprechen, daß darnach die νεκροί die βαπτιζόμενοι selbst seyn würden, in welchem Fall der Gedanke sicher verständlicher ausgedrückt wäre. Calvin endlich meint, daß an solche Täuflinge zu denken wäre, die schon dem Tode nahe wären und noch vor ihrem Ende getauft seyn wollten; non tantum baptizantur, sagt er, qui adhuc victuros se putant, sed qui mortem habent ante oculos. Man sieht aber nicht, wie dieser Gedanke in ὑπὲρ τῶν νεκρῶν liegen kann. — Übrigens will ich nicht in Abrede stellen, daß mir doch auch bei der oben von mir in Vorschlag gebrachten Beziehung der Stelle auf das πλήρωμα der Kirche ein gewisses Gefühl der Unsicherheit zurückbleibt. Besonders ist jene Idee eine so fern liegende, daß Paulus nicht wohl voraussetzen konnte, sie sey allen seinen Lesern geläufig. Die ganze Stelle macht aber den Eindruck, als setze Paulus das, was er meint, als völlig bekannt voraus. Ich erlaube mir daher noch folgende Modification der Erklärung in Vorschlag zu bringen, bei der ὑπέρ = ἀντί in der Bedeutung „anstatt, in Stelle" zu fassen ist, was indeß keine sprachliche Schwierigkeit hat. (Vergl. die Bemerkungen im Comm. zu Mt. 20, 28.) Paulus hatte bis V. 19. ausgeführt, wie die Christen bei den Verleugnungen und Verfolgungen, die ihrer in dieser Welt harreten, die elendesten Menschen seyn würden, wenn es keine Auferstehung gäbe. Dieser Gedanke der Noth der Christen in dieser Welt bildet nun auch noch in der weitern Ausführung die Unterlage seiner Argumen-

tation. Er sucht zu zeigen, wie diejenigen, die sich anstatt der durch den Tod der Gemeine entrissenen Glieder (ὑπὲρ τῶν νεκρῶν) taufen ließen, dadurch nichts gewinnen könnten, wenn es keine Auferstehung von den Todten gäbe. Und ihnen, die sie schon Christen wären, die sie schon die Taufe empfangen hätten, hälfe das Erdulden der Verfolgungen auch nichts, wenn sie nicht in der Auferstehung ihren Lohn fänden. Diese Fassung empfiehlt sich, wie mir scheint, durch ihre Einfachheit, und es ist auffallend, daß sie nicht schon früher geltend gemacht ist. Man braucht darnach nur anzunehmen, daß Paulus sich dachte, daß durch den Tod Lücken in den vollen Reihen der Gläubigen entstehen, und die neu eintretenden Getauften diese Lücken ausfüllen. Was gewinnen diese doch damit, wenn sie sich statt der Todten taufen lassen, will Paulus sagen, d. h. wenn sie an die Plätze der Verstorbenen treten, falls es keine Auferstehung giebt, also jene, wie diese, ohne Hoffnung auf Ersatz die Kämpfe dieser Erde übernehmen. So gewinnt auch das καὶ in dem Satze: τί καὶ βαπτίζονται seine Bedeutung: weshalb lassen auch sie sich noch taufen? es wäre ja genug, daß die Verstorbenen vergeblich gehofft haben, wozu noch mehrere in den Irrthum verlocken? Ebenfalls das in V. 30. folgende: τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν, schließt sich so durchaus passend an, indem Paulus von den unter Leiden und Verfolgung ohne Nutzen Verstorbenen (nemlich bei vorausgesetzter Nichtigkeit der Hoffnung der Auferstehung) auf die Lebenden übergeht, die dann ebenfalls thöricht das Gewisse aufopferten für das Ungewisse. (Was die Verbindung der Sätze betrifft, so hat Griesbach den Satz: εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται an das Vorhergehende angeschlossen. Ich ziehe mit Lachmann die Verbindung mit dem Folgenden vor, indem sonst der Satz τί καὶ u. s. w. so kahl dasteht.)

30. 31. Das ἡμεῖς bezeichnet zwar zunächst den Apostel selbst, aber doch so, daß alle schon der Kirche Angehörigen mehr oder minder in ähnlicher Lage waren; das ἀποθνήσκω geht erst ganz auf seine Individualität zurück. (V. 31. ist ἀποθνήσκω zu fassen „in Todesgefahr sich befinden." Vergl. 2 Kor. 4, 10. 11. — Νή ist bekanntlich bei Schwurformeln sehr gewöhnlich, im N. T. findet es sich aber nur hier. — Die Lesart ἡμετέραν ist

offenbare Änderung des schwierigern ὑμετέραν, d. h. „bei meinem Ruhm, den ich an euch habe!")

32—34. Daß der Apostel in Ephesus manche Gefahr zu bestehen hatte, zeigt auch Röm. 16, 4., wo es heißt, daß Priscilla und Aquila sich für ihn bloß gestellt hätten. (Vergl. auch Ap. Gesch. 20, 19.) Indeß ist θηριομαχεῖν doch sicher nur bildlich zu nehmen, da Paulus schon als römischer Bürger den Thieren nicht vorgeworfen werden konnte. Daß dies um des Glaubens willen bei irgend Jemand geschehen sey, ist auch vor der Neronischen Verfolgung nicht wahrscheinlich. In dem κατὰ ἄνθρωπον liegt aber hier die Rücksicht auf menschliche und irdische Verhältnisse; wenn diese meine Triebfeder war, was hälfe mir denn dieser tägliche Kampf! da wäre ja klüger, man genösse die Freuden des Lebens! Man sieht, an die Möglichkeit eines rein geistigen Fortlebens denkt der Apostel gar nicht; wenn keine Auferstehung des Fleisches statt findet, dann ist Vernichtung der Individualität unvermeidlich. Übrigens erinnert Billroth, wie schon früher bemerkt ward, mit Recht, daß in diesem Gedanken keineswegs eine Anschuldigung Epikuräischer Grundsätze bei seinen Gegnern liegt, sondern umgekehrt die Voraussetzung, daß sie solche Folgerungen selbst verabscheuen würden. Die Worte sind aus Jes. 22, 13. genau nach den LXX. citirt. Die beiden Verse 33. 34. könnten leicht so verstanden werden, als rathe Paulus der bessern Parthei die gänzliche Trennung von der schlechtern an; allein dazu stimmt doch der ganze Brief nicht, selbst in dem weit schärfern zweiten Brief findet sich nichts der Art. Ich theile daher Billroth's Meinung, daß die τινές, vor deren Umgang hier gewarnt wird, nicht die V. 12. Bezeichneten, sondern wahrscheinlich fremde Emissaire sind, welche die Gemeine in Korinth irre zu machen bemüht waren. So viel indeß kann man zugestehen, daß Paulus durch diese starken Worte andeuten will, wohin es kommen könne und müsse, wenn die irrenden Glieder der korinthischen Gemeine sich nicht zur lautern Wahrheit zurückwenden sollten. (V. 33. über μὴ πλανᾶσθε vergl. 6, 9. — Die Citation ist nach Hieronymus aus Menander's Thais. Wegen des jambischen Trimeters ist χρῆσθ' zu lesen, was Lachmann wieder in den Text gesetzt hat. — V. 34. ἐκνήφω findet sich nur hier, das Simplex kommt im N. T. öfterer vor. Das Compositum deutet auf den schon

eingetretenen Zustand der Berauschtheit von bösen Einflüssen hin. *Δικαίως* bestimmt hier nur die Art des Nüchternwerdens, „in rechter, gehöriger Weise." — Die Formel *ἀγνωσίαν Θεοῦ ἔχειν* ist nicht gleich der *Θεὸν οὐ γνῶναι*, diese letztere ist rein negativ, in jener aber ist die *ἀγνωσία* selber eine positive geworden, d. h. es werden positive Irrthümer über Gott und göttliche Dinge gehegt.)

35—38. Indem der Apostel nun zu dem Wie der Auferstehung und der Natur des neuen Leibes übergeht, läßt er deutlich erkennen, daß auch darüber Differenzen in Korinth obwalteten. Wiewohl das *ἄφρων* hier nicht als bestimmte Charakterisirung eines Individuums oder einer Classe von Personen zu fassen ist, sondern nur als rhetorische Formel betrachtet werden darf; so führt doch die genaue Behandlung des Gegenstandes auf die Annahme, daß Personen in Korinth mindestens Ansichten geäußert hatten, die auf ein solches Extrem führen konnten, als stehe derselbe Leib wieder auf, den wir hienieden tragen. Bei materialistisch gerichteten Judenchristen war wohl, besonders im Kampf gegen Einwendungen gnostisch gesinnter Christen, sehr leicht, daß sie den Leib der Auferstehung geradezu mit dem Leibe der Verwesung identificirten, was denn kein geringerer Irrthum als jener gnostische war, den Paulus zuerst bekämpft hatte. Der Apostel führt den Beweis dagegen auf bildliche Weise aus dem Saamenkorn (*κόκκος*); dieses, das gesäet, d. h. der Erde zum Untergange anvertraut wird, ist nicht identisch mit dem daraus Hervorsprießenden (dem *σῶμα γενησόμενον*), sondern es ist nur die Mutter jenes *σῶμα*, dessen Natur Gott werden läßt, nach der Natur des Saamenkornes. Dieses Gleichniß scheint aber nicht zu passen, denn die Pflanze bringt ja gerade in der Frucht dasselbe Saamenkorn wieder hervor, aus dem sie erwachsen ist. Paulus will aber die Vergleichung nicht so weit ausgedehnt wissen! Er vergleicht mit dem todten starren Korn die lebensfrische Pflanze, die aus seiner Verwesung sich entwickelt, nicht die Frucht. Er hätte namentlich an die Blüthe erinnern können, in der die Tendenz der Pflanze zur Verklärung ihrer selbst am deutlichsten sich offenbart. Die Bildung der Frucht ist als Rückschritt von der höchsten Stufe der Verklärung zu fassen, indem sich in ihr das Zurückgehen in den Anfang, der Schluß des ganzen Kreislaufs offenbart.

(Vergl. über die Tendenz der Natur sich zu verklären, die aber ohnmächtig immer wieder auf ihren Anfang zurücksinkt, die Bemerkungen zu Röm. 8, 19 ff.) Wenn Billroth bei dieser Stelle an das der menschlichen Natur inwohnende Unverwüstliche erinnert, so scheint mir das nicht hierher zu gehören *). Dieses Unverwüstliche ist nemlich der Geist als solcher, der Apostel handelt aber von der im menschlichen Organismus ruhenden Productionsfähigkeit einer höhern Leiblichkeit, die allerdings nicht ohne den Geist zu denken ist, die aber auch keineswegs mit demselben identificirt werden darf. (V. 36. ist ohne Zweifel die Lesart ἄφρων mit Lachmann vorzuziehen. Das ἄφρον könnte nemlich nur auf die Frage als solche bezogen werden, die ist aber keineswegs unvernünftig; sondern nur in Voraussetzung der falschen Beantwortung, welche die totale Identität dieses und des neuen Leibes behauptet. — V. 37. ist das ὃ σπείρεις — οὐ σπείρεις schon von Heidenreich richtig so erklärt: quod seminas, quodcunque id sit, non seminas certe plantam nascituram. — Über εἰ τύχοι vergl. die Bemerkung zu 14, 10.)

39—41. Die Anwendung des Gleichnisses führt Paulus nicht aus, als sich von selbst verstehend; vielmehr geht er von dem zuletzt berührten Gedanken (V. 38.), daß es verschiedene Saamen gäbe, geleitet, auf die Differenz der Bildungen in dem Universum überhaupt über. Zuerst redet er von der Differenz der Substanz der σάρξ in den verschiedenen Thierclassen (der Mensch ist hier nach seiner animalischen Seite mit aufgezählt), dann unterscheidet er himmlische und irdische Organismen, endlich unter den himmlischen selbst wieder verschiedene Grade der Klarheit. Schon von Calvin ist treffend bemerkt, daß die Tendenz des Apostels bei

*) Billroth's Äußerung zu d. St.: „Paulus läßt nicht, wie die moderne Weltansicht thut (diese leugnet vielmehr die Auferstehung ganz und will bloß eine rein geistige Unsterblichkeit), die Auferstehung mit dem natürlichen Tode beginnen, sondern mit dem Eintritt des Menschen in das Reich Christi," — wäre nicht unrichtig, wenn er „Verklärung" für „Auferstehung" gesagt hätte. Sobald der Geist dem Einfluß des Lebens Christi ausgesetzt wird, wirkt dasselbe auch verklärend auf die Leiblichkeit (vergl. zu Joh. 6.), aber die Auferstehung, d. i. die vollendete Verklärung, wird immer ans Ende verlegt.

dieser Ausführung nicht die ist, geltend zu machen, daß nach den Graden der Heiligung, welche die einzelnen Gläubigen erreichten, die Beschaffenheit ihres verklärten Körpers, der Grad der Verklärung desselben ein verschiedener seyn werde; er beabsichtigt zunächst ja nur, die Differenz des Körpers der Auferstehung von diesem vergänglichen Leibe darzuthun. Indeß darf doch nicht in Abrede gestellt werden, daß beiläufig dieser Gedanke durch die apostolische Darstellung durchblickt. Sonst wäre es nemlich hinreichend gewesen, auf die Differenz der himmlischen und irdischen Bildungen überhaupt aufmerksam zu machen. Die Spaltung beider in mehrere Abstufungen weist deutlich auf eine Nebenabsicht hin. (So auch richtig Lange a. a. O. S. 703.) Übrigens ist zu bemerken, daß σῶμα (V. 40.) nicht vom Leibe als solchem zu verstehen ist, wie wenn σῶμα ἐπίγειον dem σῶμα ψυχικόν (V. 40.) und σῶμα ἐπουράνιον dem σῶμα πνευματικόν entspräche, vielmehr hat σῶμα hier die allgemeinere Bedeutung „gegliederte Gesammtheit, Organismus." V. 41. zeigt, daß Paulus bei den himmlischen Organismen vorzugsweise an die Gestirne dachte; indeß dürfte daraus auf die astronomischen Ansichten des Apostels nicht geschlossen werden können, hatte er doch V. 38. die Pflanzenbildungen auch σώματα genannt.

42—44. Hieran reiht sich endlich die Anwendung der Gleichnisse mit vorherrschender Beziehung auf das Bild vom Saamenkorn (V. 36 ff.), indem das σπείρεται auf die Verwesung, ἐγείρεται auf die Auferweckung oder das Hervorsprießen der Pflanze geht. Wie es mancherlei Organismen giebt, so hat der Mensch sowohl ein σῶμα ψυχικόν als auch ein σῶμα πνευματικόν. Wie der Mensch überhaupt auf der Grenze zweier Welten steht, wie er der Erde und dem Himmel gleich verwandt ist, so hat er auch eine zwiefache Leiblichkeit. Der irdische Leib hat die Prädicate alles Irdischen, der himmlische die Prädicate des Himmlischen. Offenbar ist es aber Hineintragung moderner philosophischer Ansichten *), wenn Billroth hier dem Apostel den Gedanken zumu-

*) Anders scheint Göschel die Lehre von der verklärten Leiblichkeit zu fassen; vergl. seine Schrift von den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele (Berlin, 1835). S. 253. Inzwischen scheint es bisweilen, als wenn

thet, „daß der geistige Leib die Macht des Geistes sey, welcher sich in seiner Einheit mit Gott und Christo bewußt ist, seine wahrhafte Unendlichkeit darin zu haben, daß er stets von neuem in die Endlichkeit eingeht, sich aber darin als der unendliche erhält." Das πνεῦμα kann doch nicht identisch seyn mit σῶμα πνευματικόν. Die ganze Lehre von einem vergeistigten, verklärten materiellen Leibe erklärt Billroth für unwahr, daß sie indeß exegetisch als diejenige anerkannt werden muß, welche der Apostel mit dem Ausdruck σῶμα πνευματικόν verband, gesteht dieser Gelehrte selbst darin zu, daß er den Apostel als auf dem Standpunkt der Vorstellung befindlich ansieht, auf dem die Differenz von Geist und Materie noch nicht aufgehoben ist. Dieser Vorstellung schreiben wir nach dem Zeugnisse der Offenbarung nicht bloß vorübergehende subjective Wahrheit, sondern bleibende objective Wahrheit zu. Wie ohne Leib keine Seele, so ohne Leiblichkeit keine Seligkeit; Leiblichkeit und die dadurch bedingte Persönlichkeit ist das Ende der Werke Gottes. Die Einheit der Person Gottes wird im Proceß der Schöpfung eine Unendlichkeit von Persönlichkeiten, die an dem verklärten Leibe ihre Schranke, und damit allein das Selbstbewußtseyn, wie an der verklärten Schöpfung ihre Basis, haben. Wie sich erst abwärts der Geist verkörpert im Leibe, so verklärt nachher aufwärts sich der Leib im Geiste. Die Gegensätze werden verbunden, ohne vernichtet zu werden. So wenig die Wiedergeburt den alten Menschen vernichtet, sondern wie der Geist aus ihm, als der Mutter, den neuen

---

der verehrte Verfasser die höhere Leiblichkeit nicht als Verklärung der Materie, sondern als bloße Schranke der Persönlichkeit fasse. Wie aber eine Schranke ohne beschränkendes Medium gedacht werden soll, ist nicht wohl abzusehen, es sey denn, daß man sie als Selbstbeschränkung fasse. Mit welchem Recht könnten wir aber die Selbstbeschränkung des Geistes in irgend einem Sinn Leib nennen? Dasselbe meint wohl Müller (a. a. O. S. 777.), wenn er die Auferstehung des Leibes von der des Fleisches unterscheidet und jene behauptet, diese aber leugnet. Allerdings fehlt der Ausdruck „Auferstehung, Verklärung des Fleisches." Aber gewiß ist das nur zufällig, da Joh. 6. vom Essen des Fleisches Christi, das Leben in sich hat, die Rede ist. Fleisch ist die nothwendige Substanz des Körpers, der verklärte Körper hat verklärtes, vergeistigtes Fleisch zu seiner Substanz. (So richtig Lange Stud. 1836. H. 3. S. 695 f.)

geboren werden läßt, und zwar analog den ursprünglichen Anlagen desselben; eben so erzeugt die Macht des Geistes aus der Hülle des natürlichen Leibes, als der Mutter, sich den geistigen Leib. Der natürliche Leib ist das Kleid, welches die unerleuchtete ψυχή sich wirkt, daher σῶμα ψυχικόν, der geistige Leib ist das Gewand, welches die durch Christi Geist verklärte himmlisch gemachte Seele sich webt. Der irdische und himmlische Leib sind nicht identisch, aber auch nicht absolut verschieden, die Elemente jenes werden zur Bildung dieses verwendet, der eine geht allmälig durch die Wirkung Christi im Gläubigen in den andern über. Alle Schwankungen des geistigen Lebens sind daher auch Hemmungen und Förderungen für die höhere Leiblichkeit, eine Idee, die geeignet ist, sittlichen Ernst und Treue in allem, was den Leib betrifft, zu erzeugen; während Indifferenz gegen den Tempel des Leibes auch seine sündlichen Befleckungen geringschätzen läßt. (V. 44. ist die Lesart εἰ ἔστι σῶμα ψυχικὸν, ἔστι καὶ σῶμα πνευματικόν zwar nicht unpassend [es liegt nemlich darin der Gedanke, wenn die ψυχή die Macht hat, sich ein entsprechendes Organ zu bilden, so muß dies noch viel mehr beim πνεῦμα der Fall seyn], inzwischen scheint mir doch jedenfalls die gewöhnliche Lesart vorzuziehen. Dieser Satz V. 44. ist nemlich nichts als eine Exposition von V. 42., οὕτω καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. Gegen die gänzliche Auslassung der Stelle, für welche Erasmus, Mill, Semler stimmen, spricht alles; sie bildet eben den Übergang zum Folgenden und kann deshalb nicht fehlen.)

45—47. Paulus begnügt sich aber hiermit nicht, sondern führt die genannte Differenz auf eine höhere zurück, in der die Quelle für die zwiefache Leiblichkeit zu suchen ist. Adam und Christus (vergl. zu V. 22.) werden wieder als die Quellen bezeichnet, von denen aus sich der verwesliche und unverwesliche Leib den Menschen mittheilt; ihr Einfluß beherrscht das Geschlecht und bestimmt die innerste Natur der Individuen. Sie sind nicht Menschen, wie die übrigen, sondern Anfangspunkte ganzer Entwicklungsreihen, daher auch Christus ὁ ἔσχατος Ἀδάμ heißt, wie Adam Röm. 5, 14. τύπος τοῦ μέλλοντος genannt ward. Wenn aber Paulus sich hierbei auf die Stelle 1 Mos. 2, 7. bezieht, welche die LXX. übertragen: καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν, so lag der Grund davon nur in dem Ausdruck σῶμα

ψυχικόν (V. 44.). Für die zweite Hälfte, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, findet sich im A. T. kein Analogon. Wir dürfen daher, da die Anziehung der ganzen Stelle nicht als eigentliches Citat gefaßt werden kann, annehmen, daß der Apostel diese Worte selbst hinzusetzte zur Abrundung des Gedankens behufs seiner Beweisführung. Wiewohl nemlich οὕτω καὶ auf den ganzen vorhergehenden Satz zurücksieht, so kann man doch unbedenklich annehmen, daß Paulus aus dem allgemeinen Gegensatz von Adam und Christus aus dem ausgesprochenen Charakter Adam's den unausgesprochenen Charakter Christi herausnimmt. Wie wenig nemlich bei der Anführung aus 1 Mos. 2, 7. an eine eigentliche beweisende Citation zu denken ist, das zeigt zuvörderst schon der Umstand, daß die citirte Stelle gar nicht des Leibes Erwähnung thut; wahrscheinlich setzte Paulus, worauf das V. 47. folgende χοϊκός deutet, die in derselben Stelle 1 Mos. 2, 7. berichtete Bildung des Leibes aus dem Erdenkloß als bekannt voraus; ψυχικὸν σῶμα heißt ihm daher ein Leib aus grober Materie von einer ψυχὴ belebt. Sodann zeigt die freie Benutzung des Citats der verschiedene Sinn, in dem dieselbe im dortigen Zusammenhange und hier in der apostolischen Beweisführung steht. In der Schöpfungsgeschichte liegt nemlich in dem Ausdruck ψυχὴ ζῶσα = נֶפֶשׁ חַיָּה in keiner Weise etwas herabsetzendes, ein Gegensatz gegen das πνεῦμα, sondern es bezeichnet dort, daß das Staubgebilde durch Gott ein belebter Organismus ward. Beim Apostel Paulus hat dagegen ψυχὴ und ψυχικός (vergl. die Bemerkungen zu 2, 14.) diese niedere Beziehung, es steht dem χοϊκός (V. 47.) parallel, und bezeichnet hier nicht den sündlosen Menschen, wie er aus Gottes Hand kam, sondern den gefallenen Menschen, der unter die Gewalt der φθορά gerieth. Die Benutzung der alttestamentlichen Parallele ist demnach hier nur als leise Anlehnung des ganz selbstständigen Gedankengangs an eine Schriftstelle zu denken. Zwar hat man die Behauptung aufgestellt, daß Paulus nach der Citation aus dem A. T. nicht den gefallenen Adam, sondern Adam in seiner ursprünglichen Beschaffenheit vor Augen zu haben scheine. Dies hat Mau (theol. Mitarb. H. 2. S. 94 ff. S. 100.) besonders hervorgehoben und begründet darauf, daß der Tod nicht als Folge der Sünde, sondern der natürlichen Beschaffenheit des Leibes zu betrachten sey; nur

die Art des Todes und des Hinabmüssens in den Hades sey Folge der Sünde. Allein so scheinbar der Verfasser diese Ansicht zu begründen sucht, wozu namentlich diese Stelle benutzt wird; so habe ich mich doch nicht von der Richtigkeit derselben überzeugen können. Allerdings bedurfte auch Adam's Leib der Verklärung, aber hätte er nicht gesündigt, so wäre diese ohne θάνατος auf dem Wege der Überkleidung (2 Kor. 5, 1 ff.) erfolgt. Tod ist immer die gewaltsame Zerreißung von Seele und Leib mit der Verwesung und ihren Greueln, die Gott nicht so geordnet hat, sondern die lediglich Folgen der Sünde sind. Hier nun thut Paulus allerdings des Falles keine Erwähnung und benutzt die alttestamentliche Beschreibung Adam's ohne zwischen der Zeit vor und nach dem Fall zu unterscheiden; das Vorhergehende aber (namentlich die φθορά V. 42.) wie das Folgende (V. 48. 49.), fordern anzunehmen, daß Paulus doch den gefallenen Adam im Sinne hatte. Er konnte aber mit Fug von dem Fall hier schweigen, weil Adam's Leib in der That auch vor dem Fall der Verklärung bedurfte, um ein σῶμα πνευματικόν zu werden. Man vergleiche hierüber noch Krabbe's treffende Polemik gegen Neander (von der Sünde S. 191 ff.), welcher letztere eine ähnliche Ansicht wie Mau ausspricht (Pflanz. B. II. S. 519 ff.) — Aus dem Prädicat Christi übrigens πνεῦμα ζωοποιοῦν, wofür V. 47. erklärend steht ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ, ergiebt sich, daß der Apostel nicht denkt, daß das natürliche πνεῦμα im Stande ist, das σῶμα πνευματικόν zu bilden, sondern nur der himmlische Gottesgeist, der in Christo der Menschheit erworben ist. Deshalb heißt er die Auferstehung (Joh. 11, 25.) und nur, wer ihn in sich aufnimmt, hat Leben in sich und kann auferweckt werden am jüngsten Tage (Joh. 6, 54.). Der dazwischen liegende Gedanke (V. 46.) drückt nur die Idee aus, daß es Gesetz aller Entwicklung ist, daß das Niedere dem Höhern vorausgeht, und umgekehrt das Höhere auf das Niedere folgt, eben so, wie die fleischliche Geburt nothwendig der Wiedergeburt vorausgehen muß. (In V. 47. scheint mir Billroth zu viel Schwierigkeiten hineinzulegen; das ἐξ οὐρανοῦ entspricht ja dem ἐκ γῆς [Anspielung auf 1 Mos. 2, 6.] ganz genau, rücksichtlich des Ursprungs; dem χοϊκός gegenüber bot sich dem Apostel keine passende Adjectivform an, er setzte daher ὁ κύριος, wodurch χοϊκός den Begriff des Dienenden empfängt. Die

Auslassung von ὁ κύριος kam gewiß nur daher, weil es den Abschreibern keinen ganz reinen Gegensatz zu bilden schien.)

48—50. Um das Verhältniß jedes Menschen zu diesen beiden Anfangspunkten als ein reales hervorzuheben, bemerkt der Verfasser noch, daß die Natur eines Jeden von ihnen auf den Andern übergehe; beim ersten Adam durch die leibliche, beim andern durch die geistliche Geburt. Mit Hinblick auf die Schöpfungsgeschichte (1 Mos. 1, 27.) wird für den Begriff der Wesens-Verwandschaft der Ausdruck εἰκών gewählt. Die leibliche Geburt drückt das Bild des gefallenen Adam's in die Seele (1 Mos. 5, 3.), die Wiedergeburt (die sich freilich erst mit der Verklärung des Leibes vollendet), das Bild Christi, durch dessen heiligenden Einfluß sich auch der Leib verklärt. (Vergl. zu Röm. 8, 11. 2 Kor. 3, 18.) Daher steht φορέσομεν. Die Lesart φορέσωμεν faßt den Gedanken als Ermahnung, was aber der biblischen Lehre nicht gemäß ist; die Wiedergeburt kann nicht durch Anstrengung und Treue erlangt werden, sie ist ein Act der bloßen Gnade, zu deren Erlangung man nicht ermahnt werden kann. Endlich (V. 50.) schließt denn der Apostel mit Rückblick auf V. 35. 36. mit dem Bekenntniß ab, daß nicht dieser sterbliche Leib der Verwesung am Reiche Gottes Theil haben könne, sondern nur der unverwesliche Leib der Auferstehung. In dem τοῦτο δέ φημι ist eine Concession für die Spiritualisten und eine Opposition gegen die Materialisten zu sehen. (Über die Formel σὰρξ καὶ αἷμα vergl. den Comm. zu Mt. 16, 17. 26, 26. Sie bezeichnet die irdische Leiblichkeit in ihrer Vergänglichkeit und Sündhaftigkeit. Aus ihr kann nicht gefolgert werden, daß der unvergängliche Leib keine σάρξ haben könne; ein σῶμα kann gar nicht ohne σάρξ [etwa als bloße geistige Schranke] gedacht werden, wie wir sahen. Aber die σάρξ selbst ist auch eine σὰρξ πνευματική *), wie Christi Fleisch im Abendmahle. — Unter dem Ausdruck βασιλεία Θεοῦ ist hier zunächst an das Reich Gottes auf Erden, die Herstellung des pa-

*) Wie entfernt Calvin ist, die Verklärung des Leibes zu leugnen, zeigt seine Bemerkung zu d. St.: caeterum carnem et sanguinem intellige, qua nunc conditione sunt, caro enim nostra particeps erit gloriae Dei, sed innovata et vivificata a Christi spiritu.

radiesischen Zustandes, zu denken, von dem die Schrift lehrt, er werde sich unmittelbar an die Parousie anschließen. Vergl. die Bemerkungen im Comm. zu Mt. 3, 2.)

51. 52. Nun erläutert Paulus noch einen Nebenpunkt, den Billroth fälschlich als den Hauptpunkt hat geltend machen wollen; er erörtert nemlich, wie bei der bevorstehenden Parousie Christi das Verhältniß der dann noch Lebenden seyn würde zu den bereits verstorbenen Gläubigen. Von diesen dann noch Lebenden scheinen nemlich manche der korinthischen Christen geglaubt zu haben, daß sie mit ihrem irdischen Leibe Theil am Reiche Gottes haben würden. Dies erklärt Paulus für einen Irrthum und lehrt, daß auch diese einen neuen Leib empfangen, wie die Auferstehenden, sie würden nemlich verwandelt werden bei der Ankunft Christi und zwar plötzlich. Die Stellen 2 Kor. 5. 1 Thess. 4 bilden authentische Interpretationen dieser kurzen Worte. Wenn Paulus dies ein μυστήριον nennt, während er es doch eben ausspricht, so ist das Geheimnißvolle darin nicht das Daß, sondern das Wie. Die Macht des Geistes, der in jenem großen Augenblicke auf die Kirche sich ergießen wird als ein Leben gebender Lichtthau (Jes. 26, 19.), wird auf geheimnißvolle Weise die leibliche Verwandlung bewirken. Das Verwandeltwerden heißt 2 Kor. 5, 2. τὸ οἰκητήριον τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι, wo das Nähere über diesen Begriff. Hier hebt der Apostel nur das Plötzliche in der körperlichen Verwandlung hervor, und zwar, wie schon Billroth richtig bemerkt, deshalb, um die Korinthier zu beruhigen, wegen der Sorge, es mögten einige zu spät kommen, um noch an dem irdischen Reiche Gottes Theil zu nehmen. Diese Sorge konnte sich in zwiefacher Form äußern. Entweder man konnte fürchten, daß die Lebenden den Todten vorkämen, so 1 Thess. 4, 15., oder umgekehrt, daß diese es jenen zuvorthäten. Übrigens schließt der Begriff des Plötzlichen die Annahme einer allmäligen Vorbereitung des verklärten Leibes durch die Wirkung Christi im Erdenleben nicht aus; das Plötzliche bezieht sich nur auf das momentane Hervorbrechen des bereits vollendeten neuen Leibes *).

*) Die Idee der plötzlichen Verwandlung deutet darauf hin, daß an keine Entwicklung nach dem Tode zu denken ist, sondern daß jedes Indivi-

So bildet sich allmälig der schöne Schmetterling in der häßlichen Larve, befreit sich aber plötzlich aus dem finstern Grabe und tritt ans Licht der Sonne. — Endlich bestimmt Paulus noch sogar die Zeit durch den Ausdruck ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι. Da Offenb. 8. von sieben Posaunen die Rede ist, kann der Ausdruck ἐσχάτη nicht wohl mit Billroth gefaßt werden, „Posaune, die in der letzten Zeit erschallt," vielmehr will derselbe eben von der zuletzt ertönenden Posaune verstanden werden. Natürlich ist der Ausdruck bildlich von einer erschütternden, die Menschheit für einen großen Zweck aufregenden Geisteswirkung zu verstehen. (Vergl. zu Mt. 24, 31.) Dergleichen elektrische Zuckungen gehen, durch höhere Ursachen angeregt, von Zeit zu Zeit durch die Menschheit; die der letzten Zeit unmittelbar vorhergehende wird aber am mächtigsten alles in den Tiefen des Lebens Verborgene aufregen. Das Nähere vergl. man zu 1 Thess. 4, 16. und Offenb. 8. Im alten Testamente vgl. man die typischen und prophetischen Stellen 2 Mos. 19, 16. Jes. 27, 13. Zach. 9, 14. (Was den Text anlangt, so sind in V. 51. viele abweichende Lesarten, welche zum Theil durch die Stellung des οὐ veranlaßt sind. Diese Negation scheint nemlich passender vor πάντες, als vor κοιμηθησόμεθα zu stehen, denn in dieser Stellung würden die Worte eigentlich heißen „keiner wird sterben." Aber mit Recht bemerkt schon Billroth, daß der Nachdruck auf ἀλλαγησόμεθα liegt, und das οὐ κοιμηθησόμεθα nur Zwischengedanke ist: alle werden zwar nicht sterben, wohl aber verwandelt werden. Die meisten abweichenden Lesarten entstanden wohl daraus, daß man an dem Gedanken Anstoß nahm, daß nicht alle sterben würden, da doch das Sterben allen Menschen gesetzt ist [Hebr. 9, 27.]. In der spätern Zeit, als die Erwartung der nahen Wiederkunft Christi abnahm, mußte jener Gedanke allerdings auffallend seyn. Lach-

---

duum eben den Charakter der Lebensstufe auszuprägen berufen ist, bis auf den es hienieden geführt wird. Die Kinder werden also nicht als Männer auferstehen, oder die Greise sich bis auf den Standpunkt der Jünglinge zurückbewegen, sondern jeder Verklärte wird seine Altersstufe, mit Abstreifung alles Hinfälligen daran, rein und klar darstellen, so daß alle zusammen die ganze Menschheit in allen ihren Stufen und Richtungen in völliger Reinheit ausprägen.

mann hat sich zwar für die Auslassung der Negation entschieden, aber der Zusammenhang erfordert sie gebieterisch, indem, wie bemerkt wurde, Paulus die Lage derjenigen berücksichtigt, welche bei der Zukunft Christi noch lebten; diese sterben nicht, werden aber verwandelt. — Der Satz σαλπίσει γάρ bis ἀλλαγησόμεθα, der passend in Klammern geschlossen wird, erläutert näher den unmittelbar vorhergehenden Gedanken des Plötzlichen in der Verwandlung und in dem Auferstehen. — Über die Form σαλπίσει vergl. Winer's Gr. S. 80. Man nimmt es übrigens am besten impersonell: es wird tönen. In dem ἡμεῖς denkt Paulus ohne Zweifel auch mit an sich selbst, indem er die Zukunft Christi noch zu erleben hoffte. Vgl. zu 2 Kor. 5, 2 ff. 1 Thess. 4, 17.)

53. 54. Mit Anwendung des Bildes von einem Gewande beschreibt der Apostel schließlich noch die Bildung des neuen Leibes und findet in derselben die Erfüllung der Weissagung Jes. 25, 8., daß der Tod vernichtet seyn soll. Wichtig ist in dieser Stelle, daß das φθαρτόν und θνητόν nicht als vernichtet dargestellt ist, sondern als nur mit dem höhern überkleidet. (Vergl. zu 2 Kor. 5, 2 ff.) Unzweifelhaft will Paulus darauf hindeuten, daß die Elemente des vergänglichen Leibes gleichsam aufgenommen, verschlungen werden von der Übermacht des verklärenden Geistes. Übrigens kann man nicht in Abrede stellen, daß die Worte κατεπόθη ὁ θάνατος wieder, wie V. 26., der Wiederbringung günstig scheinen. Der Gedanke besagt offenbar, daß der Tod nicht bloß bei einigen (den Gläubigen) nicht mehr statt hat, bei andern aber nur desto mächtiger herrscht als zweiter Tod *), sondern daß er überall nicht mehr ist, was nur dann eintritt, wenn die ζωή alles in sich aufgenommen hat und Gott alles in allem ist. (Λόγος steht hier = προφητεία, das Wort seinem

*) Der Ausdruck θάνατος δεύτερος findet sich nur in der Apokalypse (2, 11. 20, 14.). Nach der Darstellung in der letztern Stelle ist der zweite Tod gleich dem Feuersee, der erste Tod erscheint aber sammt dem Hades auch in der Offenbarung als aufgehoben, d. h. in den Feuersee geworfen. Diese ganze Darstellungsweise kann erst im Zusammenhange jenes Buchs aus dem apokalyptischen Bilderkreise überhaupt genügend erklärt werden.

Inhalte nach. — *Νῖκος* ist spätere Form für *νίκη*. Das hebr. לָנֶצַח wird öfter von den LXX. so gegeben, auch wenn das, was dauernd dargestellt werden soll, nicht gerade etwas Erfreuliches ist. [Vergl. Klagl. 5, 20. Amos 8, 7.] Paulus folgt übrigens in der Übertragung von Jes. 25, 8. dem hebr. Text, die LXX. lesen dafür: *κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας*, wornach sie wahrscheinlich einer andern Lesart folgten.)

55—57. Noch wendet der Apostel hierauf Hos. 13, 14. an, in welcher Stelle triumphirend die Überwindung des Todes und des Todtenreichs, das in der Auferstehung seine Beute fahren lassen muß, gepriesen wird. Die Interpretation der Stelle, wornach der Stachel des Todes die Sünde ist, und die Macht, d. h. das Mächtigmachende, Erregende der Sünde das Gesetz, weist auf den Ideengang Röm. 7, 11 ff. zurück, wo man die Erklärung im Commentar vergleiche. In dem prophetischen Zusammenhange bedeutet übrigens *κέντρον* zunächst nichts als das Bittere, Wehethuende des Todes; Paulus braucht es aber, parallel mit *δύναμις*, als das die Äußerung der Kraft Hervorrufende. Die schlummernde Kraft des Todes weckt die Sünde, und wieder die der Sünde das Gesetz. Christus aber mit seiner Gnade hebt erst das Gesetz (in dem zu Röm. 7, 24 f. 8, 1 ausgeführten Sinn) und dann die Sünde und den Tod selbst auf. (V. 55. liest Lachmann *θάνατε* für *ᾅδη*, und in der That sind die kritischen Auctoritäten sehr stark dafür, B D E F G haben es. Da inzwischen der hebräische Text, wie die LXX., *ᾅδη* lesen, entscheide ich mich doch für die Beibehaltung der gewöhnlichen Lesart. Vermuthlich entstand die Lesart *θάνατε* nur aus einer Erklärung, die zu dem Worte *ᾅδη* hinzugesetzt wird.)

58. Schließlich ermahnt Paulus seine Leser, um dieser gewissen Hoffnung der Auferstehung willen, zur Festigkeit im Glauben und zur Verbreitung des Evangeliums; ihre Arbeit werde ihnen wohl belohnt werden. So ist das *οὐκ ἔστι κενός* zu fassen. Diese Worte sollen nicht heißen: die Predigt wird Erfolg haben, Viele werden sich bekehren; sondern die Arbeit findet in der Auferstehung ihren Lohn. Die Apostel, wie der Herr selbst verfeinern die Liebe nicht so sehr, daß sie die Hoffnung der Seligkeit als Antrieb zum Eifer verschmähten. (*Ἑδραῖος* fand sich schon 1 Kor. 7, 37. Vergl. auch Kolosser. 1, 23. — *Ἀμεταχί-*

ητος = βέβαιος, findet sich im Neuen Testament nur an dieser einzigen Stelle.)

§. 13. Die Sammlung.

(16, 1—24.)

1—4. Schon Ap. Gesch. 11, 29. 24, 17. Röm. 15, 26. 27. war von den Geldsammlungen Pauli für die Christen in Jerusalem und Palästina die Rede. Hier aber, und besonders im 2ten Briefe (Cap. 8. 9.), handelt der Apostel so ausführlich davon, daß wir dieses sein Verfahren näher betrachten müssen. Es scheint nemlich auffallend, daß Paulus während seiner ganzen Amtswirksamkeit fortwährend mit diesen Collecten beschäftigt ist, und zwar immer zum Besten der Christen in Jerusalem. Schon zu Ap. Gesch. 4, 32 ff. ward bemerkt, daß die in der jerusalemischen Gemeine stattfindende Gütergemeinschaft vielleicht Veranlassung ward zur Verarmung derselben und deshalb Sammlungen Bedürfniß für sie waren. Inzwischen sahen wir auch (zu d. St.), daß eine Gütergemeinschaft im eigentlichen Sinn, ein Leben aller Gemeineglieder aus einer gemeinsamen Casse, wahrscheinlich gar nicht statt hatte; es könnten also nur Einzelne in übertriebenem Eifer der ersten Liebe sich durch Mildthätigkeit zu sehr entblößt haben. Dieses Moment würde zur Erklärung der Pauliniſchen Sammlungen nicht ausreichend seyn. Vermuthlich wollte der Apostel aber durch dieselben seine Pietät gegen die Muttergemeine und das Bewußtseyn seiner Abhängigkeit von ihr ausdrücken. Wie alle Juden (bis auf die neueste Zeit) *) für den Tempel in Jerusalem und nach dessen Zerstörung für die Bedürfnisse der dortigen Judenschaft eine Abgabe von einem halben Seckel zahlen mußten; so glaubte Paulus vielleicht auch durch solche Sammlungen der Muttergemeine sich dankbar bezeigen zu müssen. Daraus erklärt sich, wie noch Galat. 2, 10. die Bestimmung die Armen zu unterstützen, bei der Convention unter den Aposteln förmlich Gegenstand einer Bestimmung werden konnte.

*) Vergl. Haymann über die Ehegesetze der Juden in der Zeitschrift für Phil. und kath. Theol. Köln 1835. H. 1. S. 42 ff.

Man sah in diesen Sammlungen den Ausdruck des Bewußtseyns von dem Zusammenhange mit der Muttergemeine. Da überdies den Apostel seine Richtung in eine Art von Conflict mit den Judenchristen brachte, so mogte der Apostel diese Sammlungen mit so besonderem Eifer betreiben, um durch dieselben seine persönliche Geneigtheit gegen die Muttergemeine thatsächlich auszusprechen. In Ansehung dieser Sammlung empfiehlt denn Paulus den Korinthiern, um ohne Unbequemlichkeit für sie den Beitrag zusammenzubringen, an jedem Sonntage etwas zurückzulegen, den Deputirten, welche sie zur Überbringung der Summe ernennen würden, wolle er dann Empfehlungsbriefe nach Jerusalem mitgeben, oder sie auch persönlich dahin begleiten. (V. 1. λογία = συλλογή nach Suidas, Sammlung. — Die Erwähnung der Anordnung einer Sammlung in Galatien deutet auf einen andern Brief, als der ist, welchen wir besitzen; in diesem ist von einer Sammlung nicht die Rede. Doch könnte auch Paulus bei seiner letzten persönlichen Anwesenheit daselbst die Sammlung eingeleitet haben. — V. 2. vergl. man über μία τῶν σαββάτων zu Mt. 28, 1. Allerdings kann man aus dieser Stelle nicht ableiten, daß Geldsammlungen in den kirchlichen Versammlungen am Sonntage statthatten, denn jeder soll nach der Absicht Pauli den Beitrag zu Hause zurücklegen; wohl aber zeigt sie, daß man den Tag der Auferstehung Jesu schon auszeichnete; der heilige Tag soll durch Mildthätigkeit geweiht werden. — Εὐοδοῦσθαι heißt eigentlich eine glückliche Reise haben, dann überhaupt glücklich seyn, im Wohlstande seyn. Bei dem ὅ, τι ἄν ist ἕκαστος zu ergänzen, „soweit die Vermögensumstände Jedes es gestatten." In ganz ähnlicher Verbindung heißt es Ap. Gesch. 9, 29. καθὼς ηὐπορεῖτό τις, und 2 Kor. 8, 12. καθὸ ἐὰν ἔχῃ τις. — V. 3. sind die Briefe γράμματα συστατικά [2 Kor. 3, 1.], deren Gebrauch uralt ist, indem die Natur der Verhältnisse sie nöthig machte, wenn gleich ihre eigenthümliche Form sich erst später ausbildete. — V. 4. geht das ἐὰν ᾖ ἄξιον auf die Größe der Sammlung, mit der die sie überbringende Deputation in Verhältniß stehen mußte. Vergl. darüber zu 2 Kor. 8, 18 ff.)

5—9. Die Erwähnung seiner Ankunft in Korinth veranlaßt den Apostel, sich näher über die Einrichtung seiner Reise zu

erklären. Nach 2 Kor. 1, 15. hatte er erst (vermuthlich durch Asien und zu Wasser) direct nach Korinth und von da nach Macedonien gehen wollen; der Wunsch erst den Brief seine Wirkung thun zu lassen, mag ihn aber veranlaßt haben, sich gleich nach Macedonien zu begeben. Inzwischen kündigt er sich seinen Lesern für längere Zeit als Gast an, vielleicht sogar für den Winter. Bis Pfingsten, was auf eine Abfassung des Briefes im Frühjahr schließen läßt, gedenke er wegen der guten Aussichten in Ephesus zu bleiben. Man vergl. hierüber die Einleitung §. 2. (V. 6. τυχόν, forte, vergl. εἰ τύχοι 1 Kor. 14, 10. — V. 9. θύρα bildlich für Wirkungskreis, vergl. 2 Kor. 2, 12. Kol. 4, 3. Das Epitheton ἐνεργής geht schon aus dem Bilde heraus. — Die Widersacher fordern Pauli Gegenwart, um im Zaum gehalten zu werden.)

10—12. Hieran schließen sich einige Notizen über Timotheus und Apollo. Jener wird zu guter Aufnahme empfohlen, von diesem wird gemeldet, daß et zwar jetzt nicht kommen könne, aber bald Korinth besuchen wolle. (V. 10. geht das μή τις αὐτὸν ἐξουθενήσῃ wohl auf die Jugend des Timotheus nach 1 Tim. 4, 12. — V. 11. unter den Brüdern war sicher Erast nach Ap. Gesch. 19, 22., vielleicht auch noch Andere. — V. 12. Hier sind die Brüder wahrscheinlich die korinthischen Deputirten, welche V. 17. genannt werden.)

13. 14. Vermuthlich gedachte Paulus hier schon zu schließen; daher treten die Ermahnungen hier schon ein, während V. 15 ff. noch specielle Bemerkungen nachgebracht werden. (Über στήκω s. Röm. 14, 4. — Ἀνδρίζεσθαι „als Mann handeln," findet sich im N. T. nur hier. In den LXX. dagegen öfter, auch 1 Macc. 2, 64. — Κραταιοῦσθαι findet sich in der Bedeutung „stark werden" Lc. 1, 80. 2, 40.)

15. 16. Der Apostel fühlt das Bedürfniß, den Stephanas, der den Brief der Korinthier nach Ephesus gebracht hatte, und umgekehrt den Brief Pauli nach Korinth brachte, den Lesern zu empfehlen. Vielleicht hatte sich gegen ihn, als unpartheiischen Mann, von Seiten der Partheien in Korinth eine Bitterkeit ausgesprochen. (Röm. 16, 5. heißt Epänetus der Erstling Achaja's, doch ist da wohl Ἀσίας die richtige Lesart; er müßte denn zur

οἰκία des Stephanas gehört haben. — Das ἔταξαν ἑαυτοὺς εἰς διακονίαν kann nicht auf die Verwaltung des Diakonenamts gehen [weshalb auch bei ὑποτάσσεσθαι nicht an kirchliche Unterordnung unter die Vorsteher zu denken ist], dazu ernannte sich Niemand selbst, es bezieht sich auf solche außerordentliche Dienstleistungen, als die Überbringung der Briefe war. Dergleichen war sehr anzuerkennen, weil es ohne Mühe und Versäumniß in Geschäften nicht auszuführen war.)

17. 18. Neben Stephanas werden nun hier auch noch Fortunatus und Achaikus genannt, welche beiden letztern aber nur jenem als der Hauptperson beigegeben zu seyn scheinen. Paulus spricht aus, wie ihre Gegenwart die Abwesenheit der Korinthier ihm ersetzt hätte und fordert sie dadurch gleichsam zur Dankbarkeit gegen sie auf. (Das ἀνέπαυσαν πνεῦμα ὑμῶν ist entweder zu fassen: sie erquickten mich so, wie sonst euch, oder durch ihre Thätigkeit für mich, haben sie euch selbst wohlgethan. — In dem ἐπιγινώσκειν liegt zugleich das aus dem Erkennen hervorgehende Verfahren, Behandeln angedeutet, und zwar in gutem Sinne, es entspricht also dem τιμᾶν oder ἀγαπᾶν. Eben so findet sich ἐπιγινώσκειν in der Stelle 1 Thess. 5, 12. gebraucht.)

19. 20. Endlich folgen Grüße, auch vom Aquila und Priscilla, die von Korinth nach Ephesus gegangen waren (Ap. Gesch. 18, 18 ff.). Diese eifrigen Gläubigen hatten auch hier wieder einen Versammlungssaal in ihrem Hause (Röm. 16, 3.). Die Aufforderung, sich mit dem heiligen Kuß zu begrüßen, geht auf die öffentlichen Versammlungen, in denen der Brief vorgelesen ward. (Vgl. den Comm. zu Röm. 16, 16.) In der Stelle 1 Petr. 5, 14. steht φίλημα τῆς ἀγάπης.

21. 22. Bis hierher hatte Paulus dictirt (vermuthlich dem Sosthenes 1, 1.), zum Schluß schreibt der Apostel aber noch einen eigenhändigen Gruß hinzu, da ihm schon Briefe untergeschoben waren (2 Thess. 2, 2.). Er wählt einen gnomenartigen Gedanken für diesen Zweck, ohne daß weiter ein Zusammenhang für diese Worte zu suchen wäre. Wenn indeß Billroth äußert, daß μαρὰν ἀθά von Paulus bloß hinzugefügt sey, um auch seine syrische Handschrift zu zeigen, und daß dann von griechischen Abschreibern die Worte mit griechischen Buchstaben geschrieben seyen, so ist mir das wenig wahrscheinlich. Der Gedanke: der Herr

kommt! κύριος ἔρχεται! soll vielmehr die vorhergehende Idee schärfen; bekehrt euch bald, denn die Entscheidungszeit ist nahe! Die syrische Formel mogte für diesen Gedanken dem Apostel geläufig geworden seyn. In dem ἤτω ἀνάθεμα liegt übrigens nicht bloß die Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft, sondern auch das Überlassen an die außer ihr wirksamen feindlichen Kräfte. (Vergl. über ἀνάθεμα zu 1 Kor. 12, 3.)

23. 24. Die gewöhnliche Grußformel schließt endlich das Schreiben. Da aber dasselbe manches harte Wort enthielt, versichert Paulus noch allen ohne Ausnahme seine Liebe, um jede persönliche Beziehung seiner Worte zu verhindern.

Erklärung

des zweiten Briefes an die Korinthier.

I.

Erster Theil.

(1, 1—3, 18.)

---

§. 1. Der Trost.

(1, 1—14.)

Nach dem Gruße (V. 1. 2.) dankt der Apostel zunächst Gott für den Trost, durch den er ihn in seinen Leiden und Kämpfen erquickt habe. Er richtet sich im Anfange des Briefes vorzugsweise an die Bessergesinnten unter den Korinthiern, daher setzt er treue Fürbitte für sich bei ihnen voraus und erklärt, daß er seinerseits nur darin seinen Ruhm suche, zu dem Worte Gottes, das er predige, nichts hinzuzuthun, sondern es in seiner heiligen Einfalt mitzutheilen (3—14.).

1. 2. Der Gruß ist im Wesentlichen dem im ersten Briefe gleich, nur findet sich hier statt des Sosthenes Timotheus als Schreiber genannt, der folglich von seiner Sendung nach Korinth (1 Kor. 4, 17. 16, 10.) bereits zurückgekehrt seyn mußte, als Paulus den zweiten Brief begann. Übrigens ist nach V. 1. der zweite Briefe als Umlaufsschreiben an alle Gläubigen in Achaja mit gerichtet, also z. B. auch an die Athener, (denn nach römischer Eintheilung befaßte die Provinz Achaja, Hellas und den Peloponnes), die korinthische Gemeine wird aber als die der Hauptstadt allein namhaft gemacht.

3. 4. Der Brief selbst beginnt mit einem Lobe Gottes für den ihm (dem Apostel) in seiner Noth gespendeten Trost, der ihn befähige, wieder andere Leidende zu trösten. Indem Paulus so den wahren Trost nicht als etwas aus menschlicher Willkühr zu Ent-

nehmendes, sondern als Wirkung des Gottes darstellt, der die Quelle der Barmherzigkeit und des vollkommenen Trostes ist, ruft er zugleich seinen Lesern die Ermahnung zu, sich in allen Nöthen an diesen lebendigen Gott des Trostes zu halten. (V. 3. εὐλογητός = בָּרוּךְ, vom Verhältniß des Niedern zum Höhern gebraucht, heißt εὐλογεῖν „preisen, erheben," vom Verhältniß des Höhern zum Niedern dagegen „segnen." — Der Ausdruck: Θεὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ, der schon Röm. 15, 5. 1 Kor. 15, 24. vorkam, erinnert an den Ausdruck Gott Abraham's. [Vergl. darüber die Bemerkungen im Comm. B. I. Mt. 22, 31. 32.] Es wird dadurch Gott in der eigenthümlichen Offenbarungsform bezeichnet und in dem Specialverhältniß aufgefaßt, die sich in Christo kund geben. — Dem Θεὸς καὶ πατὴρ correspondirt nachher πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ Θεὸς παρακλήσεως, in welchen Ausdrücken Θεός den Begriff des Ursprungs, der Quelle, hat. Ähnlich heißt Gott Ephes. 1, 17. ὁ πατὴρ τῆς δόξης. Der Trost wird hier keineswegs als bloße Phrase der Theilnahme gedacht, noch als eine bloße Wirkung auf die Vorstellungsreihen des Leidenden, sondern als eine reale Kraft des Geistes, die von Gott ausströmt und von dem, der sie in sich aufnimmt, wieder weiter geleitet werden kann. Mt. 10, 13. ist der Begriff des Friedens ebenso aufgefaßt. Alle solche subjectiven Zustände haben ihren Grund in dem Geiste, den Gott den Seinigen giebt.)

5. Nach dem Grundsatz: gleich wie er ist, so sind auch wir in dieser Welt (1 Joh. 4, 17.), stellt der Apostel Leiden und Trost der Gläubigen mit dem Leiden und dem Trost, wie auch mit der Herrlichkeit Christi in Parallele. Die παθήματα τοῦ Χριστοῦ sind, wie Billroth nach Winer's Vorgange richtig bemerkt, die Leiden, welche Christus erduldete; diese wiederholen sich an den Gläubigen, eben so wie der Trost, den der Erlöser empfand und die Herrlichkeit danach. Hätte die Parallele ganz rein durchgeführt werden sollen, so hätte es freilich heißen müssen: ἡ παράκλησις τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς. Indeß in dem διὰ τοῦ Χριστοῦ liegt wenigstens angedeutet, daß der Herr den Trost, welchen er giebt, auch empfing. Denn von ihm gilt im höchsten Sinne, daß Gott ihn tröstete, εἰς τὸ δύνασθαι τοὺς ἀνθρώπους παρακαλεῖν ἐν πάσῃ θλίψει Hebr. 2, 17. 18.). Den Ausdruck παθήματα τοῦ Χριστοῦ zu fassen „Leiden für Christus und seine

Sache" wird wohl schwerlich mehr Jemanden einfallen; allerdings aber könnte man (nach Stellen wie Kol. 1, 24.) fragen, ob *Χριστός* hier nicht, wie 1 Kor. 12, 12., die Gesammtheit aller Gläubigen, die Kirche, bedeuten könne, so daß der Sinn der Worte wäre: „Leiden, welche die Kirche zu dulden hat." Der Gedanke würde keineswegs unpassend seyn, allein die obige Erklärung ziehe ich doch aus dem Grunde vor, weil sonst *Χριστός* in demselben Satze in zwei Bedeutungen genommen werden müßte.

6. 7. Die innige Geistesgemeinschaft, die *κοινωνία*, welche der Apostel zwischen sich und den Korinthiern anerkennt, läßt ihn aber sein Leiden und seinen Trost nicht allein auf seine isolirte Persönlichkeit beziehen, sondern auch auf die Gläubigen überhaupt. Da Paulus indeß die tröstliche Seite vorherrschen lassen will, so sagt er nicht: wenn wir leiden, so leidet ihr mit, sondern: so geschieht es zu eurem Trost und eurem Heil, d. h. wie Billroth richtig erklärt, „in sofern ich im Dienst des Evangeliums leide, durch welches euch Trost und Heil kommt." Die Theilnahme der Korinthier an den Leiden will Paulus nicht leugnen, sondern nur zurücktreten lassen, daher bringt er die Erwähnung derselben in einem Nebensatze und unter dem Schutz des Trostes an, der sie neutralisirt. Mit Recht bemerkt schon Billroth, daß die Worte *τῆς ἐνεργουμένης ἐν ὑπομονῇ τῶν αὐτῶν παθημάτων, ὧν καὶ ἡμεῖς πάσχομεν*, nicht von ähnlichen Leiden zu verstehen sind, welche die Korinthier gleichzeitig mit dem Apostel zu tragen gehabt hätten, sondern von denselben Leiden, die Paulus trafen, die alle Gläubigen aber nach ihrer Liebesgemeinschaft mit ihm als ihre eignen mit empfanden. Die Schlußworte: *καὶ ἡ ἐλπὶς — παρακλήσεως*, sprechen dann gleichsam das Princip aus, worauf die frühere Deduction beruht; deshalb darf auch der Satz: *καὶ ἡ ἐλπὶς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν*, nicht in Klammern geschlossen werden, wie Fritzsche dargethan hat, vielmehr ist das Folgende *εἰδότες* anakoluthisch mit *ἐλπὶς ἡμῶν* zu verbinden. (V. 6. finden sich mehrere abweichende Lesarten. Der text. rec. hat den Satz *τῆς ἐνεργουμένης — πάσχομεν* gleich an *σωτηρίας* angeschlossen, und läßt dann erst das *εἴτε παρακαλούμεθα* folgen, indem zu dem sich daran anschließenden *ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως* wieder, wie in der ersten Hälfte, *καὶ σωτηρίας* hinzugefügt wird. Mehrere Codd., namentlich **BDEFG**1, haben außerdem noch

den Satz καὶ ἡ ἐλπὶς — ὑμῶν vor dem εἴτε παρακαλούμεθα. Dieser allerdings durch bedeutende Auctoritäten geschützten Lesart ist Lachmann beigetreten, nur bezeichnet er das zweite καὶ σωτηρίας als zweifelhaft. Man könnte indeß annehmen, daß durch die Wiederholung des ὑπὲρ τῆς παρακλήσεως frühzeitig durch die Abschreiber eine Umstellung der Sätze herbeigeführt sey. Für diese Ansicht würden wir uns mit Griesbach entscheiden, wenn richtig wäre, was Billroth bemerkt, daß der Gedanke nicht gestattet, den Zusatz τῆς ἐνεργουμένης κ. τ. λ. schon an den ersten Satz εἴτε θλιβόμεθα anzuschließen. Er äußert sich darüber so: „wie kann gesagt werden, wenn wir Leiden dulden, so gereicht euch dies zu Trost und Heil, da ihr sie mitduldet?" Aber man sieht nicht ein, warum das nicht sollte gesagt werden können? Liegt nicht im Mitdulden nach allgemeinem Gefühl ein Trost für den Liebenden, und sind nicht die Leiden, die Gott auflegt, dem Gläubigen heilsam? Ja, dieser Gedanke liegt sogar immer in den Worten, sie mögen an die erste oder an die zweite Hälfte des Satzes angeschlossen werden. Der Gedankeninhalt wird durch die verschiedene Stellung gar nicht alterirt, da beide Begriffe, der des Trostes und der der Leiden, gleichmäßig in der Apposition und in dem Gegensatz des εἴτε θλιβόμεθα und das εἴτε παρακαλούμεθα liegen. Man könnte daher für die Griesbach'sche Lesart nur das anführen, daß es nicht angemessen scheint, das εἴτε παρακαλούμεθα durch den langen Zwischensatz von dem εἴτε θλιβόμεθα zu trennen. Allein dieser Umstand könnte gerade die Änderung der Lesart herbeigeführt haben, und wiegt wenigstens nicht den Vortheil der Lachmann'schen Lesart auf, die größere Auctorität der Codd. für sich zu haben.)

8. Es folgt die nähere Beschreibung der Größe des Leidens, von dem der Apostel im Vorhergehenden gehandelt hatte. Am wahrscheinlichsten bleibt wegen des Zusatzes ἐν τῇ Ἀσίᾳ, daß Paulus auf die Verfolgung durch Demetrius (Ap. Gesch. 19.) anspielt, denn mit Heumann und Rückert an Krankheiten zu denken, von denen Paulus gelitten, gestattet der Ausdruck παθήματα τοῦ Χριστοῦ in keiner Weise; Christus litt nie an einer Krankheit. Aus dem οὐ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν kann nicht geschlossen werden, daß die Korinthier von diesen Leiden des Apostels noch gar nicht wußten; es soll nicht das Leiden selbst, sondern die Größe des

Leidens hervorgehoben werden. (Für ὑπὲρ τῆς θλίψεως liest Lachmann περί, welche Lesart Billroth billigt. Indeß geht er sicher zu weit, wenn er glaubt, es könne hier gar nicht ὑπέρ stehen. — Die Präpositionen ὑπέρ und περί spielen im Sprachgebrauch des N. T. bisweilen unleugbar in einander, weßhalb auch in den Codd. öfter beide vertauscht werden. [Vergl. Winer's Grammat. 4. Aufl. S. 389.] — Das ὑπὲρ δύναμιν ist keineswegs mit καθ' ὑπερβολήν synonym, es hebt vielmehr die subjective Stellung zu dem Leiden hervor, dessen Größe καθ' ὑπερβολήν objectiv faßt. Das ὑπὲρ δύναμιν steigert dann noch weiter das ὥστε καί. — Ἐξαπορεῖσθαι findet sich im N. T. nur noch 4, 8. in unserm Briefe; es zeigt diese Stelle, daß es die Steigerung des ἀπορεῖσθαι ist.)

9—11. Die Größe des Leidens, die nach des Apostels eigner Überzeugung keine Rettung hoffen ließ, faßt er vom ethischen Gesichtspunkt auf; diese Schickung sollte bezwecken, ihn von allem Selbstvertrauen zu lösen und zum absoluten Vertrauen auf Gott hinzuleiten, der nicht bloß vom drohenden Tode erretten, sondern sogar den eingetretenen Tod wieder aufheben kann. (Die Formel τὸ ἀπόκριμα τοῦ θανάτου ἐν ἑαυτῷ ἔχειν darf nur vom Urtheilsspruch verstanden werden. Hesychius erklärt ἀπόκριμα durch κατάκριμα, ψῆφος. Paulus denkt sich Gott den Herrn über Leben und Tod, den Entscheidungsspruch thun und sich selbst als diesen Spruch in sich vernehmen. Weniger angemessen wollte Billroth die Bedeutung, „Antwort, Gutachten" angewendet wissen, wie wenn der Apostel sich selbst gefragt hätte, ob er könne erhalten werden und verneinend geantwortet habe.) Die göttliche Hülfe, auf welche Paulus sich auch für die Zukunft verläßt, erscheint aber (V. 11.) verbunden mit der menschlichen, durch die Fürbitte der Gläubigen sich bewährenden Unterstützung. Inzwischen darf das συνυπουργεῖν nach dem Sinne des Apostels nicht so gepreßt werden, als wären Gott und die Gläubigen zwei parallele Kräfte; vielmehr ist es wieder auch Gott, der durch seinen Geist in den Gläubigen die Fürbitte wirkt und ihr Kraft leiht. Diese Hülfe, welche dem leidenden Bruder durch die Fürbitte wird, muß aber wieder den Segen der κοινωνία anschaulich werden lassen. Die Hülfe ist darnach eine Quelle der Freude für alle und weckt in den Fürbittenden das Dankgebet. (Vergl. die ganz ähn-

liche Stelle 4, 15.) Was die Verbindung der Worte anlangt, so kann man zweifelhaft seyn, ob ἐκ πολλῶν προσώπων mit εὐχαριστηθῇ ὑπὲρ ἡμῶν zu verbinden sey, und τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν den Gegenstand des Dankes bezeichnet, wie Billroth will, oder ob nach Fritzsche, διὰ πολλῶν εὐχαριστηθῇ ὑπὲρ ἡμῶν verbunden werden soll, und ἐκ πολλῶν προσώπων τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα Object des Dankes sey. Durch die Verschiedenheit der Präpositionen ἐκ und διὰ werden wir uns besonders leiten lassen müssen. Offenbar weist διά auf die durch die Fürbitte die Hülfe erzeugende Thätigkeit hin, deshalb verknüpft man διὰ πολλῶν richtiger mit χάρισμα. Nach der andern Fassung müßte der Artikel vor ἐκ πολλῶν προσώπων gesetzt worden seyn, weil dann alles bis χάρισμα einen Begriff bilden würde; bei διὰ πολλῶν kann man sich ein γενόμενον ergänzen. Das ἐκ dagegen deutet auf das Hervorbrechen des Innern in das Dankgebet hin, daher verbindet man ἐκ πολλῶν προσώπων besser mit εὐχαριστηθῇ. Wenn aber Billroth προσώπων durch oribus geben will, so daß es = στομάτων stehen soll, so dürfte dies ohne Analogie seyn; es heißt sicher nur Person. Das διὰ πολλῶν darf aber wieder nur von Personen verstanden werden, nicht mit Storr von Worten, so daß es prolixe bedeuten würde, weil dadurch ein Widerspruch mit dem Befehl Christi (Mt. 6, 7.) entsteht.

12. Die Erwähnung seiner Leiden läßt Paulus nun fallen; er geht auf seine Person und seine Stellung zu den Korinthiern über. Das γάρ bildet den Übergang so, daß der Apostel seine Lauterkeit als Grund geltend macht für die Theilnahme der Korinthier für ihn; wie wenn man ergänzte: und ich bin eurer Fürbitte nicht unwerth, denn u. s. w. Die ἁπλότης steht dem Zusammengesetzten, die εἰλικρινεία dem Getrübten entgegen, welches beides die σοφία σαρκική characterisirt. — Der Zusatz Θεοῦ geht auf beide Momente, die Einfalt wie die Lauterkeit, und spricht den Ursprung derselben aus Gottes Gnadenwirkung aus, ἐν χάριτι Θεοῦ, wie es gleich im Folgenden heißt. (Vergl. 2, 17., wo ἐκ Θεοῦ dem ἐξ εἰλικρινείας parallel steht.) Dieser Ausdruck befaßt eben so die Einfalt und Lauterkeit in sich als ihre Wirkungen, wie die σοφία σαρκική ihre Gegensätze in sich schließt. (Man vgl. über die fleischliche, d. h. die von der sich selbst überlassenen,

ungeheiligten menschlichen Natur ausgehende, Weisheit die Bemerkungen zu 1 Kor. 1, 17. 2, 1. — Ganz unnöthiger Weise hat Griesbach den Satz: *οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ, ἀλλ' ἐν χάριτι Θεοῦ*, in Klammern geschlossen; sie bedürfen gar keiner Aussonderung aus dem Zusammenhange, sondern gehören ganz unmittelbar in denselben hinein.)

13. 14. Diese seine Einfalt und Lauterkeit offenbart Paulus jetzt auch in der schriftlichen Verbindung, in die er mit den Korinthiern getreten war; er denkt und schreibt nichts anderes als was sie in seinem Schreiben lesen, oder auch sonst als seine Meinung kennen. In derselben Weise, hofft der Apostel, werden sie ihn auch stets kennen lernen, (denn die göttliche Gesinnung ist unwandelbar wie das Element, das sie erzeugt,) wie sie ihn theilweise schon so erkannt haben. Dieses *ἀπὸ μέρους* kann ungezwungen nicht wohl anders erklärt werden, als mit Beziehung auf die vorhandene Spaltung in Korinth. Ganz unhaltbar ist Billroth's Meinung, daß der Ausdruck daraus abzuleiten sey, daß Paulus erst theilweise seine Liebe zu zeigen Gelegenheit gehabt habe. Inzwischen will der Apostel hier die Differenz nicht weiter geltend machen, und hebt daher, die Gesammtheit ins Auge fassend, ihr wahres Verhältniß zu einander hervor, wie es sich an dem das Verborgenste offenbar machenden Tage des Gerichts herausstellen wird; einer ist der Ruhm des andern, d. h. einer hat seine neidlose Freude am Heil des andern. (V. 13. macht das *ἀλλ' ἤ — ἤ* einige Schwierigkeit. Fritzsche [diss. I. p. 11 sqq.] will *ἀλλ' ἤ* getrennt wissen, so daß die Worte zu fassen wären: neque enim alia ad vos perscribimus, quam aut ea — aut ea. Allein worin sollte der Gegensatz des *ἀναγινώσκειν* und *ἐπιγινώσκειν* bestehen? Offenbar soll das *ἐπιγινώσκειν* nicht etwas wesentlich anderes aussagen als *ἀναγινώσκειν*, sondern nur den speciellern Begriff „aus dem Schreiben entnehmen" etwas erweitern, so daß der Sinn ist: oder was ihr auch sonst [außer durch meinen Brief] schon wißt. Es kann daher nur, wie 1 Kor. 3, 5., *ἀλλ' ἤ* als zusammengehörig aufgefaßt werden. [Vergl. Emmerling z. d. St.] — V. 14. kann ich mich von der Richtigkeit der Verbindung des *ἐπέγνωτε* mit dem folgenden *ὅτι καύχημα κ. τ. λ.*, die noch Billroth vertheidigt, nicht überzeugen. Zuerst paßt dazu nicht das hinzugefügte *ἡμᾶς*, sodann aber ist besonders un-

passend das ἐν τῇ ἡμέρᾳ κυρίου, denn wie kann gesagt werden, daß die Korinthier bereits erkannt haben, was am Tage des Gerichts sich offenbaren wird? Weit passender ist, ὅτι καύχημα κ. τ. λ. als besondern Satz zu fassen, wodurch die Überzeugung Pauli begründet werden soll, daß die Korinthier ihn theilweise richtig erkannten. Diese Überzeugung gewährte nemlich dem Apostel [dieser konnte sie in der Erleuchtung des Geistes allein haben,] die Gewißheit, daß die Gemeine Gottes in Korinth wahrhaft eine göttliche Schöpfung durch ihn sey und er mit ihr für die Ewigkeit verbunden bleiben werde.)

§. 2. Der Reiseplan.

(1, 15—2, 17.)

Daß der Apostel sich so ausführlich über seinen Reiseplan verbreitet, hatte in dem Umstande seinen Grund, daß seine Widersacher die Änderung in demselben zu seinem Nachtheil ausgelegt hatten. Sie hatten ihm nemlich dieselbe als Wankelmuth gedeutet; um dies zu widerlegen, führt er die Gründe aus, welche ihn bestimmten, seine Reise zu verändern.

15. 16. Was Paulus hier als seine ursprüngliche Absicht in Beziehung auf die Reise nach Korinth angiebt, ist nicht auf unsern ersten Brief, (denn 1 Kor. 16, 5. spricht er sich schon in veränderter Weise aus,) sondern auf den verloren gegangenen zu beziehen. Der Zusatz ἵνα δευτέραν χάριν ἔχητε könnte so verstanden werden, als sey Paulus erst einmal in Korinth gewesen, allein schon oben (Einl. §. 2.) ward bemerkt, daß andere Gründe für die Annahme sprechen, daß der Apostel öfter daselbst war. Demnach muß dieser Ausdruck nur auf den Besuch auf der Hin- und Rückreise nach und von Macedonien bezogen werden. (V. 15. πεποίθησις findet sich nur in den Paulinischen Schriften im N. T., besonders häufig in unserm Briefe. Es ist nahe verwandt mit πληροφορία, feste Zuversicht, gewisse Überzeugung. — Die Lesart χαράν ist sicher zu verwerfen. Man will aber, z. B. Emmerling, χάριν in der Bedeutung von χαράν nehmen, weil es auffallend scheint, daß der Apostel seinen Besuch als eine Gnade bezeichnet. Allein Röm. 1, 11. erklärt sich der Apostel eben so. Es wäre falsche Bescheidenheit gewesen, zu verhehlen, was Gott

ihm verliehen hatte. — V. 16. Die Reise nach Judäa war hauptsächlich nach Jerusalem gerichtet, vergl. Ap. Gesch. 19, 21. 21, 10. 13.)

17. Diese Stelle, die in genauem Zusammenhange steht mit V. 18—20., hat nicht unbedeutende Schwierigkeiten. Sie wird auf zwei verschiedene Weisen erklärt, von denen aber jede etwas Drückendes hat. Übersetzt man nemlich: „habe ich diesen Beschluß etwa leichtsinnig, auf fleischliche Weise gefaßt, damit bei mir das ja ja auch nein nein sey?" so scheint ja doch wirklich das Ja bei dem Apostel zum Nein geworden zu seyn, da er seinen Entschluß änderte; wenn man auch auf die Verdoppelung des *ναί* und *οὔ* wenig Gewicht legen will, da sie sich auch sonst, z. B. Mt. 5, 37., findet, wo der einfache Ausdruck völlig hinreichte. Faßt man die Worte aber so: „handelte ich da etwa mit Leichtsinn, oder fasse ich meine Beschlüsse auf fleischliche Weise, damit das Ja unter allen Umständen Ja bleibe und das Nein Nein?" so paßt dies allerdings in sofern, als der Apostel seinen Plan änderte und Ja zum Nein werden ließ. Allein es erheben sich nur desto größere Schwierigkeiten, von denen mich wundert, daß sie Billroth entgangen sind, der sich entschieden für diese Auffassung erklärt. Nemlich es stehen ja dann die beiden Fragen gar nicht parallel, was doch offenbar, der Absicht des Apostels gemäß, seyn soll. In der Frage: habe ich da etwa leichtsinnig gehandelt? liegt nemlich die Beschuldigung der Gegner angedeutet, daß er sich wankelmüthig gezeigt habe. Nach der obigen Auffassung würde aber in der zweiten Frage keine Beziehung auf die Anschuldigung der Widersacher Pauli liegen können, denn niemand hatte ihn der Hartnäckigkeit angeschuldigt. Sollte demnach dieser Gedanke in den Worten liegen, so müßten sie folgendermaßen lauten: habe ich etwa, als ich dies beschloß, leichtsinnig gehandelt? würde ich nicht vielmehr dann auf fleischliche Weise etwas beschlossen haben, wenn ich es bloß in der Absicht beschlossen hätte, meinen Willen unter allen Umständen durchzusetzen, damit das Ja stets Ja, und das Nein stets Nein bliebe? Dazu kommt nun aber noch, daß das Folgende sich an diese Auffassung nicht wohl anreiht. Es ist offenbar ganz willkührlich das folgende *λόγος ἡμῶν* bloß von der Verkündigung des Evangeliums zu verstehen; es muß jede Rede des Apostels bezeichnen. Ist aber das der Fall, wie soll dann

das *ναὶ καὶ οὔ* in V. 18. mit der obigen Fassung von V. 17. vereinigt werden? Die Schwierigkeit wird nur durch eine dritte Auffassung gelöst, zu der V. 19. 20. den Schlüssel bieten. Der Apostel gebraucht hier nemlich *ναί* und *οὔ* in ganz eigenthümlicher Weise. Die Ausdrücke sind ihm hier nicht Bezeichnungen der Bejahung und Verneinung, sondern der Wahrheit und der Lüge, während nach dem gewöhnlichen Gebrauch die Bejahung auch ein Irrthum und die Verneinung eine Wahrheit seyn kann. Deshalb negirt er das Beieinanderseyn des *ναί* und *οὔ* in ihm, wie in Christus alles bloß Ja ist, so ist durch dessen Geist auch in ihm alles nur Ja. Die Worte sind demnach so zu übersetzen: „oder habe ich auf fleischliche Weise meinen Entschluß gefaßt, so daß bei mir das Ja, ja, und zugleich das Nein, nein ist? d. h. daß Wahrheit und Lüge zusammen ist, daß ich wankelmüthig, ohne Festigkeit bin?" Das Einzige, was sich hiergegen erinnern ließe, wäre, daß *ἵνα* in abgeschwächter Bedeutung genommen werden muß, was aber in N. T. entschieden hin und wieder anzunehmen ist. Der Gewinn aber dieser Auffassung für den Zusammenhang mit dem Folgenden und den Sinn der nächsten Verse ist so offenbar, daß dieser Umstand daneben nicht in Betracht kommen kann. (Für *βουλευόμενος* lesen gute Handschriften *βουλόμενος*, was Lachmann in den Text aufgenommen hat. Wegen des folgenden doppelten *βουλεύομαι* ist aber wahrscheinlich, daß man hier *βουλόμενος* geändert hat. Der innere Grund, den Billroth zur Vertheidigung von *βουλόμενος* beibringt, scheint mir ohne Bedeutung. Er meint nemlich, das Particip des Präsens bilde deshalb eine Schwierigkeit, weil keine Gleichzeitigkeit des Entschlusses und der *ἐλαφρία* statt finden könne. Allein warum denn nicht? Jene bittern Widersacher des Apostels wollten ihn mit der *ἐλαφρία* gewiß auch einer Unlauterkeit beschuldigen. — In der Auffassung des Artikels vor *ἐλαφρίᾳ* hat dagegen Billroth das Richtige gesehen, indem er dadurch den Leichtsinn, wie ihn seine Gegner ihm Schuld gaben, bezeichnet glaubt.)

18—20. Die Unhaltbarkeit der von Billroth vertheidigten Auffassung von V. 17. zeigt sich besonders in der Anknüpfung von V. 18. und den folgenden Versen, worin er dem Chrysostomus folgt. Der Apostel soll sich nemlich den Einwurf der Korinthier denken: wenn er in einer Sache seinen Plan so geän-

dert habe, so könne er ja auch seine Lehre ändern. Darauf soll denn Paulus antworten, seine Lehre ändere er nicht, die sey unwandelbar. Allein was berechtigt zu dieser Ergänzung? Der Ausdruck λόγος ἡμῶν kann, wie schon bemerkt wurde, eben so gut jede Rede bezeichnen; der Satz ὁ ἐν ὑμῖν δι' ἡμῶν κηρυχθείς, ist aber bloß eine beiläufige Bestimmung, die Christus, in dem alles Ja ist, eben als denselben hervorheben soll, der ihnen gepredigt ist; der Satz könnte fehlen, ohne daß der Hauptgedankengang irgend unterbrochen würde. Es findet sich daher in der Stelle nichts, das auf die Predigt des Evangeliums führen könnte. Denn wenn Grotius sogar das καὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν V. 19. noch auf die Predigt bezieht, und an die Bestätigung derselben durch Wunder dabei denkt; so ist dies eine offenbar verfehlte Auffassung, denn Christus selbst ist das Subject zu γέγονε. Ganz einfach gestaltet sich aber nach unserer Darstellung des Sinnes von V. 17. der Zusammenhang des Folgenden in dieser Weise. Auf die Fragen in V. 17. wird die verneinende Antwort vorausgesetzt und dann so fortgefahren: „vielmehr ist Gott treu, daß (durch seine Hülfe) unsere Rede zu euch (sowohl in der Verkündigung des Evangeliums, als auch in jeder andern Beziehung) nicht war Ja und Nein. Denn der wahre Christus war nicht Ja und Nein, sondern in ihm ist nur Ja, Gott aber hat uns auf Christum gegründet und uns den Geist ins Herz gegeben (V. 21. 22.); dadurch haben wir denselben geistigen Charakter, den Christus hat, es ist in uns nur Ja, nicht Ja und Nein." Wenn wir in V. 17, hiernach das δέ nicht adversativ fassen, sondern als die Rede fortführende Partikel nehmen, so hat das keine Bedenklichkeit. Es findet sich bekanntlich nicht selten so in der neutestamentlichen Sprache. (Vergl. Winer's Gr. S. 414 ff.) Man könnte aber an der vorgeschlagenen Bedeutung von καὶ und οὔ Anstoß nehmen, betrachten wir daher V. 20. 21. genauer. Läßt sich hier die angegebene Fassung nicht abweisen, so wird man sich genöthigt sehen, dieselbe auch auf V. 17. zu übertragen, da die Einheit der ganzen Deduction nicht zuläßt, verschiedene Bedeutungen der Worte anzunehmen. Die gewöhnliche Erklärung der Worte: Χριστὸς οὐκ ἐγένετο καὶ καὶ οὔ, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν, ist diese: „Christus wurde immer von uns bejaht, unsere Predigt von ihm blieb stets dieselbe." Allein die Worte

reden ja nicht von der Predigt von Christo, sondern von Christus selbst, wie dies deutlich der Zusatz: „alle Verheißungen Gottes sind in ihm Ja," zeigt, der nach der gewöhnlichen Erklärung hier ganz unangemessen erscheinen muß. Durchaus angemessen ist er aber nach unserer Auffassung. Christus, als die Manifestation Gottes, (daher τοῦ Θεοῦ υἱός hinzugesetzt wird,) ist die absolute Wahrheit, die Position schlechthin; in ihm ist die reale Erfüllung aller göttlichen Verheißungen, die Negation fehlt in ihm durchaus. Dieses absolut göttliche und positive Element der Wahrheit theilt Gott durch Christus im heiligen Geist auch den Seinen mit, so daß auch in ihnen nur die Position, nicht aber (wie in dem natürlichen Menschen) auch die Negation ist. Daher, argumentirt Paulus, sey es ihm unmöglich, in der Weise der Welt (κατὰ σάρκα) wankelmüthig zu seyn. (V. 19. hat der Zusatz: ὁ ἐν ὑμῖν δι' ἡμῶν κηρυχθείς, vielleicht auch eine beiläufige Beziehung auf die falsche Predigt der Irrlehrer; ihr Christus war keine absolute Position, weil er überall nicht der wahre war. — Über Silvan vergl. m. Ap. Gesch. 18, 5., wo er Silas heißt, und 1 Petr. 5, 12. — V. 20. ist bei dem ἐν αὐτῷ τὸ ναί, zu ergänzen αὐτῶν. Der Satz ὅσαι — ἀμήν ist übrigens nicht mit Griesbach in Klammern einzuschließen; er schließt sich genau an den Gedankengang an. — Was die Lesarten in den letzten Worten von V. 20. anlangt, so läßt sich die gewöhnliche: καὶ ἐν αὐτῷ τὸ ἀμήν, zwar recht wohl erklären. Aber aus kritischen Gründen dürfte mit Lachmann die Lesart: διὸ καὶ δι' αὐτοῦ τὸ ἀμήν, vorzuziehen seyn. Sie hat nemlich sehr gewichtige Auctoritäten für sich, namentlich A B C F G und sechs andere Codd., und gewährt für die Schlußworte: τῷ Θεῷ πρὸς δόξαν δι' ἡμῶν, eine weit ungezwungenere Anknüpfung.)

21. 22. Beide Verse haben nach dem Vorhergehenden den Zweck, das, was Christo selbst zukommt, auf den Apostel zu übertragen. In dem βεβαιοῦν εἰς Χριστόν ist daher nicht bloß ein äußerliches Aneinanderfügen, ein bloßes Aufnehmen in die äußere Kirchengemeinschaft angedeutet, sondern ein wesentliches Eingefügt- und gleichsam Eingepfropftseyn in den Herrn, so daß sein Leben Pauli und aller Gläubigen Leben ist. Da χρίσας von σφραγισάμενος und δοὺς ἀῤῥαβῶνα unterschieden wird, so faßt man jenes am besten als Bezeichnung der Berufung für das geistliche

Priester- und Prophetenthum auf, das auf den Apostel im vollsten Sinne seine Anwendung fand. Das σφραγίζειν (Röm. 4, 11. 1 Kor. 11, 2.) und ἀρραβῶνα δοῦναι bezeichnen dann die auf die Berufung folgende Geisteswirkung, wodurch der Mensch in derselben befestigt wird und den Geist als Unterpfand der Seligkeit im ewigen Leben empfängt. (V. 21. Die Participia βεβαιῶν und χρίσας verbindet man am besten adjectivisch mit Θεός und ergänzt dann vor ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς das ἐστί. — In dem χρίσας liegt vermuthlich eine Anspielung auf den Namen Χριστιανοί, die Geistgesalbten, das königliche Priesterthum. — V. 22. ist bei δοὺς ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν die Bewegung mit dem Begriff der darauf folgenden Ruhe gleich verschmolzen.)

23. 24. Was der Apostel bis dahin im Allgemeinen besprochen hatte, stellt er nun noch specieller heraus. Die Änderung seines Reiseplans war in keinem bloßen Wankelmuth begründet, sie war ein Ausdruck seiner Liebe, er wollte die Korinthier schonen, ihnen Zeit lassen, sich zu sammeln und von ihren Verirrungen zurückzukommen. Das Schonen erläutert er weiter dahin, daß ein wiederholtes Kommen nach Korinth etwas Drängendes und Zwingendes gehabt haben würde, er wolle aber nicht über ihren Glauben herrschen, sondern nur Theilnehmer ihrer Freude seyn, also auch ihnen Zeit lassen, sich selbst wieder zurechtzufinden; sie ständen ja selbst im Glauben und könnten daher nicht als Ungläubige behandelt werden. (V. 23. darf ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν nicht etwa gefaßt werden: ich rufe Gott zu meiner Seele als Zeugen hinzu, als wenn Gott und die Seele beide Zeugen seyn sollten; sondern, ich rufe Gott zum Zeugen wider meine Seele an, d. h. ich will an meiner Seele leiden, wenn ich etwas Unwahres sage. — V. 24. den Schlußsatz: τῇ γὰρ πίστει ἑστήκατε, faßt Grotius als Erklärung von χαρά, „ihr dürft auch Freude hoffen, denn ihr steht im Glauben." Allein da die Erwähnung der Freude nur eine beiläufige ist, scheint weit angemessener, wie oben angegeben ist, ihn an das wichtigere: οὐχ ὅτι κυριεύομεν κ. τ. λ. anzuknüpfen.)

2, 1. 2. Auch um sein selbst willen, fährt der Apostel fort, habe er vermieden, nach Korinth zu kommen; er wolle nicht wieder strafend in Korinth auftreten und so sich und andern Trauer bereiten. Wenn dergleichen nöthig gewesen sey, so könne ihn dar-

über nur das Bewußtseyn, daß ein geistiger Segen daraus erwachsen sey, trösten. In diesen und den folgenden Versen ist besonders der Begriff der λύπη wohl zu beachten. Man hat zunächst darin gefehlt, daß man ihn entweder nur activ, oder nur passiv hat nehmen wollen, als Traurigkeit erregend, oder empfindend. Es durchdringt sich beides darin. Für das liebevolle Gemüth des Apostels war es immer auch ein Schmerz, Traurigkeit erregen zu müssen. Sodann aber durchdringen sich in der λύπη auch die Gegensätze von Freude und Schmerz. Die λύπη über die Sünde ist die reinste Quelle der Freude, wie die bloß sinnliche Freude ohne jene λύπη Grund zum tiefsten Schmerze ist. Hiernach sagt der Apostel zunächst, er habe nicht wieder ἐν λύπῃ in Korinth auftreten wollen. Dies wegen V. 3. ἵνα μὴ λύπην ἔχω bloß passiv zu verstehen, wie Billroth will, ist sicher nicht statthaft, da gleich folgt: εἰ γὰρ ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς, was auf das ἐν λύπῃ ἐλθεῖν V. 1. zurücksieht. Aber das Andern Schmerz bereiten ist ihm selbst ein Schmerz, daher ἔκρινα ἐμαυτῷ (dat. comm.) „ich habe es für mich selbst für zuträglich erachtet." Der Zusammenhang zwischen V. 1. und 2. hat aber etwas Dunkles, besonders wegen des: καὶ τίς ἐστιν ὁ εὐφραίνων με, εἰ μὴ ὁ λυπούμενος ἐξ ἐμοῦ; der Singular ὁ λυπούμενος ist nicht auf eine bestimmte Person, etwa den Blutschänder, von dem gleich im Folgenden die Rede ist, zu beziehen, sondern er ist durch das vorhergehende ὁ εὐφραίνων veranlaßt. Allerdings hätte beide Male auch der Plural stehen können, allein der Singular macht die Rede conciser, sententiöser. „Erfreuen kann mich nur der, der sich von mir (nemlich als Diener Gottes) betrüben läßt." Wie hängt aber dies durch εἰ γὰρ ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς mit V. 1. zusammen? Ohne Zweifel so: Paulus will deshalb nicht wieder ἐν λύπῃ nach Korinth kommen, weil er nicht voraussetzen kann, daß viele ihn Erfreuende da sind, die durch seine frühere Rüge λυπούμενοι sind. Es enthält daher die Stelle eine indirecte Mahnung, sich seine Rüge besser zu Herzen zu nehmen, denn der λυπούμενος ist eben ein solcher, der zum wahren Schmerz über seine Sünde, zur ächten Buße gekommen ist, und über den man sich daher wahrhaft freuen kann. Grotius findet in den Worten folgenden Sinn: „wenn ich euch betrüben wollte, so würde ich dann in Korinth Niemand haben, der mich erfreute." Allein das

εἰ μὴ ist entschieden dagegen, hierdurch wird gerade der λυπούμενος für den εὐφραίνων erklärt. Rückert will gar eine Aposiopese annehmen, so daß mit καὶ τίς ἐστιν eine neue Frage beginnt in dem Sinne: „und doch, wer ist es, der mich erfreut, als eben der, welcher von mir betrübt ward?" Offenbar aber bildet der Satz ein Ganzes. Nach unserer Erklärung könnte man bloß an dem Präsens λυπῶ anstoßen; allerdings erwartet man ἐλύπησα im Gegensatz gegen das πάλιν V. 1. Allein das Präsens rührt wohl daher, daß die Wirkung des Betrübens noch als fortdauernd gedacht wird. (V. 1. deutet das πάλιν auf eine andere Anwesenheit Pauli in Korinth außer der längern, während der er die Gemeine daselbst gründete. Vergl. die Einl. §. 2. — V. 2. καὶ τίς in der Bedeutung ecquis, quis tandem, findet sich noch Marc. 10, 26. Luc. 10, 29. Joh. 9, 36.)

3. 4. Was bisher nicht geschehen ist, das wünscht Paulus aber eben durch diese schriftliche Ermahnung zu Stande zu bringen und spricht in dieser Beziehung die feste Hoffnung aus, daß die Korinthier das, was seine Freude sey, auch ihre Freude seyn lassen würden. Um ihre Liebe kräftig zu erwecken, malt er endlich noch die Gemüthsstimmung, in der er dieses sein Schreiben abfasse. Schon die Kirchenväter, und unter den Neuern richtig Emmerling, beziehen das ἔγραψα αὐτὸ τοῦτο eben auf den vorliegenden Brief. Billroth dagegen will es auf den frühern Brief bezogen wissen, was die ganze Stelle unverständlich macht. Unbegreiflich ist mir, was er mit den Worten sagen will, „Paulus will nicht erst durch unsern Brief die Korinthier bessern, sondern redet zu schon Gebesserten." Die unmittelbar vorhergehenden Worte zeigen ja, wie allerdings der Apostel auch durch diesen Brief die Korinthier bessern will, was im zweiten Theile des Schreibens noch weit ausdrücklicher hervortritt. Auch Rückert denkt an diesen Brief, findet aber in dem τοῦτο αὐτὸ Anstoß; er will diesen Ausdruck daher in der Bedeutung „eben deshalb" fassen, was aber im hellenistischen Sprachgebrauch durchaus nicht vorkommt. (V. 4. über συνοχή vergl. Lc. 21, 25. Die Bezeichnungen des Leidens sollen keine äußere Noth schildern, sondern den Kummer, welchen der Apostel darüber empfand, so schreiben zu müssen. Scheinbar widerspricht das οὐχ ἵνα λυπηθῆτε, dem V. 2., wo es hieß, nur der λυπούμενος sey der ihn Erfreuende.

Allein hier nimmt Paulus die Traurigkeit in ihrer Äußerlichkeit, und da ist sie nicht Zweck, sondern nur Mittel zum Zwecke.)

5. Nachdem der Apostel so den Blick in die Zukunft gerichtet und Vorsorge getroffen hatte, daß er bei seiner nächsten Anwesenheit in Korinth nicht Kummer, sondern Freude empfände, wendet er sich auf die Vergangenheit. Wenn da Jemand Trauer erregt habe, so gehe das nicht ihn, sondern sie alle an. Und darauf wird dann bis V. 11. weiter ausgeführt, daß die Liebe, welche er gegen sie übe, sie nun auch gegen diesen Sünder üben mögten. Nur in dieser Weise ergiebt sich ein ungezwungener Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. V. 4. stellt sich deutlich als Nebensatz dar, in dem die Verhältnisse, unter denen der Apostel schrieb, geschildert werden; das εἰ δέ τις λελύπηκεν knüpft sich daher an das ἵνα μὴ ἐλθὼν λύπην ἔχω (V. 3.) unmittelbar an. „Dieser Brief hat den Zweck, euch so zu stimmen, daß ich Freude an euch haben kann; wenn aber früher schon Jemand Betrübniß erregt hat, so faßt dabei nicht mich, (der ich hiebei nicht in Betracht komme,) sondern euch selbst ins Auge." Es darf daher auch zwischen V. 4. und 5. nicht mit Griesbach ein Absatz gemacht werden, sondern beide Verse müssen sich genau an einander schließen, wie Lachmann richtig hat drucken lassen. Ganz verfehlt ist die Angabe des Zusammenhangs bei Billroth, was freilich nothwendige Folge seiner falschen Auffassung von dem ἔγραψα ὑμῖν (V. 3.) ist. Er glaubt nemlich, daß V. 5. im Zusammenhang mit V. 4. stehe, und zwar so: V. 4. hatte Paulus gesagt, er habe mit vielem Schmerz geschrieben, damit er nun nicht dadurch jenem Blutschänder neue Vorwürfe zu machen scheine, setzt er V. 5. hinzu, er habe ihn nicht betrübt. Aber wie könnte der Apostel dies in solchem Zusammenhange sagen? Die Schilderung 1 Kor. 5, 1 ff. zeigt ja, wie sehr dieser Vorfall ihn betrübt hatte! Das Wort: οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν, hat nur dann Wahrheit, wenn man es so auffaßt, daß dadurch die irrige Stellung einiger Korinthier zu dem Ereigniß mit dem Blutschänder indirect widerlegt werden soll. Manche unter ihnen mogten nemlich, wie das bei allen unbußfertigen, von sich ab nach außen gewendeten Menschen so gewöhnlich ist, den Apostel sehr beklagt haben wegen des Kummers, den ihm jener Unglückliche gemacht habe. Um sie daher von ihm ab auf sich selbst zu wei-

sen, sagt er, es handle sich nicht dabei um ihn, sondern um sie. Es versteht sich von selbst, daß der Apostel seinen persönlichen Schmerz darüber nicht leugnen oder verhehlen will, er will nur bemerklich machen, daß sie nicht wohl thäten, sich damit zu beschäftigen, sie sollten auf ihren Schmerz sehen. Da aber dieser Schmerz bei den Korinthiern kein tief gehender und auch kein allgemeiner gewesen war, (wie es hätte seyn sollen, wenn ihr Gemeinsinn wahrhaft geweckt gewesen wäre,) fügt Paulus mit feiner Ironie hinzu: ἀπὸ μέρους, ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ. Denn es würde seiner Meinung nach das höchste Lob gewesen seyn, wenn er hätte sagen können: er hat euch ohne Ausnahme betrübt, und keine Beschwerung der Korinthier; da er aber dies nicht sagen konnte, wendet er witzig die Rede so: er hat nicht mich betrübt, sondern einem Theile nach euch, um nicht alle mit diesem Kummer zu beladen. Nach dieser Auffassung der Worte ziehen wir auch mit Mosheim die Interpunction: ἀλλ' ἀπὸ μέρους, ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ πάντας, ὑμᾶς, vor. Will man aber πάντας ὑμᾶς verbunden seyn lassen, so darf man bei ἐπιβαρῶ nicht αὐτόν, sondern nur ὑμᾶς ergänzen. Nach der gewöhnlichen Erklärung wird die Stelle ganz anders gefaßt, man übersetzt: er hat nicht bloß mich betrübt, sondern auch euch. Darnach muß denn freilich auch das ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ so verstanden werden, daß es ein Lob einschließt: um nicht alle mit dem Vorwurf der Gleichgültigkeit zu beschweren. Allein zu der Einschiebung eines μόνον ist gar keine Berechtigung gegeben, Paulus negirt durchaus von sich, was er von den Korinthiern behauptet. (Fritzsche will [diss. I. p. 16 sqq.) ἀπὸ μέρους non admodum fassen, was in sofern dem angegebenen Sinne nahe kommt, als der Apostel eben den schwächlichen Schmerz der Korinthier rügen will *); allein die Beziehung auf πάντας ὑμᾶς liegt doch zu nahe, um von der nächsten Bedeutung wohl abgehen zu können, zumal da V. 6. das ὑπὸ τῶν πλειόνων nur ein anderer Ausdruck für ἀπὸ μέρους ist.)

*) Freilich will Fritzsche ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ bloß als Erklärung von ἀπὸ μέρους angesehen wissen; wie aber diese Verbindung mit der angegebenen Fassung des ἀπὸ μέρους dem ganzen Zusammenhange der Stelle entsprechen soll, ist nicht abzusehen.

6. 7. Doch, fährt der Apostel ohne Ironie fort, wenn auch nicht von Allen, sondern nur von den Meisten die erforderliche Strenge gegen jenen Blutschänder in Anwendung gebracht ist, (was freilich für die Gemeine als Gesammtheit betrachtet bedenklich ist,) so reicht dies doch für jenes Individuum hin, und es ziemt dem wahrhaft Bußfertigen, die Nachsicht, deren er sich selbst bedürftig weiß, auch gegen andere zu üben. Rückert's Annahme, daß die vom Apostel vorgeschlagene Strafe der Excommunication von den Korinthiern gar nicht zur Anwendung gebracht, sondern nur eine ernste Rüge (ἐπιτιμία soll = ἐπιτίμησις stehen) ertheilt sey, ist als durchaus unstatthaft zurückzuweisen. (V. 6. ist ἱκανόν substantivisch zu fassen, „es ist ein Ausreichendes." Vergl. Winer's Gr. S. 331. Kühner's Gr. Th. II. S. 457. — V. 7. sind die Infinitive aus der befehlenden Form abzuleiten, die V. 6. hat, wenn man auch nicht gerade ἔστω zu ergänzen braucht. In dem καταποθῇ liegt vermuthlich die Idee angedeutet, daß ihn die an Verzweiflung grenzende λύπη mögte in die Welt treiben und er von ihrem Fürsten [V. 11.] mögte verschlungen werden.)

8. 9. Daran reiht der Apostel dann die ausdrückliche Ermahnung, den Excommunicirten wieder aufzunehmen, und setzt voraus, daß sie derselben eben so gehorsam nachkommen würden, als der (in unserm ersten Briefe Cap. 5. enthaltenen) Weisung, ihn auszuschließen. Die Form dieses Befehls mildert Paulus dadurch, daß er sich historisch über die Tendenz des Briefes ausläßt. Es versteht sich übrigens von selbst, daß der Sinn nicht ist, daß dies die einzige Absicht bei der Abfassung des Schreibens war, denn dasselbe enthält ja noch sehr vieles Andere. Auch bei dem Befehl der Excommunication selbst war die Prüfung des Gehorsams nicht die Hauptsache, sondern das Heil der Gemeine und des Einzelnen. Die Hervorhebung dieses Punktes hat nur den Grund, auf schonende Weise die Mahnung anzubringen. Übrigens läßt diese Stelle den Gebrauch der apostolischen Machtvollkommenheit deutlich erkennen, der Apostel behält und erläßt Sünde, wie der Geist es ihn lehrt. (V. 8. hat κυρῶσαι ἀγάπην nicht bloß die allgemeine Bedeutung „Liebe erzeigen," sondern „die Liebe erhärten," nemlich durch Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft. Es findet sich der Ausdruck nicht weiter im N. T.

Emmerling vergleicht חֲמֹרִים, welches die LXX. 1 Mos. 23, 20., und Aquila 1 Kön. 15, 3. durch κυροῦν geben.)

10. 11. Wenn ein Abschnitt gemacht werden soll, so müßte er hier gemacht werden, nicht aber V. 12. oder gar auch V. 14., wie bei Griesbach; denn an beiden Stellen läßt sich der Gedankenzusammenhang wohl nachweisen. Hier aber geht der Apostel von dem speciellen Falle der Wiederaufnahme des Blutschänders auf den allgemeinen Begriff der Vergebung über. Bei den Worten ᾧ δέ τι χαρίζεσθε und εἴ τι κεχάρισμαι, ist nicht an jenes bestimmte Factum zu denken. Das erlaubt schon nicht das vage τί, aber auf die ganze Weise, wie von dem χαρίζεσθαι gesprochen wird, erlaubt nicht an Verbrechen zu denken. Vielmehr müssen diese Worte auf die in Korinth obwaltenden Spaltungen überhaupt bezogen werden. Bei diesen war von allen Seiten versehen und mußte von allen vergeben werden; dafür verkündigt der Apostel im voraus seine Einstimmung und zwar aus Liebe zu den Korinthiern. Wo der Streit nicht in Liebe überwunden wird, da hat der Satan sein Spiel und sucht die Seelen zu verderben. Bei dem ἵνα μὴ πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τοῦ σατανᾶ ist, wie sich nach dem Vorhergehenden von selbst versteht, nicht allein an den Blutschänder zu denken, obgleich die Worte auch auf ihn bezogen werden können; sie drücken ganz allgemein die Gefahr aus, welche es bringt, dem Hasse Raum zu lassen. (V. 9. ist das δέ wohl so zu erklären, „wie ich von euch in dieser Sache Gehorsam erwarte, so bin aber auch ich meinerseits gern bereit einzustimmen, wenn ihr Jemandem Verzeihung angedeihen laßt." — V. 10. ist εἴ τι κεχάρισμαι Ausdruck der Demuth: „wenn ich überhaupt etwas zu vergeben habe." Die Fassung des κεχάρισμαι in passiver Bedeutung, die Rückert vertheidigt, in diesem Sinn: „denn auch mir ist vergeben worden, nemlich meine Sünde in der Verfolgung der Kirche," ist zwar sprachlich statthaft, hat aber das εἴ τι κεχάρισμαι gegen sich, welches nur die mediale Fassung zuläßt, denn daß ihm vergeben war, konnte ja nicht zweifelhaft seyn. — Das ἐν προσώπῳ Χριστοῦ soll die Nachgiebigkeit und Willfährigkeit, die Paulus ausspricht, als eine heilige und lautere darstellen; sie ist eine solche, die vor dem Angesicht des Herrn vor sich geht, in die sich daher nichts Fleischliches einmischen darf. — V. 11. zeigt, wie entschieden und real sich Paulus den Versucher

und Verderber der Menschen in seiner gefährlichen Wirksamkeit gedacht hat. Vergl. Ephes. 6, 12.)

12. 13. Die Verknüpfung dieser Verse mit der frühern Erwähnung der Reise ist so unangemessen, daß wir uns nicht dazu verstehen können. Zu geschweigen nemlich, daß man zu dem Ende bis 1, 16. zurückgehen müßte, es wird ja in diesen Versen die Reise nicht weiter geführt, denn 1, 16. war nur von Plänen, nicht von factischen Reisen die Rede, und auch 1, 23. 2, 1. nur von dem Nichtkommen nach Korinth. Weit zweckmäßiger ist daher, in diesen Versen eine Darstellung von der großen Liebe des Apostels gegen die Korinthier zu sehen, so daß sie ein Commentar zu dem διὰ ὑμᾶς sind. Allerdings muß dann das δέ V. 12. wieder in der Bedeutung „vielmehr" genommen werden. (Vergl. zu 1, 18.) So gewinnt nun der Zusatz: θύρας μοι ἀνεῳγμένης ἐν κυρίῳ, volle Bedeutung. Denn diese gute Aussicht hätte ihn dort fesseln können, aber seine Liebe zu den Korinthiern war so groß, daß er weiter nach Macedonien eilte, um durch Titus recht bald Nachricht von ihnen zu erhalten. Es scheint aber auffallend, daß der Apostel, um recht bald Kunde von Korinth zu empfangen, eine gute Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums vorüberließ. Es könnte scheinen, als habe er darin der menschlichen Empfindung zu viel nachgegeben und das Wesentliche um des Unwesentlichen willen fahren lassen. Daß aber dem nicht so war, zeigt der Ausdruck τῷ πνεύματί μου, es war nicht bloß eine menschliche Empfindung, die ihn veranlaßte, Troas so eilig zu verlassen, sonst würde τῇ ψυχῇ μου gesetzt seyn, sondern das Bewußtseyn, daß wesentliche Interessen des Reiches Gottes in Korinth zur Sprache kamen, deren Wahrnehmung eine Beiseitelassung sonst anziehender Verhältnisse vollkommen rechtfertige. (V. 13. bezieht sich das ἀποταξάμενος αὐτοῖς auf die dem Evangelium geneigten Bewohner von Troas.)

14—16. Doch in diesem unruhigen Kampf für die so wichtige korinthische Gemeine, fährt der Apostel fort, gab uns Gott wie immer den Sieg. Freilich offenbart sich aber dieser Sieg, wie in der Person des Herrn selbst (Luc. 2, 34.), so auch in seinen Gläubigen, nicht allein in der Anziehungskraft, sondern auch durch die abstoßende Macht. Obgleich der Apostel dies nicht ausdrücklich auf die korinthischen Zustände anwendet, so ist doch

offenbar, daß er andeuten wollte, wie sich dies auch von ihnen (den Korinthiern) sagen lasse; zumal da auch V. 17. auf die Spaltungen in Korinth hinweist. Den Demüthigen und Lautern ward seine Wirksamkeit zum Segen, den Gegnern zum Fluch. Durch ein zwiefaches Bild wird übrigens dieser Gedanke ausgedrückt, vom Triumph und vom Opfer. Gott bereitet ihm, decretirt ihm gleichsam als siegenden Imperatoren den Triumph, aber in Christo, d. h. sofern er selbst, der Apostel, in Christo ist, und zugleich auch in und für seine Sache. In dem zweiten Bilde erscheint mehr der Mensch passiv, er giebt sich Gotte als wohlgefälliges Opfer hin, den Geruch dieses Opfers läßt aber Gott überall, bei Guten und Bösen, offenbar werden. Hier fragt sich aber, in wiefern der Apostel von der ὀσμὴ τῆς γνώσεως Χριστοῦ, von der εὐωδία Χριστοῦ redet? Ohne Zweifel in sofern, als es nicht das eigene Leben Pauli ist, was sein Opfer Gott wohlgefällig seyn läßt, sondern Christi Leben in ihm, und zwar wird die γνῶσις deshalb hier besonders hervorgehoben, weil der Begriff des Opfers hier zunächst nur von der Arbeit Pauli in der Predigt des Evangeliums gebraucht ist, während er sich auch auf seine anderweitigen innern und äußern Kämpfe anwenden läßt. Der Geruch wird aber am Opfer nach dem alttestamentlichen Ausdruck: רֵיחַ־נִיחֹחַ לַיהוָה hervorgehoben. (Vergl. 3 Mos. 1, 9. 17. 4 Mos. 15, 7.) Der Geruch ist gleichsam die Offenbarung, die Sprache des stummen Opfers. Die von dem Apostel ausströmende Macht des Lebens erscheint aber als eine gewaltige Kraft, die alles Verwandte magnetisch an sich zieht und das Differente von sich stößt. Die σωτηρία und ἀπώλεια sind die Endpunkte des einen wie des andern, des Lebens und des Todes. Durch den Ausdruck ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις will Paulus keineswegs zwei unabänderlich geschiedene Menschenclassen bezeichnet wissen, sondern nur den Erfolg angeben, den diese oder jene Wirkung des Evangeliums hervorbringt. Die Wirkung selbst ist aber von keinem Zwange Gottes abhängig, sondern wird durch die Hingabe an das Evangelium bedingt, die keinem unmöglich ist.

17. Bei den Worten καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός; handelt es sich besonders um den Zusammenhang. Der Gedanke: „wer ist dazu (solche Wirkungen auszuüben) würdig," könnte, wie

3, 5. geschieht, vom Menschen ohne Gott gesagt werden sollen, und in der That liegt es auch im Folgenden, daß nur das Reden aus Gott in Christo dazu fähig macht, nicht die eigne noch so potenzirte Kraft. Aber es ist dies in unserer Stelle nicht der Hauptgedanke; vielmehr beabsichtigt der Apostel zunächst, die Anmaßungen der Widersacher in Korinth niederzuschlagen. Diese nehmen auch apostolische Prärogative für sich in Anspruch (vergl. Cap. 11. 12.), daher weist Paulus darauf hin, daß nur die lautere Gesinnung, der Zustand der εἰλικρινεία, fähig mache zu solcher Wirksamkeit. Den Gegensatz davon bezeichnet das καπηλεύειν = δολοῦν 4, 2., wodurch das Vermengen des Göttlichen und Menschlichen verstanden werden soll, wie es 1 Kor. 1. 2. gerügt war. Wenn aber der Zustand der Lauterkeit die negative menschliche Seite bezeichnet, so beschreiben die Schlußworte des Verses und Capitels die positive göttliche Seite. Soll die Stelle nicht etwas Pleonastisches haben, so muß, ähnlich wie Röm. 11, 36. und in andern Stellen, hier auf das Trinitäts-Verhältniß Bezug genommen seyn. Das ἐκ vom Vater und ἐν von Christo ist leicht zu erklären, jenes bezeichnet den Ursprung des höhern, den Apostel erfüllenden Lebens, dieses das Leben, sofern es das bleibende Element desselben ist; aber ungewöhnlich ist κατενώπιον oder κατέναντι (was Lachmann vorzieht) vom Geiste. Der heilige Geist ist nach dieser Darstellung gleichsam als das über der Kirche schwebende heilige Element gedacht, vor dessen Augen und unter dessen heiliger Ägide sich dieselbe ausbreitet. Es versteht sich übrigens von selbst, daß das τοῦ nach κατενώπιον ausgelassen werden muß, wie es denn auch Lachmann richtig gelöscht hat. (Der Ausdruck οἱ πολλοὶ mit dem Artikel weist auf bekannte Persönlichkeiten. Für πολλοὶ steht übrigens 3, 1. τινές, zum Beweise, daß es nicht zu pressen ist. — Das doppelte ὡς ἐκ ist nicht aus dem Caph veritatis zu erklären, sondern es soll die Beschaffenheit der Rede nach der Ansicht und Beurtheilung der Hörenden bezeichnen: wir reden so, daß man gestehen muß, wir reden wie aus Gott und durch Gott Erleuchtete. Darin liegt also keineswegs, daß sie nicht wirklich erleuchtet sind, es wird nur ihre Erleuchtung vom Standpunkt anderer aus betrachtet und dargestellt. — Das wiederholte ἀλλὰ soll bloß den Gegensatz schärfer herausstellen.)

§. 3. Das Apostelamt.

(3, 1—18.)

Nachdem der Apostel ausgeführt hat, wie er nach seinem Verhältniß zu den Korinthiern weder von sich noch von anderen eine Empfehlung an sie bedürfe, indem sie selbst sein lebendiger Brief seyen, stellt er dar, wie diese feste Überzeugung nicht auf seiner eigenen Kraft beruhe, sondern auf der Herrlichkeit seines Amtes, die er durch eine Parallele mit dem Amt des A. B. glänzend herausstellt.

1. Wiewohl, wie schon zu 1, 1. bemerkt ward, der erste Theil unseres Briefes vorzugsweise an die Wohlgesinnten gerichtet ist; so läßt Paulus doch hin und wieder Beziehungen auf die Gegner und ihre Äußerungen durchblicken. So namentlich auch hier. Er wußte, daß die Gegner ihm Selbstgefälligkeit vorgeworfen hatten; darauf hin äußert er: ob er jetzt etwa wieder sich selbstgefällig empfehlen wolle? wodurch ähnliche Äußerungen von vorn herein abgeschnitten werden sollen. Überdies stellt der Apostel durch eine Gegenbemerkung die hochmüthigen Widersacher in ihrer Blöße dar. Diese hatten im Gefühl des ihnen mangelnden göttlichen Ansehens sich durch Empfehlungsbriefe an die Korinthier und von diesen an andere Gemeinen zu helfen gesucht. Über dergleichen wußte sich aber Paulus erhaben und in kühner Rede stellt er seine göttliche Wirksamkeit mit solchen Künsten in Gegensatz. (Ich ziehe die Lesart εἰ μή, der von Griesbach und Lachmann aufgenommenen vor; zuvörderst hat sie nicht viel geringere kritische Auctoritäten für sich, und sodann erscheint sie schwieriger, obgleich der Sinn, den sie giebt, angemessener ist. Als zweite Frage ist der Sinn matt, denn sie wiederholt im Wesentlichen nur dasselbe, was die erste enthält. Ohne Frage, mit εἰ μή, gestaltet sich der Zusammenhang aber so: doch wir fangen wohl wieder an uns selbst zu empfehlen? Mit nichten; es wäre denn, daß wir eben so, wie Einige, Empfehlungsbriefe an euch, oder gar von euch brauchten, dergleichen brauchen wir aber nicht u. s. w. — Die korinthischen Widersacher Pauli mogten von Petrus, Jakobus, vielleicht auch von Johannes, Empfehlungsschreiben mitgebracht haben und das Ansehen dieser Apostel

vorschützen. Aber sicher stimmten diese Apostel ihnen nicht bei, sondern waren von ihnen über die Art ihrer Wirksamkeit getäuscht. [Vergl. zu 11, 13 ff.] Die Stellung der Kirche zu allerlei sectenartigen Verbindungen in ihrem Schooß machte allerdings frühzeitig γράμματα συστατικά nothwendig, indeß versteht sich von selbst, daß hier solche förmliche Legitimationsbriefe noch nicht gemeint sind.)

2. 3. In einem kühnen Bilde stellt Paulus die Abhängigkeit der Korinthier von ihm dar; er braucht keine Empfehlung an sie, sie selbst sind sein lebendiger Brief an die Welt, ein mächtiges Document seines apostolischen Berufs für die ganze Welt. Wer in einer Stadt wie Korinth eine Gemeine Gottes gründen kann, der muß den Geist des lebendigen Gottes in sich tragen, von dessen Leibe müssen Ströme lebendigen Wassers fließen. Das Bild ist einfach und leicht verständlich, denn wenn V. 2. die Korinthier ein Brief Pauli und V. 3. ein Brief Christi heißen, den er an die Welt bringt, so enthält V. 3. ja nur eine nähere Bestimmung von V. 2.; es soll hervorgehoben werden, daß der Apostel diese Wirksamkeit nicht in eigner, sondern in Christi Kraft vollzogen habe. In der Beschreibung der geistigen Beschaffenheit dieses Briefes tritt aber schon die nachher weiter ausgeführte Parallele mit dem Alten Testamente hervor. Dieses war auch gleichsam ein Brief Gottes an die Welt, aber der Finger Gottes grub ihn nur in steinerne Tafeln, während dieser Brief in die Herzenstafeln eingegraben ist. Dadurch, daß aber die korinthische Gemeine als solche offenbar ward, ward dieser Brief zur Kunde gebracht und gleichsam von aller Welt gelesen. Die einzige Schwierigkeit in der Stelle macht nur der Zusatz V. 2. ἐγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. Wenn man nemlich auch den Plural mit Beziehung auf 1, 19. beseitigt, und sagt, Paulus spricht mit von seinen Gehülfen, dem Timotheus und dem Sylvan*); so bleibt doch das ἡμῶν sehr auffallend. Man erwartet ὑμῶν, da die Korinthier ja selbst den lebendigen Brief

*) Daß καρδίαι pluralisch, wie σπλάγχνα, gebraucht werden kann, wie Billroth glaubt, bezweifle ich sehr. Das ἡμεῖς, von Paulus allein gebraucht, kann jedenfalls nicht καρδίαι zur Begleitung haben, man muß daher annehmen, daß Paulus in Mehrerer Namen spricht.

bilden, so daß die Einzelnen gleichsam die Wörter desselben sind. Einige wenige Codd. lesen nun zwar ὑμῶν, aber offenbar ist diese Änderung nur um der Schwierigkeit willen gemacht und darf nicht recipirt werden. Emmerling meint: litterae nobis inscriptae solle bloß so viel heißen, als „uns gleichsam inhärirend, so daß wir sie überall mit herumtragen." Allein damit ist die Hauptschwierigkeit nicht entfernt, die reale Existenz der korinthischen Gemeine ist der Brief, den die Welt liest, nicht die subjective theilnehmende Erinnerung an ihr Daseyn im Apostel. Fritzsche (diss. I. pag. 19 sqq.) meint, der Apostel habe einmal mehr die Beziehung auf die Korinthier selbst, denn mehr die Beziehung auf den Brief, womit er sie vergleicht, hervorgehoben. In dem ἐγγεγραμμένη κ. τ. λ. sey mehr jene erstere Seite aufgefaßt, so daß der Sinn der Worte sey: conscius mihi sum, vos mihi commendationi esse. Eine Modification der Beziehung scheint mir auch nothwendig angenommen werden zu müssen, nur dürfte bestimmter nachzuweisen seyn, wodurch dieselbe herbeigeführt wurde. Dies geschah aber wahrscheinlich durch die dem Apostel schon vorschwebende Parallele des Apostelamts mit dem Amt des A. T. Als dessen sichtbarer Repräsentant ward der Hohepriester aufgefaßt; dieser trug unter andern in seinem reichen symbolischen Schmuck ein Amtsschild von 12 Edelsteinen, auf denen die 12 Namen der Kinder Israel eingegraben standen. Diesen trug er auf seinem Herzen, wenn er in das Heilige ging, zum Gedächtniß vor dem Herrn allezeit (2 Mos. 28, 15 ff.). Die steinernen Tafeln sind demnach hier nicht die Gesetzestafeln, sondern jene Edelsteine mit den Namen der Kinder Israel. Diese sinnreiche Anordnung faßt Paulus im geistigen Sinn und wendet sie auf sein und anderer Lehrer des N. T. Verhältniß zu ihren Geistleskindern an; sie tragen ihre Namen eingegraben auf ihre Herzen und bringen sie allezeit im Gebet vor Gott. Ohne Zweifel schwebte dem Apostel dabei die Idee vor, daß das Band zwischen dem, durch dessen Wort Jemand wiedergeboren wird, und dem Wiedergebornen selbst kein bloß äußerliches ist, sondern daß zwischen ihnen eine wesentliche innere Verbindung statt findet. Die Neugebornen sind durch ein geistiges Band an das Herz ihres geistigen Vaters geknüpft; wie Christus in uns ist und wir in ihm, so sollen auch die Gläubigen in einander seyn. Hier-

nach sind die Korinthier wirklich in zwiefacher Hinsicht ein Brief; einmal in sofern sie ins Herz des Apostels eingegraben sind, dann in sofern sie von dieser Quelle ihres Lebens aus auch äußerliche Existenz gewonnen haben *). — Übrigens hat σαρκινὸς als Gegensatz von λιθινὸς hier nur die Bedeutung „lebendig," ohne alle Beziehung auf den Begriff des Sündlichen oder Schwachen, der sonst in σὰρξ liegt.

4—6. Nachdem Paulus die Festigkeit seines Glaubens, als der auf Gott ruht, ausgesprochen hat, daß sein Verhältniß zu den Korinthiern ein unzerstörbares sey, hebt er noch einmal nachdrücklich, wie 2, 17., hervor, daß er die Tüchtigkeit, eine solche Wirksamkeit auszuüben, nicht sich zuschreibe, sondern Gotte, der mit solcher Kraft das erhabene Amt, das er führe, erfüllt habe. In V. 5. hebt Paulus die Untüchtigkeit des natürlichen Menschen, (denn was er von sich sagt, sagt er vom Menschen überhaupt,) göttliche Wirkungen zu erzeugen, sehr stark hervor. Das λογίσασθαι steht dem ἐργάζεσθαι entgegen; kann der Mensch nicht einmal etwas Gutes denken, so noch weniger thun. (Man braucht übrigens bei τι nicht ἀγαθὸν zu ergänzen, der Apostel denkt sich das Böse als das μὴ ὄν.) Auf dieses Thun weist das καί zu Anfang von V. 6. hin: „Gott gab uns nicht nur gute Gedanken, sondern machte uns auch fähig, sie als Diener des Neuen Bundes auszuführen." Das ἀφ' ἑαυτῶν und ἐξ ἑαυτῶν ist aber keineswegs pleonastisch, vielmehr soll ἐξ das ἀπὸ näher bestimmen. Nemlich in gewissem Sinn war die Stiftung der korinthischen Gemeine von Paulus ausgegangen, aber in ihm lag nicht

---

*) Diesen Gedanken, daß die Macht des Glaubens und der Liebe in Gottes Kraft, die innern Bewegungen des Herzens, die sich in der Predigt, ja im stillen Gebet und Seufzen, aussprechen, auch äußerlich zur Existenz kommen läßt, drückt in Anlaß von Psalm 87. Albert Knapp (Christoterpe 1835. S. 348. 49.) eben so schön als tiefsinnig also aus:

Gott wirket alles; was die Geister wollen,
Das führet Er zur ewig reifen That!
Und alle Seufzer, die je saamengleich
In finstrer Heidenvölker Grund gestreut,
Sie werden einst als goldne Ähren wogen
Am Erntetag; das Flehen in der Zeit
Wirkt fort durch Ihn in alle Ewigkeit!

der letzte Grund der dazu nöthigen Kraft. Diese kam nicht aus ihm, sondern aus Gott und strömte nur durch ihn hindurch. — Dem neuen Bunde setzt der Apostel nicht ausdrücklich den alten gegenüber, aber wie im πνεῦμα der neue, so ist im γράμμα der alte angedeutet, und dadurch wird die Parallele zwischen beiden, welche folgt, eingeleitet, bei der Paulus ohne Zweifel vorzugsweise die Petriner im Sinne hat. (Vergl. über den Gegensatz von γράμμα und πνεῦμα die Bemerkungen zu Röm. 7, 6.) Der Buchstabe entspricht dem Leibe, den der Geist sich bildet und den er erfüllt. Ohne alle Form erscheint der Geist hienieden nicht; auch der Geist des N. T. hat sich in der äußern Kirche und ihren Instituten eine Form geschaffen. Aber im Christenthum hat der Geist eine so entschiedene Vorherrschaft, daß es mit demselben Grunde der Geist selbst heißen kann, als das A. T. wegen der darin sich aussprechenden Vorherrschaft der Form, der Buchstabe. In einem kurzen bezeichnenden Ausdruck giebt Paulus die Differenz beider Ökonomien an: τὸ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ. Da nach dem Zusammenhange das ζωοποιεῖν auf die durch das Evangelium vermittelte Mittheilung eines höhern Lebens, auf die Macht, Menschen wieder zu gebären, geht, so könnte man das ἀποκτείνειν bloß negativ fassen zu dürfen glauben: „das alte Testament kann kein Leben mittheilen." Man könnte um so mehr glauben, daß der Ausdruck nichts mehr besagen solle, da doch derselbe nicht das A. T. tadeln will, wie das Folgende zeigt, sondern es nur als Vorstufe der Offenbarung darzustellen bestimmt ist. Daß aber der Apostel auch den positiven Begriff des ἀποκτείνειν festgehalten wissen will, zeigen die Ausdrücke διακονία τοῦ θανάτου (V. 7.) und τῆς κατακρίσεως (V. 9.). Aus Röm. 7, 9 ff. ist klar, daß Paulus dem Gesetz eine tödtende Kraft beilegt, die Macht zu verdammen und mit dem Flucht zu belegen; denn es verlangt absolute Heiligkeit und Erfüllung aller Gebote *). Bei dem Bußfertigen wird aber dieser Tod und diese Verdammung Quelle des Lebens und der Vergebung, durch die Kraft der Gnade; ohne das N. T. als nothwendige Ergänzung des Alten, würde

*) Zu eng und zu äußerlich nimmt Fritzsche den Gedanken, wenn er sich dahin ausspricht: Mosis munus fuit διακονία θανάτου, quoniam ille legem tulit, quae plurima supplicia sanciret (Diss. I. p. 27.).

daher freilich dieser Charakter der alttestamentlichen Ökonomie ein Mangel seyn, mit demselben aber war er nothwendig für die Erziehung der Menschen (Vergl. zu Galat. 3, 24.). Erst wenn das alte Testament in diesem vorbereitenden Charakter festgehalten wird, nachdem die Ökonomie des Geistes sich offenbart hat, (was die Irrlehrer in Korinth, wenigstens die Parthei der Petriner, mit Beziehung auf welche diese Parallele entworfen zu seyn scheint, eben thaten,) erst dann tritt der positive Irrthum, der Mißbrauch des Gesetzes, ein, wie ihn Paulus ausführlich im Brief an die Galater bekämpft. Das Evangelium aber wieder ohne das auf seine Aufnahme vorbereitende Gesetz haben wollen, wäre der Irrthum des Antinomismus. Hier aber spricht der Apostel nicht vom Gesetz, sofern es auch in der Ökonomie des N. T. seine Bedeutung behält, sondern von demselben als äußerlicher Institution, und in sofern ist es vergänglich. (Vergl. zu V. 11.) Um dies anzudeuten, bedient sich der Apostel des Ausdrucks *διακονία*. Wiewohl nemlich auch unter dem N. T. das Gesetz nicht vernichtet ist, so giebt es doch unter ihm keine *διακονία τοῦ νόμου* oder *θανάτου* mehr, die *διακονία τοῦ πνεύματος* trägt das Gesetz mit in sich. (Was die Verknüpfung der Schlußworte von V. 6. durch *γὰρ* mit dem Vorhergehenden betrifft, so haben schon Fritzsche und Rückert richtig bemerkt, daß sich diese Conjunction nicht auf den Hauptsatz *ἱκάνωσεν κ. τ. λ.* bezieht, sondern bloß den eben vorhergehenden Gegensatz von *γράμμα* und *πνεῦμα* erläutern soll, so daß es zu fassen ist: *ἥτις διαθήκη γράμματος ἀποκτείνει, πνεύματος ζωοποιεῖ.*)

7—9. In höchst geistvoller Weise führt Paulus die Parallele im Einzelnen durch. Er schließt vom Geringern auf das Größere. Hatte das Amt des Todes und der Verdammniß (V. 9.) schon solche Herrlichkeit, wie viel größer wird nicht die Herrlichkeit des Geistes und der Gerechtigkeit seyn. Der Gegensatz mit der Verdammung bestimmt hier den Begriff der *δικαιοσύνη*. Wie jenes das Kundwerdenlassen der Verwerfung ist, so dieses das Verkünden der Gerechtigkeit, das aber natürlich, eben als ein göttliches Verkünden, als ein wirksames, somit als ein Gerechtmachen zu denken ist. Dem Tode hätte, genau genommen, das Leben gegenüber stehen sollen; der Geist ist aber eben als das Leben schaffende Princip gedacht, nach den eben vorhergehenden

Worten πνεῦμα ζωοποιεῖ. Der Begriff des θάνατος ist eben so nach dem vorhergehenden γράμμα ἀποκτείνει zu bestimmen. Das ἐντετυπωμένη ἐν λίθοις ist nur tropisch auf die διακονία bezogen; es geht offenbar zunächst auf den in die Gesetzestafeln eingeschriebenen Dekalog. Es ist also das ἐν λίθοις nicht gleich dem ἐν πλαξὶ λιθίναις V. 3. In sofern aber dieser die Quintessenz des ganzen Gesetzes ist, auf der das Amt selbst beruht, und in deren Anwendung sein Wesen besteht, bezieht Paulus, was auf den Dekalog geht, auch auf das Amt selbst. Das Eigenthümlichste in dieser Stelle ist aber die typische Benutzung eines geschichtlichen Moments. Nach 2 Mos. 24, 12 ff. 34, 1 ff. 5 Mos. 10, 1. leuchtete das Antlitz Mosis, wenn er vom Sinai herabkam, von der Nähe des Herrn, der mit ihm geredet hatte, so, daß die Israeliten nicht in den Glanz seines Angesichts blicken konnten. Moses als Repräsentanten des Gesetzes auffassend betrachtet der Apostel dieses Leuchten seines Angesichts als Ausdruck der Herrlichkeit, die in der Ökonomie des A. B. ruhte. Wie in derselben alles äußerlich war, so war auch dieser Glanz ein äußerlicher, somit auch ein vergänglicher, allmälig verschwindender; wie aber im Evangelium alles innerlich ist, so ist auch dessen Herrlichkeit eine verborgene, aber unendlich größere und bleibende. Daß diese Auffassung einer alttestamentlichen Begebenheit nicht eine bloße Spielerei ist, sondern daß der Apostel durch seine Grundansicht vom A. T. und seiner Geschichte, als einem Vorbilde des neutestamentlichen Lebens, darauf geleitet wurde, dafür sprechen Stellen, wie 1 Kor. 10. Gal. 4. Im Folgenden (V. 12 ff.) wird die Vergleichung noch von einer andern Seite her aufgefaßt. Hätte der Apostel aber den Inhalt der reichen Parallele erschöpfen wollen, so hätte sich noch manches dargeboten. So hätte der Umstand, daß die Israeliten nicht einmal den vergänglichen Glanz des Angesichts Mosis anzuschauen im Stande waren, während die Gläubigen des N. T. selbst Träger eines unendlich mächtigern Geistes seyn konnten, ebenfalls benutzt werden können, um die Differenz der beiden Ökonomien ins Licht zu setzen. (V. 7. hat Fritzsche offenbar gegen Emmerling Recht, wenn er τὴν καταργουμένην auf τὴν δόξαν bezogen haben will, so daß dadurch der allmälig verschwindende Lichtglanz verstanden werden muß, der sich dem Antlitze Mosis nach dem Gespräche mit Jehovah mit-

theilte; während Emmerling, wegen V. 11., es auf τὰ γράμματα bezogen wissen will, an das es aber ungenau angeknüpft sey, so daß in dem Ausdrucke, die alttestamentliche Ökonomie selbst als eine vorübergehende dargestellt wäre. Allerdings deutet jener Typus darauf hin, aber V. 7. ist noch bloß von diesem, nicht von seiner Deutung die Rede.)

10. 11. Ja, um den Gedanken ganz zu erschöpfen, stellt Paulus noch dar, daß vor dem größern Glanze der geringere eigentlich aufgehört habe ein Glanz zu seyn; denn wenn das untergehende Institut schon durch eine Glanzperiode hindurch gegangen sey, so müsse vielmehr das bleibende zuständig in (wachsendem) Glanz seyn. (Vergl. V. 18.) In V. 10. kann man nur wegen des ἐν τούτῳ τῷ μέρει und seiner Beziehung verlegen seyn. Ich ziehe mit Beza und Billroth die Verbindung mit δεδόξασται vor, so daß ἕνεκεν τῆς ὑπερβαλλούσης δόξης sich epexegetisch daran anschließt. Mit den heidnischen Religionen verglichen hat das A. T. wohl Glanz, aber in der hier obwaltenden Hinsicht, wegen des überwiegenden Glanzes des N. T., ist das Glänzende nicht mehr glänzend; so wie der Mond zwar die Sterne überstrahlt, aber vor der Sonne erbleicht. Anders faßt es Fritzsche, er übersetzt: quod collustratum fuit hac parte, d. h. so daß es durch Mosis strahlendes Angesicht glänzend und herrlich ward. Allein bei dieser Fassung, die an sich wohl möglich wäre, tritt das Hauptmoment in diesem Verse, daß der Glanz des A. T. vor dem des N. so zurücktritt, daß er kein Glanz mehr ist, nicht entschieden genug hervor. Was V. 11. das τὸ καταργούμενον und τὸ μένον anlangt, so ist freilich richtig, daß von V. 7. an vom Amt des Buchstabens und des Geistes, nicht vom Gesetz und Evangelium selbst die Rede war; allein jenes theilt den Charakter von diesem und umgekehrt. Nicht bloß das Amt des Gesetzes, sondern auch dieses selbst, als Institut betrachtet, war, als Paulus schrieb, im Untergehen begriffen; daher καταργούμενον, das Präsens. Schon Billroth hat richtig bemerkt, daß διὰ δόξης und ἐν δόξῃ nicht ganz parallel zu stellen sey, jenes bezeichnet das Vorübergehende, dieses das Bleibende. Übrigens muß V. 11. mit seinem γὰρ als wiederholter Beweis für die ὑπερβάλλουσα δόξα gefaßt werden; wird er auf den ganzen vorhergehenden Vers gezogen, so paßt πολλῷ μᾶλλον nicht.

12. 13. Die obige Rede (V. 4.) wieder aufnehmend, spricht Paulus wegen dieser erhabenen Beschaffenheit seines Amtes und der Gotteskraft, die es ihm verleiht, aufs Neue die volle Freudigkeit aus zu wirken, und zwar wieder in antithetischer Parallele mit Moses; während dieser sich verhüllte, wirken die Diener des N. T. mit enthülltem Angesicht (V. 18.). Gewiß hat Fritzsche Recht, wenn er in dem ἐτίθει κάλυμμα die Bedeutung des Geheimen hervorhebt, das die priesterliche Thätigkeit im Heiligen und Allerheiligsten hatte, dem das offene Verfahren der Diener des N. T. entgegengestellt wird. Die richtige Auffassung des εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου kann damit ganz wohl verbunden werden. Diese Worte lassen sich nicht anders verstehen als von dem Verschwinden des Glanzes auf dem Angesichte Mosis; dieser Glanz heißt τὸ καταργούμενον, und der Moment seines Verschwindens τὸ τέλος. Der Sinn der Worte ist dann: „Moses legte eine Decke auf sein Antlitz, damit die Kinder Israel nicht auf das Ende des Vergänglichen schauen mögten," d. h. mit Auflösung der typischen Sprache: damit sie nicht erkenneten, daß sie einer vorübergehenden Ökonomie angehörten. Gegen diese Auffassung spricht nicht, daß wir V. 11. τὸ καταργούμενον anders verstanden, nemlich von dem Institut des Gesetzes, nicht von dem Glanze, denn beides fällt ja eben in der apostolischen Darstellung zusammen. Nur da, wo der Typus rein heraustritt, wie V. 13., muß auch der Ausdruck nach seiner factischen Seite, da aber, wo, wie V. 11., die Erklärung des Typus statt hat, die innere Seite vorherrschen. Weil aber Christus (Röm. 10, 4.) des Gesetzes Ende heißt, hat man hier an Christus denken wollen, was indeß ganz unstatthaft ist, denn wie kann Paulus sagen wollen, Moses habe sein Antlitz bedeckt, damit die Israeliten nicht auf Christus schauten? Hier entsteht nun aber die Frage: liegt denn eine solche Beziehung in den Worten 2 Mos. 34, 33.? Es scheint nach dieser Erzählung, daß der Zweck des Verhüllens ein ganz anderer war, nemlich der, den Anblick Mosis erträglich zu machen, nicht aber den Israeliten das Verschwinden des Glanzes zu verbergen. Die typische Erklärung darf aber doch die Geschichte zum Behuf ihrer Deutungen nicht umgestalten, sie muß sie nehmen, wie sie ist. Allerdings werden wir dies als Grundsatz festzuhalten haben; allein eine gewisse Freiheit in der Be-

nutzung der Geschichte ist auch nothwendig mit der Typik gegeben. Was nicht ausdrücklich erzählt, oder als Zweck einer Handlung geltend gemacht wird, das darf die Typik modificirt auffassen. Diese Bemerkungen kommen eben hier zur Anwendung. Der Apostel konnte deshalb das Verhüllen des Antlitzes Mosis so deuten, wie er thut, weil nicht ausdrücklich im A. T. steht, daß es geschah, weil die Israeliten den Glanz seines Angesichts nicht ertragen konnten, was nur aus dem ganzen Zusammenhange der Stelle als nächster Zweck der Handlung sich ergiebt. Überdies vereinigen sich beide Auffassungen darin, daß diese Handlung Beziehung hatte auf die Schwachheit der Israeliten; sie konnten den Einblick in die Wahrheit nicht ertragen. Und von diesem Grundgedanken aus führt Paulus die typische Deutung der Stelle noch weiter aus.

14. 15. Freilich modificirt er aber den Typus wieder etwas. Während Moses früher Vorbild der Ökonomie des A. B. war, wird der Typus nun auf das Buch des A. T. bezogen, dessen Sinn die Kinder Israel nicht fassen. (V. 15. steht *Μωϋσῆς*, d. i. die Bücher Mosis, nur synekdochisch für das ganze A. T.) Ja, während V. 14. noch die Decke als über dem A. T. selbst ausgebreitet erscheint, heißt es V. 15. *κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται.* Inzwischen dies sind Freiheiten in der Wendung des Typus, die nicht das Wesen der Vergleichung treffen. Dieses könnte aber dadurch alterirt erscheinen, daß V. 13. nur davon die Rede war, daß die Israeliten das Verschwinden des Glanzes nicht sehen sollten, nun aber vom Verständniß der Schrift geredet wird. Aber, wie schon angedeutet wurde, es sind dies nur scheinbar disparate Dinge. Die Israeliten konnten wegen ihrer Schwachheit den Glanz nicht verschwinden sehen, weil sie unfähig waren, Wesen und Form zu scheiden; so können sie auch noch jetzt nicht Wesen und Form trennen, und verstehen nicht, wie im Evangelium das Wesen des A. T. fortdauern kann, wenn auch seine Erscheinung als besonderes Institut in seiner Erfüllung in Christo aufgehoben wird. In sofern diese Schwachheit und Blindheit eine verschuldete war, spricht Paulus darüber das strafende *ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν* aus. (Vergl. zu Röm. 11, 25.) Wie aber kommt der Apostel auf den Zustand der Israeliten, dessen Schilderung gar nicht in dem Gange seiner Argumentation begründet

zu seyn scheint? Hier fragt sich, wie das ἀλλά vor ἐπωρώθη zu fassen seyn mögte. Den Gegensatz zu dem καὶ οὐ V. 13. kann es, wie es scheint, nicht bilden, wenn diesen Paulus V. 18. ausspricht, so daß V. 14—17. eine Digression bilden, die Griesbach sogar durch Klammern bemerklich macht. Billroth übersetzt daher: „aber dafür wurden auch ihre Sinne verblendet!" Das „dafür" aber steht nicht im Text und kann nicht hinzugedacht werden, denn der V. 14. 15. beschriebene Zustand der Israeliten ist derselbe mit dem V. 13. geschilderten; er wird nur durch ἄχρι, ἕως τῆς σήμερον als ein noch dauernder dargestellt. Wir müssen daher doch V. 14. als Gegensatz zu καὶ οὐ fassen, und zwar in dieser Weise: „wir handeln frei und offen, verhüllen uns und unsere Wirksamkeit nicht, aber diese Offenheit wirkt auf die Juden nicht, ihre Sinne sind verblendet." V. 18. nimmt allerdings den Gegensatz wieder auf, aber so, daß er sich unmittelbar an V. 17. anschließt. Die Klammern bei V. 14. und 17. sind demnach jedenfalls zu streichen. In den Zusammenhang geht aber diese Erwähnung der Blindheit der Israeliten so hinein, daß ja eben bei der ganzen judaisirenden Parthei das der Hauptpunkt ihrer Bedenklichkeiten gegen Paulus war, daß er ihnen den Glanz des A. T. aufzuheben schien*). An sie dachte er bei den Worten 2, 17. 3, 1. vielleicht vorzugsweise, und so mußte denn nach der Parallele beider Ökonomien nothwendig die Beziehung auf die Juden und Judenchristen hervortreten. Sie spricht indirect die Mahnung für die letztern aus, sich doch vom verhüllten Moses vollständig loszusagen und dem unverhüllten Christus, dessen Herrlichkeit aus seinen Gläubigen widerstrahlt, ins Angesicht zu schauen. (V. 14. ist die einzige Stelle im N. T., in der παλαιὰ διαθήκη geradezu die Schriften des A. T. bezeichnet. — Der gewöhnlichen Lesart μὴ ἀνακαλυπτόμενον ὅ, τι ist entschieden die von Griesbach und Lachmann recipirte, welche ὅτι liest, vorzuziehen. Der Sinn der Worte ist: „die Decke wird nicht aufgedeckt, d. h. kann

*) Lakemacher (obs. sacr. III. 2.) glaubte hier eine Beziehung auf die Sitte der Juden annehmen zu dürfen, beim Lesen der heil. Schrift sich das Haupt zu verhüllen. (Vergl. Jahn's Alterth. Bd. III. S. 439.) Allein diese Rücksicht wird durch die Beziehung auf das Factum der Verhüllung Mosis entschieden ausgeschlossen.

nicht [durch menschliche Kraft 2 Petr. 1, 20.] aufgedeckt werden, weil sie nur in Christo aufgehoben wird." — V. 15. Ἡνίκα findet sich im N. T. nicht weiter; die fragende Form πηνίκα findet sich gar nicht.)

16. 17. Wenn hier von der Bekehrung des Herzens zum Herrn das Wegnehmen der Decke abhängig gemacht ist, während es V. 14. hieß: ἐν Χριστῷ καταργεῖται, so ist das kein Widerspruch, vielmehr offenbart sich eben Christus in der Bekehrung dem Menschen erst als der lebendige. Nur wenn sein Licht inwendig leuchtet und aus dem Auge des Geistes strahlt, schaut der Mensch Christus auch in der Schrift. Wie aber schließt sich V. 17. daran an? Nimmt man τὸ πνεῦμα als Bezeichnung der Substanz des Sohnes, wie Joh. 4, 24., oder sagt man gar mit Usteri (Lehrbegr. S. 335.) „der Sohn und der Geist ist identisch;" so ist in der That kein Zusammenhang nachweisbar. Von den Trinitätsverhältnissen ist hier aber gar nicht die Rede, vielmehr blickt der Apostel, wie schon Calvin und Beza richtig bemerken, auf V. 6. zurück, wo er Buchstaben und Geist einander entgegensetzte. Er schließt seine Beweisführung ab und sagt: „der Herr ist aber eben der Geist, von dem oben die Rede war." Das δὲ nemlich ist nicht mit Fritzsche u. A. gleich γὰρ zu nehmen, sondern es führt die Rede und Beweisführung fort. Man könnte sich hieran nur in sofern stoßen, als man glauben könnte, Christus sey doch nicht der Geist, d. h. das geistige Institut, die Ökonomie des Geistes selbst, sondern er habe sie nur gestiftet. Allein nach der apostolischen Darstellung ist Christus alles er selbst, er erfüllt die Kirche mit sich selbst, sie ist daher selbst Christus (1 Kor. 12, 12.). Daher kann der Apostel auch gleich fortfahren: οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, denn das N. T. heißt nur πνεῦμα, weil es die Region ist, in der des Herrn Geist wirkt. Im A. T. war zwar auch ein göttlicher Geist wirksam, aber erst nach Jesu Verklärung offenbarte sich der in specifischem Sinne so genannte heilige Geist (Joh. 7, 39.). Die ἐλευθερία hebt aber der Apostel als Wirkung des Geistes Christi hervor, weil diese den Gegensatz bildet gegen die Schwäche Israels, die ihnen nicht erlaubte, Gottes Herrlichkeit am strahlenden Moses ohne Decke zu sehen. Solche Schwäche ist Unfreiheit, Gebundenheit des geistigen Lebens vom Fleisch, welche das Evangelium aufhebt.

18. Diesen Zustand der vom Herrn des Geistes gewirkten Freiheit schildert Paulus schließlich an sich und allen Gläubigen. Diese Freiheit vom Herrn gewirkt (ἀπὸ κυρίου) offenbart sich durch die Mittheilung seiner Herrlichkeit an die Gläubigen, welche aus ihrem enthüllten Angesicht ausstrahlt, an ihnen sich abspiegelt. Im Christenthume sind alle geworden wie Moses; mit jedem Wiedergeborenen spricht der Herr, wie ein Mann mit seinem Freunde. Ja, diese Herrlichkeit wächst in sich selbst, bis die Gläubigen in das Bild Christi verwandelt werden. — Diese Fassung der Stelle stimmt mit dem Zusammenhange aufs Genaueste überein, nur bildet das κατοπτριζεσθαι eine Schwierigkeit. Dieser Ausdruck kommt sonst nur in der Bedeutung „sich spiegeln, sich im Spiegel sehen" vor; oder als Deponens „etwas im Spiegel sehen." Will man aber diese Bedeutung hier festhalten, so kommt der Gedanke nicht rein heraus. Das folgende μεταμορφούμεθα zeigt deutlich, daß der Apostel die Christen selbst als Diejenigen denkt, in denen des Herrn Glanz wirksam ist, denn eben durch dessen fortgesetzten Einfluß werden sie allmälig ganz in das Bild Christi umgewandelt. Unmöglich kann daher Paulus eben vorhersagen, sie sehen die Herrlichkeit irgend wie außer sich und zwar nur im Spiegel. Κατοπτριζεσθαι ist vielmehr hier in der Bedeutung „abspiegeln, d. h. ausstrahlen, den Glanz zurückstrahlen" zu fassen*), so daß die Parallele mit Moses wieder hervortritt; nur während dieser sein Antlitz verhüllte, da der Glanz bald wieder schwand (V. 13.), wandeln die Christen mit aufgedecktem Angesicht, denn ihr Glanz ist in stetem Wachsen, sie werden von einer Stufe der Herrlichkeit zur andern (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν) geleitet und in Christi Bild verwandelt. In dem μεταμορφοῦσθαι ist übrigens nicht bloß an die innere, sondern ohne Zweifel auch an die leibliche Verklärung zu denken, über die Paulus gleich im Folgenden (von 4, 7. an) sich weiter ausläßt. Vergl.

*) Winer (Gr. S. 232.) will den Ausdruck in der Bedeutung sibi intueri fassen: „sich die Herrlichkeit des Herrn betrachten, wie in einem Spiegel," d. h. für sich, zu seinem Genuß und zu seiner Stärkung. Das wäre allerdings nicht unangemessen; nur muß das Schauen als innerlich im Spiegel der Seele vor sich gehend gedacht werden, in welchem Fall es denn doch der Sache nach sich als ein Zurückstrahlen des Bildes des Herrn darstellt.

auch Phil. 3, 20. (Den Accusativ *τὴν αὐτὴν εἰκόνα* erklärt man am besten mit Fritzsche aus dem im *μεταμορφοῦσθαι* latitirenden Begriff der Bewegung, der häufig mit dem bloßen Accusativ ohne Präposition verbunden wird. Vergl. Kühner's Gr. Bd. II. S. 204. — Das *αὐτήν* weist auf das vorhergehende *δόξαν κυρίου* zurück; die Herrlichkeit des Herrn, die aus den Gläubigen ausstrahlt, ist das werdende Bild Christi in ihnen. — *Πνεύματος* ist nach V. 17. als Apposition zu *κυρίου* zu fassen: „des Herrn, der der Geist ist," nicht aber so, daß der Geist dem Herrn beigelegt wird: des Geistes des Herrn, d. h. Christi. Denn eine dritte Auffassung, wornach *πνεύματος* abhängig würde von *κυρίου*, die Billroth vorschlägt, ist deshalb unstatthaft, weil der Ausdruck „Herr des Geistes" sich nie findet. Wenn man aber so *πνεύματος* an *κυρίου* anschließt, wie wir vorschlugen, darf man nicht *κύριος πνεῦμα* als einen Begriff fassen mit Rückert, wie die KVV. *Θεὸς λόγος* verbinden; sondern *πνεῦμα* ist hier, nach V. 17., der Gegensatz von *γράμμα*.)

II.

Zweiter Theil.

(4, 1—9, 15.)

---

§. 4. Der Kampf.

(4, 1—18.)

In den ersten Versen faßt der Apostel in kurzen Worten alles bis dahin Abgehandelte wieder zusammen und stellt sich als von Gott gesendeten Boten dar, dessen Wirkung nicht ausbleiben werde und die nur den Verblendeten dunkel bleiben könne (1—6). Mit dieser Herrlichkeit des Innern seines Berufs stellt er aber die Gebrechlichkeit des Äußern in eine ergreifende Parallele, aus der er folgert, daß alle Kämpfe hienieden so wenig seine Wirksamkeit aufhöben, daß eben sie mit dazu dienen müßten, ihn und die Kirche zu vollenden (7—18.).

1. 2. Im Bewußtseyn eines solchen Amts, das er nicht seiner Würdigkeit, sondern der göttlichen Gnade zu verdanken überzeugt ist, versichert Paulus durch keine Schwierigkeiten (womit indirect die Verhältnisse in Korinth gestraft werden,) sich ermüden zu lassen, auch keine unlautern Künste anzuwenden, um sie zu beseitigen, sondern bloß durch die Macht der Wahrheit sich vor Gott und Menschen zu empfehlen. Diese Gedanken weisen auf 3, 1. 2, 17. zurück, wo an den Gegnern das Vermischen der göttlichen Wahrheit mit menschlicher Weisheit getadelt war. Die *πανουργία* (vergl. 1 Kor. 3, 19.) ist eben von dieser Unlauterkeit der Gesinnung zu verstehen, welche die göttliche Wahrheit selbst entstellt. An sittliche Verbrechen (wie Kypke, Krebs u. a.

fälschlich wollen, die an die in Korinth herrschende Unzucht erinnern,) ist dabei so wenig, wie bei κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης zu denken; beide Ausdrücke sollen die ränkevolle Verfahrungsweise der Widersacher Pauli charakterisiren, die das Licht fliehen mußte. (V. 1. vergl. über καθώς Winer's Gr. S. 418. — V. 2. ἀπέπομαι, sich etwas untersagen, d. h. etwas meiden, auf etwas verzichten, findet sich im N. T. nur hier. — Der Ausdruck κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης bezeichnet die Heimlichkeiten als solche, die den Makel der Schande an sich tragen; es lassen sich auch Heimlichkeiten denken, an denen keine Schande haftet. — Der Ausdruck: πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων, stellt das Menschliche in größter Allgemeinheit dem Göttlichen entgegen. Freunde wie Feinde müssen seine Lauterkeit und Offenheit anerkennen.)

3. 4. An eine Gewinnung aller für das Evangelium, bekennt inzwischen der Apostel, denke er schon deshalb nicht, weil es nicht an Personen fehle, die ihre Herzen dem Einfluß des Satans öffneten und somit ἀπολλύμενοι wären; diesen müsse das Licht selbst finster scheinen, weil sie ihre Finsterniß für Licht hielten. Die Ausdrücke φωτισμὸς εὐαγγελίου und δόξα Χριστοῦ weisen auf das Cap. 3. behandelte Bild von dem verhüllten Moses zurück. Statt die Decke vom Herzen abzunehmen (3, 15.) und sich vom Lichte Christi durchleuchten zu lassen, ziehen sie dieselbe nur dichter zu, und so bleibt ihnen die Quelle ihrer Seligkeit verhüllt. Wenn aber zu Christus εἰκὼν τοῦ Θεοῦ hinzugesetzt wird, so soll dadurch nicht bloß das Evangelium in seiner Herrlichkeit ins Licht gestellt, sondern auch der Gegensatz mit dem Satan, dem Θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, geschärft werden. Der Teufel ist ein entstelltes Bild Gottes, Christus der Gott des αἰῶν μέλλων, das reine, ungetrübte Gottesbild. Wie aber die Erscheinungen des Guten im Universum zusammenhängen, so auch die des Bösen, und der Satan ist der Mittelpunkt aller bösen Entwicklungen, der geistige Grund für jede menschliche böse That; sein Einfluß setzt aber von Seiten des Menschen ein sich Abwenden von Gott, ein sich Hingeben an das Böse voraus. Man braucht übrigens mit Fritzsche, dem Billroth folgt, in dem ἄπιστοι durchaus nicht eine Prolepsis anzunehmen, wie wenn Paulus sich die ἀπιστία nur als Erfolg des Verblendens gedacht, und diesen spätern Erfolg gleich mit der ihn hervorrufenden Thä-

tigkeit verknüpft hätte; vielmehr faßt Paulus die Menschen nach der göttlichen Allwissenheit gleich als Erwählte oder nicht Erwählte. (Das ἐν οἷς — ἀπίστων V. 4. ist eine hebräischartige Construction. Ganz falsch hat man das ἐν οἷς so auffassen wollen, daß dadurch die ἄπιστοι als Einzelne unter den ἀπολλυμένοις bezeichnet würden; beide sind vielmehr identisch. Durch ἐν οἷς soll die Wirkung des Teufels nur als eine innere geistige Wirkung bezeichnet werden. — Übrigens findet sich der Name Θεὸς τ. ἀ. τ. im N. T. nur hier*), öfter heißt der Teufel ἄρχων τ. ἀ. τ. Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. Auch Rabbinen haben schon den Namen „Gott dieser Welt." [Vergl. Schöttgen hor. hebr. I. 688.] — Das εἰς τὸ μή ist nach der satanischen Intention gewählt. Die Lesarten wechseln hier sehr. Statt des Simplex lesen einige Codd. καταυγάσαι, andere διαυγάσαι, der text. rec. schiebt ein αὐτοῖς ein, das allerdings zu ergänzen ist, aber nicht in den Text hinein gehört. Inzwischen ist nach den Handschriften mit Lachmann die schon von Griesbach recipirte Lesart αὐγάσαι τόν festzuhalten. Auch ist am Schluß des Verses τοῦ ἀοράτου sicher ein Glossem aus Kol. 1, 15., wozu man auch das Nähere über den Ausdruck εἰκὼν τ. Θ. vergleiche. — Φωτισμός, das sich gleich V. 6. wiederfindet, hat Paulus gewählt und nicht φῶς gesetzt, weil dieses die Lichtsubstanz, jenes die Lichtaction, das Strahlen, bedeutet, wofür sonst αὐγή vorkommt.)

5. 6. Käme die Bemerkung, daß er sich nicht selbst predige in anderem Zusammenhange vor, so könnte man glauben, daß Paulus dadurch die Pauliner warnen wolle, sich nicht an seine Person zu hängen. Allein der Zusammenhang, der eher an eine Polemik gegen Petriner und Christianer denken läßt, und der Ausdruck Ἰησοῦν κύριον, im Gegensatz mit dem ἑαυτοὺς δούλους zeigt, daß der Apostel sich nur als schwachen, untergeordneten Menschen nennt, während in Christo der Herr aller erschien; nur Er konnte daher auch Gegenstand der Predigt an die Welt seyn. Übrigens scheint mir unangemessen, mit Lachmann V. 5. in Klam-

*) Der Ausdruck hat etwas Ironisches; statt des wahren Gottes hat die Welt den zum Gott, der der reine Gegensatz alles Göttlichen ist. Schöttgen (z. d. St.) citirt aus Jalkut Rubeni die Worte: **Deus primus est Deus vivus, sed Deus secundus est Sammael.**

mern zu schließen, als wenn sich V. 6. an V. 4. anreihte; vielmehr bezieht sich das ὅτι V. 6. auf den unmittelbar vorhergehenden Gedanken und zwar in dieser Weise: „wir verkünden nicht uns, sondern Christum, denn wenn wir gleich die Redenden sind, so ist es doch Christus, der durch uns wirkt, der uns innerlich erleuchtete, um dann durch uns wieder andere zu erleuchten." Diesen Gedanken drückt Paulus durch eine Parallele der Wiedergeburt und der Schöpfung aus; wie (nach 1 Mos. 1.) Gott aus der Finsterniß der physischen Welt das Licht hervorleuchten ließ, so läßt er auch in dem Wiedergeborenen aus der natürlichen Finsterniß das geistige Licht hervorstrahlen, so daß sie wie Lichter der Welt (Ephes. 5, 8.) scheinen. Fälschlich will Emmerling ἐκ σκότους fassen: „nach der Finsterniß schuf er das Licht." Es hat vielmehr ἐκ seine eigentliche Bedeutung „aus der Finsterniß heraus oder hervor." (Vergl. Winer's Gr. S. 351.) In dem zweiten Hemistich des Verses liegt dies Hervorbringen des Lichtes in dem πρὸς φωτισμόν, so daß die Worte so zu übersetzen sind: „der Gott, der sprach: das Licht soll aus der Finsterniß hervorleuchten, der leuchtete auch in unsere Herzen hinein (bei der ersten Bekehrung), machte dadurch die innere Finsterniß licht und befähigte uns so zum Ausleuchten, d. h. zur Erleuchtung Anderer." In dem ἔλαμψεν ἐν καρδίαις ist die Bewegung des eindringenden Lichts mit der Ruhe des im Herzen wohnenden Lichts verbunden. Die γνῶσις τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ist hier übrigens nicht als die eigene Erkenntniß des Apostels zu denken, sondern als diejenige, welche er in Andern durch das von ihm ausstrahlende Licht hervorruft. Zweifelhaft kann man nur über die Anknüpfung des ἐν προσώπῳ I. Χρ. seyn. Fritzsche und Billroth wollen es mit πρὸς φωτισμόν verbinden, allein dazu paßt es deshalb nicht, weil dann nicht ἐν, sondern ἀπό stehen müßte, weil in dem πρὸς φωτισμόν die ausstrahlende Wirksamkeit des Lichts beschrieben ist; ich ziehe daher die Verknüpfung mit der δόξα τ. Θ. vor. Daß bei dieser Verbindung der Artikel τῆς passend vor ἐν προσώπῳ wiederholt wäre, ist richtig, aber durchaus nothwendig ist die Wiederholung nicht. (V. 6. ziehe ich mit Lachmann vor der gewöhnlichen Lesart λάμψαι, das Futurum λάμψει vor, so daß Gott redend eingeführt wird. Die Codd. ABD unterstützen diese Lesart, wornach die Construction des Satzes

reiner herauskommt. — Schwierigkeit macht aber das ὃς vor ἔλαμψεν. Zwar wird es von einigen Handschriften ausgelassen, in andern steht dafür οὗτος, offenbar aber sind das nur erleichternde Lesarten, die schwierige Lesart ist sicher die ursprüngliche. Entweder ist nun bei dem Vordersatz ἐστὶ zu ergänzen mit Fritzsche u. A. oder mit Rückert das ὃς für οὗτος καὶ zu nehmen. Das Letztere dürfte den Vorzug verdienen.)

7—10. Dieser Schilderung der Herrlichkeit des inwendigen Lebens reiht Paulus eine Beschreibung der äußern Schwachheit an, in der dasselbe in seiner Person auftrat. Der Zweck dieses Contrastes ist ihm, daß alles Gotte, nichts dem Menschen zugeschrieben werde, wie er schon 3, 5. ausgeführt hatte. Denn auch in allen Nöthen und Leiden des Apostels, und eben so aller Gläubigen, offenbart sich die schützende Macht Gottes; sie können nur demüthigen, von allem Vertrauen auf eigene Kraft entkleiden, dürfen aber nie verderben und vernichten. Das Leben des Erlösers selbst ist hier Vorbild für seine Gläubigen, sie tragen sein Sterben an sich, damit auch sein Leben an ihnen offenbar werde. Es fragt sich nur, wie in dieser schönen Stelle die σκεύη ὀστράκινα zu fassen sind. Man könnte den Ausdruck auf den ganzen Menschen beziehen zu müssen glauben, so daß der Sinn wäre: „wir besitzen das Ewige, Göttliche, in der schwachen zerbrechlichen Form des Menschlichen." Allein das Folgende (4, 10. 11. 16. 5, 1.) zeigt, daß der Apostel doch zunächst an den Leib denkt, durch den alle Leiden dieses Lebens dem innern Menschen zukommen, weil er das Band ist, das ihn an die κτίσις knüpft*). Dazu paßt auch der Sprachgebrauch am besten, denn σκεῦος = כְּלִי heißt der Leib, als Gefäß der Seele (1 Thess. 4, 4. 1 Sam. 21, 6.), aber für den ganzen Menschen steht der Ausdruck nie. Das ὀστράκινον weist aber auf das עָפָר 1 Mos. 2, 7. zurück, wofür 5, 1. ἐπίγειος steht. Bei dieser Annahme wird denn auch erklärlich, wie Paulus V. 10. auf das σῶμα übergehen, und dem gebrechlichen Leibe dieses zeitlichen Lebens den verklärten entgegenstellen kann, den die Lebenskraft Christi (vergl. zu Joh. 6, 40.)

*) Artemidor (Oneirocr. VI. 25.) bedient sich desselben Ausdrucks: ὁ θάνατος μὲν γὰρ εἰκότως ἐσήμαινε τῇ γυναικί, τὸ εἶναι ἐν ὀστρακίνῳ σκεύει.

in den Gläubigen hervorrufen wird. (V. 7. kann ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως passend als Hendiadyoin gefaßt werden. — V. 8. ἐξαπορεῖσθαι fand sich schon 1, 8. — Ἐγκαταλείπεσθαι heißt eigentlich im Wettlauf überwunden werden, so daß man zurückbleibt *); es paßt gut zu διώκεσθαι. — Das καταβάλλεσθαι „niedergeworfen werden" ist vom Ringen hergenommen, so daß also dem Apostel auch hier wieder das Bild von den Kampfspielen vorschwebte. — V. 10. bezeichnet νέκρωσις das allmälige Hinsterben; Paulus faßt den ganzen Wandel Jesu auf Erden als ein fortwährendes Sterben auf, das im Kreuzestod nur die Spitze erreichte. Es darf aber der Genitiv Ἰησοῦ ja nicht = διὰ Ἰησοῦν genommen werden, denn Jesus ist hier als Typus aufgefaßt, aber als realer Typus, so daß Christus die sterbende und die auferstehende Menschheit wesentlich in sich trägt. Vergl. über den Gedanken, daß Christus auch die erstere repräsentirt, die Bemerkungen zu Röm. 8, 3.)

11. Dieser Vers soll nur den etwas auffallenden Gedanken des πάντοτε περιφέρειν νέκρωσιν noch näher erläutern. Daß hier steht: εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, giebt keine Berechtigung, den Genitiv V. 10. durch διά zu erklären, denn hier fehlt die typische Parallele. Emmerling will übrigens hier, wie V. 10., das ἵνα nur ἐκβατικῶς genommen wissen, aber mit Unrecht. Paulus faßt seine Leiden und Todesgefahren teleologisch auf, und bezeichnet als Gottes Absicht bei ihrer Zulassung, daß sie vollendend auf den Menschen wirken sollen. Allerdings setzt dieser Gedanke aber voraus, daß Paulus die Verklärung des Leibes sich als eine hienieden schon ihren Anfang nehmende, allmälig sich vollendende, gedacht habe, womit gar nicht in Widerspruch steht, daß die Natur dieses ganz in der Verborgenheit gewirkten neuen Leibes sich erst bei der Wiederkunft Christi und dem Acte der Auferstehung offenbaren wird. (V. 11. zeigt das ἐν τῇ θνητῇ σαρκί, daß der Ausdruck σὰρξ πνευματική dem Apostel gar nicht entgegen wäre [vergl. zu 1 Kor. 15, 44.], denn die Offenbarung des Lebens Christi am sterblichen Fleisch ist nichts als die Verklärung des Fleisches.)

*) Vergl. Herodot. VIII. 59. οἱ δέ γε ἐγκαταλειπόμενοι οὐ στεφανοῦνται.

12. Von sich selbst und der Wirkung der Leiden für ihn geht der Apostel wieder auf seine Leser über. Er der Lebendige ist der allmälig Sterbende, sie die Todten werden durch ihn lebendig, sowie Christus starb und durch seinen Tod der Welt das Leben brachte. Natürlich aber will Paulus nicht sich eine Wirkung neben Christus zuschreiben, es ist vielmehr Christus, der durch ihn wirkt. Auch versteht sich, daß das Pikante, das in dieser Stelle liegt, nicht zu pressen ist; denn streng genommen müssen wir sagen, daß die Gläubigen, die durch des Apostels Wort lebendig geworden sind, auch wieder Theil haben müssen an dem Tode Christi, um mit ihm zu leben. — In gänzlichem, kaum begreiflichem Mißverständniß bezieht Rückert diese Worte auf leibliches Leben und Sterben und denkt an Krankheiten, welche den Apostel und die Korinthier betroffen hätten, nun aber bei diesen einer gesundern Krankheitsconstitution gewichen seyen.

13. 14. Ganz falsch hat Mosheim den Zusammenhang dieser Verse mit dem Vorhergehenden aufgefaßt. Er meint nemlich, Paulus berücksichtige darin ein mögliches Mißverständniß der Worte ὁ θάνατος ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται, als wenn die Apostel gar keine Auferstehung zu erwarten hätten. Allein daß er dieselbe erwarte, hatte Paulus ja schon deutlich genug V. 10. 11. ausgesprochen. Der Zusammenhang ist vielmehr dieser: Paulus will den Gedanken, daß sein unscheinbarer, leidensvoller Wandel eine Quelle des Lebens für die Korinthier sey, nicht bloß als Muthmaßung, sondern als lebendige Gewißheit, die von obenher in ihm gewirkt ist, darstellen. Daher nennt er seinen Glauben πνεῦμα τῆς πίστεως (ähnlich steht Ephes. 1, 17. πνεῦμα σοφίας), und beschreibt ihn mit Worten des A. T. Ps. 116, 10. (aus dessen Zusammenhang die Aoriste abzuleiten sind,) als drängend zur Rede, zum Bekenntniß, das die freudige Gewißheit zur Begleitung hat, er werde bei sich und Andern den vollständigen Sieg gewinnen. Dieser ist durch die Auferweckung und die damit verbundene Theilnahme am Reiche Gottes bezeichnet. (V. 14. liest Lachmann σὺν Ἰησοῦ, was allerdings bedeutende Autoritäten für sich hat. Aber das σύν scheint nur aus dem Folgenden σὺν ὑμῖν in den Text gekommen zu seyn. — Das παραστήσει ist nach 5, 10. zu fassen: „vor dem Richterstuhl Christi wird er uns sammt euch als vollendete Menschen Gottes darstellen.“)

15. Hieran schließt der Apostel noch den Gedanken, daß alles, was in und an ihm sey, für sie (d. h. zunächst für die Korinthier, dann für alle seine Schüler) da sey, um so durch die Liebesgemeinschaft, die sie verbinde, den Dank zur Ehre Gottes reichlich zu machen für die durch die Fürbitte Vieler vermittelte Gnade. Die Stelle ist der 1, 11. ganz analog; man kann auch hier über die Verbindung des *διὰ τῶν πλειόνων* ungewiß seyn; die Verknüpfung mit *περισσεύσῃ* ist aber ohne Zweifel vorzuziehen, weil sonst *διὰ τ. π.* vor *πλεονάσασα* gesetzt seyn würde. Man faßt nemlich in unserer Stelle das *περισσεύσῃ* am besten transitiv, so daß der Sinn der ist, den wir oben schon ausdrückten, daß die reiche erfahrene Gnade durch vieler Gebet auch den Dank reich macht, d. h. zu innigem Danke antreibt.

16—18. Mit Rückblick auf V. 1. spricht der Apostel endlich seinen freudigen Muth aus, unverzagt fortzuarbeiten unter allen Nöthen seines apostolischen Berufs, indem dadurch für den Gläubigen, der vom Zeitlichen und Sichtbaren auf das Ewige und Unsichtbare blicke, ein ewiger Gewinn gemacht würde. Die Gedanken von V. 10. 11. wiederholen sich hier, nur wird statt des *σῶμα* der *ἔξω ἄνθρωπος* und statt des Sterbens sogar das stärkere *διαφθείρεσθαι* (verwesen) gesetzt. (Vergl. über *ἔξω* und *ἔσω ἄνθρωπος* die Bemerkungen zu Röm. 7, 22.) Bei dem innern Menschen ist übrigens auch an die verklärte Leiblichkeit mit zu denken, so daß das *ἀνακαινοῦσθαι* den reinen Gegensatz mit *διαφθείρεσθαι* bildet, der nicht hervortreten würde, wenn man diese Beziehung ausschließen wollte; es ist gleich dem obigen *ζωὴ Ἰησοῦ φανεροῦται ἐν σαρκὶ θνητῇ* (V. 11.). Es liegt dem Ausdrucke eine Beziehung auf die Wiedergeburt, deren Resultat durch *καινὴ κτίσις*, *καινὸς ἄνθρωπος* bezeichnet wird, zum Grunde. (Vergl. Röm. 12, 2. Kol. 3, 10. Tit. 3, 5.) Das allmälige Reifen des neuen Menschen spricht hier das *ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ* (= יוֹם וָיוֹם) deutlich aus. Verfehlt ist aber, wenn Billroth das *μὴ βλεπόμενα* in V. 18. auf die verklärten Leiber bezieht, weil diese 5, 1. *αἰώνια* heißen. Dies ist deshalb unangemessen, weil in V. 18. eine allgemeine Beschreibung des Glaubens gegeben wird, die der Hebr. 11, 1. entspricht. Der Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren ist hier nur der ganz allgemeine des Realen und Idealen. (V. 16. ist das zweite *ἀλλά* in der Bedeutung „jedoch" zu

nehmen, wie 2 Kor. 13, 4. Kol. 2, 5. [Vergl. Winer's Gr. S. 421.] — V. 17. ist τὸ παραυτίκα ἐλαφρόν als ein Begriff zu fassen: „die gegenwärtige Leichtigkeit unseres Leidens," d. h. unser irdisches und als solches immer leichtes Leiden. — Zur Schilderung der Herrlichkeit häuft Paulus die Ausdrücke; zu dem gewöhnlichen καθ' ὑπερβολήν [1, 8.] setzt er noch εἰς ὑπερβολήν, und in dem αἰώνιον βάρος bildet er den Gegensatz mit dem παραυτίκα ἐλαφρόν. V. 18. ist in dem Satze: τὰ βλεπόμενα πρόσκαιρα, das Sichtbare nicht allein von der physisch anschaubaren Welt zu verstehen, vielmehr steht das Sichtbare synekdochisch für alles, was der Vergänglichkeit angehört, auch wenn es an sich ein Unsichtbares ist, als Ruhm, Ehre und dergl.)

§. 5. Die Verklärung.

(5, 1—21.)

Nachdem Paulus zunächst genauer seine Hoffnung auf die bevorstehende Verklärung des Leibes, durch die das Sterbliche vom Leben verschlungen werden würde, dargelegt hat, führt er aus, wie dieses Bewußtseyn, vor dem Richterstuhle Christi offenbar zu werden, eine heilige Furcht in ihm wirke, die ihn sein Amt, ohne zu irgend einem unwürdigen Mittel der Empfehlung zu greifen, führen lasse. Die Liebe Christi dränge ihn zu predigen, denn seit der Herr für alle gestorben sey, sollten alle ihm allein leben und das Alte dahinten lassen. Daher rufe er an Christi Statt: lasset euch versöhnen mit Gott!

1. Die Verbindung des Gedankens in 5, 1. mit dem in 4, 18. hat für das moderne Bewußtseyn, sofern es nicht vom Christenthum getragen wird, etwas Auffallendes. Es scheint, man könne auch auf das Ewige blicken, ohne an eine leibliche Auferstehung zu glauben. Allein, wie schon zu 1 Kor. 15. erinnert ward, die Idee eines rein geistigen Fortlebens in der Ewigkeit kennt der Apostel gar nicht; ohne Leiblichkeit keine Seligkeit und keine Ewigkeit der Creatur. Wenn man aber die biblische Lehre der Verklärung des Leibes auch voraussetzt, so behält doch unsere Stelle noch ihre Dunkelheit. Denn man erkennt wohl, wie dem ἐπί-

γειος = ἐκ γῆς entgegenstehen kann ἐκ Θεοῦ*) (d. i. nicht bloß abs Deo data, sondern = πνευματική) und αἰώνιος (sofern der verklärte Leib für das ewige Leben bestimmt ist,) aber dunkel ist, wie Paulus den verklärten Leib ἀχειροποίητος nennen kann, da auch der irdische nicht mit Händen gemacht ist, und wie sich behaupten läßt, er sei ἐν τοῖς οὐρανοῖς, da doch die Überkleidung (V. 2.) als auf Erden vor sich gehend zu denken ist. Die erstere Schwierigkeit löst sich aber dadurch, daß in dieser Stelle dem Apostel eine typische Parallele zwischen der Stiftshütte, dem irdischen von Menschen gemachten, wandelbaren Heiligthum, und der vollkommenen Hütte, die nicht von Menschen gemacht ist, d. i. dem geistigen Bau des N. T. vorschwebte. Jener entspricht der irdische, vergängliche Leib, daher οἰκία τοῦ σκήνους, d. i. σκηνώδης, dieser der neue verklärte Leib, der nur in sofern ἀχειροποίητος heißt, als bei σκήνους zu ergänzen ist χειροποιήτου. Der Ausdruck: ἐν τοῖς οὐρανοῖς ist aber nicht so zu fassen, als würde der neue Leib gleichsam im Himmel aufbewahrt und käme von da aus dem Menschen zu, sondern Paulus anticipirt den Begriff der Überkleidung, und denkt sich den Gläubigen mit dem neuen Leibe bekleidet im Himmel, so daß die Worte zu fassen sind: der himmlischer Natur ist, mit dem wir (was mit dem irdischen Leibe nicht möglich ist) im Himmel seyn können. Wie ἐκ Θεοῦ, so könnte man auch sagen ἐκ οὐρανῶν sey der neue Leib, wie V. 2. auch steht, indem die ihn bildende Macht eine himmlische ist und vom Himmel her wirkend sich offenbart. Eine andere Schwierigkeit, die man in dem ἐὰν καταλυθῇ, ἔχομεν (das Präsens steht futurell, indem es die ganz gewisse Überzeugung, daß es so kommen werde, ausdrückt,) hat finden wollen, und um derentwillen man geglaubt hat, annehmen zu müssen, der Apostel rede hier von

*) Übrigens haben wir keine Veranlassung, das ἐκ Θεοῦ bloß gleichbedeutend mit ἐκ oder διὰ θελήματος Θεοῦ zu fassen, sondern wie Gott seinem Wesen nach Geist ist, so stammt auch alles Geistige eben aus seinem Wesen. So ist es ohne Zweifel V. 18. zu verstehen, und hier kann es nicht anders gefaßt werden. Dann aber folgt, daß nicht bloß der Geist, sondern auch die höhere Leiblichkeit aus Gott ist, was zu der Lehre von der Schöpfung aus Nichts, in dem Sinn, daß die Materie etwas von Gott absolut verschiedenes, bloß durch seinen Willen producirtes sey, nicht passen will.

einem psychischen Leibe, den der Mensch gleich nach dem Tode empfinge und bis zur Auferstehung des Leibes behalte, kann ich nicht als solche anerkennen *). Denn ἐάν sagt nicht, daß das Besitzen des neuen Leibes sogleich statt hat bei der Auflösung des alten, sondern setzt diese nur im Allgemeinen als nothwendige Bedingung für jenes. Übrigens denkt sich der Apostel hier den Empfang des neuen verklärten Leibes noch nahe (vergl. zu 1 Thess. 4, 15.), so daß er denselben wohl noch lebend erfahren könnte.

2—4. Diese Hoffnung tritt gleich im Folgenden klar heraus, wo Paulus das Leben in diesem sterblichen Leibe ähnlich beschreibt, als das Sehnen der κτίσις nach Erlösung (vergl. zu Röm. 8, 19 ff.). Die Last des Lebens, das nur dem Fleische gefällt, drückt dem Geiste Seufzer aus nach einem edleren Zustande, und dieser wird durch den Ausdruck ἐπενδύσασθαι bezeichnet, der in dem: ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς, näher beschrieben ist. (Vergl. 4, 10. 11. 1 Kor. 15, 54.) Stände nicht das ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι dabei, so könnte man glauben, es sey nur der Act der leiblichen Auferstehung überhaupt in dem ἐπενδύσασθαι bezeichnet. Jener Zusatz aber leitet unverkennbar auf die schon 1 Kor. 15, 51 f. berührte Idee zurück, die hier gleichsam authentisch interpretirt wird. Paulus denkt sich nemlich als ein besonderes Glück, den Tod gar nicht zu kosten, diesen Leib gar nicht ablegen (ἐκδύσασθαι) zu müssen, sondern lebendig (wie Elias) verklärt zu werden, den himmlischen Leib gleichsam über diesen darüber zu ziehen als ein Gewand, natürlich aber so, daß der irdische Leib in die Natur des geistigen Leibes herübergenom-

*) Vergl. Flatt z. d. St. und Schneckenburger's Beitr. zur Einl. ins N. T. (Stuttgart, 1832) S. 124 ff., wo diese Ansicht von einem psychischen Leibe vorgetragen wird. Menken (Versuch einer Anleitung u. s. w. Frankf. 1805. S. 61 ff. 190.) glaubt, daß der Mensch schon hienieden außer dem irdischen einen feinern Leib besitzt, eine Vorstellung, welche die heilige Schrift nicht bestätigt. Eben so wenig als die Lange'sche Vorstellung, daß die Seele sich nach dem jedesmaligen Orte seines Aufenthalts einen feinern Leib bildet (a. a. O. S. 701 ff.); absolut nackt sey der Mensch niemals. Wäre dies, dann würden die Verstorbenen nicht πνεύματα heißen, wie 1 Petr. 3, 18. Hebr. 12, 23. Vergl. über die Annahme eines psychischen Leibes noch die Schrift von Groos: der unverwesliche Leib als Organ des Geistes und Sitz der Seelenstörungen. Heidelberg, 1837.

men wird. — In dieser sonst klaren und einfachen Stelle steht nun aber das: εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι, οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα, unverständlich da. Ob man mit Lachmann und Billroth εἴπερ liest, oder mit Griesbach εἴγε, bringt nur eine geringe Modification des Gedankens hervor. Allerdings ist in εἴπερ (wenn anders) eine nachdrücklichere Hervorhebung der Bedingung enthalten, inzwischen könnte gerade deshalb dieses für das mildere εἴγε, (wenn nemlich, wo der Gedanke nur als Voraussetzung gefaßt wird,) gesetzt seyn *). Die Schwierigkeit liegt in dem οὐ γυμνοί, wodurch das ἐνδυσάμενοι näher bestimmt wird. Zwar findet sich in DFG die Lesart ἐκδυσάμενοι, und Reiche (Göttinger Oster-Programm vom Jahr 1836.) erklärt sich für dieselbe. Allein einmal sind die kritischen Auctoritäten entschieden für ἐνδυσάμενοι, welche Lesart auch Lachmann in den Text gesetzt hat, und sodann liegt die Annahme zu nahe, daß man der Schwierigkeit in dem ἐνδυσάμενοι ausweichen wollte und deshalb das Wort durch den einen Buchstaben in das Gegentheil umänderte. Müssen wir also ἐνδυσάμενοι als ächte Lesart festhalten, so fragt sich, ob dieser Ausdruck bildlich oder eigentlich zu nehmen ist **)? Die erstere Auffassung hat Usteri zuletzt vertheidigt, die andere Billroth; nach jener ist der Sinn: „wenn wir auch mit dem Rocke der Gerechtigkeit bekleidet und nicht vor Gott entblößt davon erfunden werden," nach dieser: „wenn wir mit dem Leibe bekleidet und nicht leiblos erfunden werden." Ganz unzweifelhaft ist die Ansicht Usteri's die einzig richtige ***), denn wenn auch nicht

*) Vergl. Hartung's Partikellehre Thl. I. S. 343. 406. Hermann. ad Viger. pag. 834.

**) Eine dritte Auffassung der Stelle hat Flatt gegeben; dieselbe ist aber in jeder Hinsicht verfehlt, wir erwähnen sie daher nur beiläufig. Er übersetzt: „ob wir gleich, wenn wir auch nur damit bekleidet werden (nicht überkleidet), nicht ohne Leib erfunden werden, d. h. dann in keiner schlimmern Lage sind, als die, welche verwandelt werden." Allein das „nur," sowie das „obgleich" findet sich nicht im Text. Auch ist falsche Voraussetzung, daß das Verwandeltwerden (1 Kor. 15, 52.) vom Apostel als etwas schlimmes betrachtet werde; es ist vielmehr ein Vorzug, eben so wie das Bekleidetseyn und das Überkleidetwerden.

***) Nemlich in der Hauptsache, denn in einem Punkte hat auch Usteri das Richtige verfehlt, wie das Folgende zeigen wird. (Vergl. im Paul.

ἐνδεδυμένοι zu stehen brauchte, falls die Erklärung Billroth's haltbar seyn sollte, wie Usteri glaubte (was allerdings Billroth genügend dargethan hat), so läßt sich doch schon das καί nicht wohl passend nach Billroth's Deutung auffassen. Ganz entscheidend ist aber der Umstand, daß ja schon in dem ἐπενδύσασθαι an sich liegt, daß der Körper noch nicht abgelegt ist. An das ἐὰν καταλυθῇ (V. 1.) schließt sich nemlich das καὶ γάρ κ. τ. λ. (V. 2.) als Steigerung also an: „denn wir wissen, wenn unsere irdische Hütte aufgelöst wird, (d. h. wenn wir sterben,) so haben wir einen himmlischen Bau; wir seufzen nemlich sogar in diesem Leibe nach der Überkleidung mit dem himmlischen." Es würde also ganz pleonastisch seyn, wenn V. 3. besagte: „wenn wir nemlich nicht schon gestorben sind," denn wenn der Tod eingetreten ist, kann gar keine Rede mehr seyn vom ἐπενδύσασθαι. Es fragt sich also nur, ob die Bemerkungen Billroth's gegen die bildliche Erklärung des γυμνός, denen auch Reiche seine Zustimmung giebt, sich beseitigen lassen? Zuerst bemerkt er, ἐνδύσασθαι müßte doch in demselben Bilde gefaßt werden, wie nachher ἐκδύσασθαι. Allein das καί und das hinzugefügte οὐ γυμνοί deutet hinlänglich an, daß der Apostel in ein anderes Bild hinübergehen will; man kann daher die Worte fassen: „vorausgesetzt, daß wir in einem andern Sinn nicht nackt erfunden werden, sondern wohl bekleidet." Die zweite Bemerkung Billroth's besagt, daß hier gar keine Veranlassung sey, des Unterschiedes zwischen Gerechten und Ungerechten zu erwähnen. Dieses Unterschiedes Erwähnung zu thun, lag aber sehr nahe, wie er denn V. 10. offen heraustritt. Es hätte sonst Jemand glauben können, es reiche, um zur Überkleidung zu gelangen, völlig hin, noch zu leben bei der Parousie Christi; diesen Irrthum widerlegt Paulus in V. 3., indem er bemerklich macht, daß um des Segens theilhaft zu werden, den Tod gar nicht zu kosten, das Stehen in der Gnade bei der Wiederkunft Christi nothwendige Voraussetzung sey. In der dritten Bemerkung gegen Usteri hat endlich Billroth zwar recht, aber diese trifft nur eine nebensächliche Bestimmung seiner Erklärung. Er faßt nemlich irrigerweise ἐνδυσάμενοι nicht als identisch mit

Lehrbegr. S. 359 und 390 ff. nach der vierten Auflage.) Übrigens hat schon Chrysostomus im Wesentlichen dieselbe Erklärung.

οὐ γυμνοί, sondern so, daß er darin die Beziehung auf das οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ (V. 2.) festhält. Das hat allerdings den von Billroth mit Recht gerügten Nachtheil, daß der Unterschied zwischen ἐνδύσασθαι und ἐπενδύσασθαι ganz verloren geht. Von allem andern abgesehen giebt aber jene Fassung Usteri's einen durchaus unstatthaften Sinn. Er übersetzt nemlich: „wenn wir anders, auch nachdem wir sie werden angezogen haben, nicht werden nackt erfunden werden." Wie aber ist es denkbar, daß Jemand erst nach der Bekleidung mit dem verklärten Leibe nackt erfunden wird? Wer nackt ist, d. h. des Kleides der Gerechtigkeit, der neuen Natur, entbehrt, der kann der Natur der Sache nach gar nicht überkleidet werden. Das οὐ γυμνοί ist daher nur Exegese zu dem synonymen ἐνδυσάμενοι, d. h. bekleidet, und wird von denen gesagt, die (den Rock der Gerechtigkeit) angezogen haben. (V. 2. das ἐν τούτῳ = dem ἐφ' ᾧ V. 4. in der Bedeutung von בַּאֲשֶׁר zu nehmen, ist völlig unstatthaft; es ist vielmehr dabei σκήνει nach V. 4. zu ergänzen. Dagegen ist V. 4. das ἐφ' ᾧ entschieden die Conjunction, nicht das Relativ mit der Präposition [vergl. zu Röm. 5, 12.], und wird am besten nach dem hebr. בַּאֲשֶׁר 1 Mos. 39, 23. Ps. 10, 6., nicht aber nach dem classischen Sprachgebrauch = ἐπὶ τούτῳ ὥστε erklärt. Die Bedeutung „indem" paßt in den Stellen des N. T., wo es als Conjunction vorkommt, am besten.)

5. Zur Verstärkung dieser Hoffnung führt Paulus noch an, daß Gott, der für ihn und alle Gläubigen diese selige Überkleidung mit dem geistigen Leibe bereitet habe, auch schon in diesem Leben ihnen den Geist als Unterpfand verleihe. (In dem κατεργάζεσθαι ist die Wiedergeburt als neue Schöpfung aufgefaßt, mit Beziehung auf 4, 6. — In dem εἰς αὐτὸ τοῦτο ist die leibliche Verklärung als Vollendung des Menschen überhaupt gedacht. [Vergl. zu Röm. 8, 23.]. — Das καὶ läßt man am besten mit Lachmann weg, dann kann man passend ὁ δούς κ. τ. λ. als Apposition zu Θεός fassen. — Ob man ἀρραβών Angeld oder Unterpfand übersetzt, ist ganz gleich, denn beides fällt im Begriff zusammen; der Sinn ist: „die Gabe des heiligen Geistes, die Gott uns schon hienieden verliehen hat, verbürgt uns die Erreichung des Ziels in der Zukunft.")

6—9. Hiernach schließt denn der Apostel mit dem Gedan-

ken ab, daß er unter diesen Umständen stets guten Muthes sey, und nur darnach trachte, sey es hier oder dort, dem Herrn zu gefallen. Die Worte *πάντοτε θαῤῥοῦντες φιλοτιμούμεθα κ. τ. λ.* bilden den eigentlichen Hauptgedanken. Eine größere Parenthese wird aber durch den Nebengedanken herbeigeführt, den Paulus mit Rückblick auf das *στενάζειν* V. 2. mit den Worten *καὶ εἰδότες — κυρίου* an den Hauptsatz anschließt. Das *καί* hat überdies durch die Natur des Gedankens, der das *θαῤῥεῖν* etwas beschränkt, fast adversative Bedeutung: „indem wir indeß wohl wissen, daß wir im irdischen Leben wie in der Fremde sind, in Beziehung auf unsere wahre Heimath, die bei dem Herrn ist." Fälschlich hat man aber, selbst noch Billroth, die Parenthese auf V. 7. beschränkt und geglaubt, *θαῤῥοῦμεν* in V. 8. nehme das *θαῤῥοῦντες* von V. 6. wieder auf, *εὐδοκοῦμεν* dagegen sey das Hauptverbum. Lachmann hat richtig die Parenthese auf V. 7. und 8. ausgedehnt, wodurch der Sinn der Stelle erst rein heraustritt. Es soll nemlich in der Parenthese, die untergeordnete Natur des *περιπατεῖν διὰ πίστεως*, womit nothwendig das *ἐπιποθεῖν* (V. 2.) gegeben ist, beschrieben, aber doch auch diesem Zustande das *θαῤῥεῖν* beigelegt werden, ohne inzwischen zu leugnen, daß das Seyn bei dem Herrn, das *περιπατεῖν διὰ εἴδους*, vorzuziehen sey. (Vergl. Phil. 1, 23.) Übrigens drückt das *διὰ* hier den Zustand aus, der gleichsam durchmessen werden soll im Leben des Menschen. (Vergl. Winer's Gr. S. 362.) Als interessante Parallele zu dem Gegensatz von Glauben und Schauen ist übrigens 4 Mos. 12, 8. zu vergleichen, wo es heißt: בְּמַרְאֶה וְלֹא בְּחִידֹת, was die LXX. übersetzen: *ἐν εἴδει καὶ οὐκ δι' αἰνιγμάτων.*

10. Über den Gedanken vergl. man zu Röm. 2, 6. 14, 10. Der scheinbare Widerspruch mit 1 Kor. 6, 2. 3. Joh. 3, 18. löst sich ganz einfach so, daß die Heiligen in sofern nicht gerichtet werden, als Christus sie eben nur in ihrer Heiligkeit anerkennt. Daher bedient sich auch der Apostel nur des Ausdrucks *δεῖ ἡμᾶς φανερωθῆναι.* Übrigens weist das *τὰ διὰ τοῦ σώματος* scil. *πραχθέντα**) deutlich auf die leibliche Verklärung zurück, und man

---

*) Bengel ergänzt irrig *κομιζόμενα*, obgleich er sonst den apostolischen

kann darnach im Sinne des Apostels bei κομίσηται ergänzen ἐν τῷ σώματι, so daß also dem sittlichen Wandel ein Einfluß auf den künftigen Leib zugestanden wird.

11. 12. So konnte denn Paulus auf die Rechtfertigung seines Verfahrens im apostolischen Amte zurückkommen und hervorheben, daß dieses selbst sich an den Herzen der Menschen als richtig offenbare, daß er daher keine Selbstempfehlung brauche (3, 1.), sondern nur durch die offene Darlegung seines Wirkens den Korinthiern selbst Gelegenheit geben wolle, sich der falschen eigenen Lobredner zu erwehren. Als bedenklich müssen wir in dieser Stelle die Annahme Billroth's bezeichnen, der das πείθομεν (V. 11.) nach Galat. 1, 10. von einem betrüglichen Bereden verstehen will. Die Bedeutung paßt hier nicht in den Zusammenhang; indeß ließe sich sagen, daß Paulus den Ausdruck gewählt hätte im Hinblick auf die Anschuldigungen der Gegner, wozu allerdings das δέ in den folgenden Worten zu passen scheint. Der Sinn wäre dann dieser: „wie unsere Gegner sagen, bereden wir trüglich die Menschen, aber vor Gott sind wir in unserer Lauterkeit offenbar." Die ἀφορμὴ καυχήματος ὑπὲρ ἡμῶν ist so zu verstehen: Paulus will durch offene Darlegung seines Verfahrens die Korinthier von seiner Lauterkeit überzeugen, daß sie freudig sich seiner, als ihres Lehrers, rühmen und ihn gegen die falschen Lehrer vertheidigen. Die Falschheit derselben ist durch den Gegensatz ἐν προσώπῳ, οὐ καρδίᾳ ausgedrückt. Paulus rühmt sich καρδίᾳ, denn Gott ist sein Ruhm, wie gleich ausgeführt wird.

13—15. In seinem Benehmen, fährt Paulus fort, sey allein die Liebe die treibende Kraft; wie man es auch ansehe, als unmäßiges oder als mäßiges Selbstlob, er habe dabei nicht sich, sondern entweder Gott, (den er allein durch sein Wirken ehren wolle,) oder die Brüder im Auge. Den Gegensatz εἴτε ἐξέστημεν, εἴτε σωφρονοῦμεν, hat zuerst Billroth durchaus richtig gefaßt. Es ist darin nicht von einem differenten Verfahren des Apostels die Rede, denn man sieht nicht, wie er darauf kommen sollte, hier desselben Erwähnung zu thun, sondern von der verschiedenen

---

Gedanken richtig ausdrückt: homo cum corpore bene vel male agit, cum corpore mercedem capit.

Beurtheilung deſſelben Verfahrens Seitens der Partheien in Korinth. Wie man es aber auch beurtheile, will Paulus ſagen, in keinem Fall ſuche er ſein Eigenes, betrachte man es als übermäßiges Lob, ſo wolle er Gott loben, nicht ſich; betrachte man es dagegen als mäßiges Lob, ſo wolle er darin die ſchwachen Brüder berückſichtigen. Die Liebe iſt ihm nemlich das die Eigenheit vernichtende Element. Daher iſt Chriſti Liebe (d. h. nicht die Liebe zu Chriſtus, ſondern die er in ſich trägt und den Seinigen mittheilt,) der Untergang Aller, die ihm angehören; denn er iſt für Alle geſtorben, daher ſterben auch alle (die ihn aufnehmen) für ihn, d. h. ſie gehen unter in ihrer Selbſtheit, ſie leben nicht mehr für ſich, ſondern für Chriſtus. — Schwierig erſcheint hierin (von der ſchon zu Röm. 5, 12 ff. in Erwägung gezogenen Idee der Stellvertretung abgeſehen) nur der Umſtand, daß es V. 14. geradezu heißt: ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον, ſo daß der Tod aller als nothwendige Folge des Todes des Stellvertreters aller erſcheint, während V. 15. das ἀπέθανεν, ἵνα κ. τ. λ. das Sterben aller als einen Act der Willkür hinſtellt, wie man glauben ſollte. Es löſt ſich indeß dieſe Schwierigkeit ſo, daß allerdings ohne Chriſti Tod keiner im Stande wäre der Eigenheit abzuſterben, denn es iſt das nur möglich durch das Eingehen in ſein Liebesleben; aber hindern kann der Menſch immer durch Widerſtreben, daß die Macht Chriſti, welche tödtet und zugleich lebendig macht, ihr Werk an ihm vollbringt. Von dieſem hindernden Widerſtreben ſoll V. 15. die Korinthier abhalten. Vor Chriſti Tod war es keines Menſchen Schuld, noch in der Eigenheit zu bleiben, nach Chriſti Tod iſt es aber eine Schuld für jeden, zu dem das Wort vom Kreuze kam. So ſchließt ſich auch V. 16. genau an. (In dem ἐξέστημεν iſt das Zuviel, das Übertriebene, hier nach dem Zuſammenhange des Lobes, als Ausdruck einer ἔκστασις oder μανία bezeichnet. — V. 14. erklärt Chryſoſtomus das συνέχει ſehr gut durch: ἡ ἀγάπη οὐκ ἀφίησιν ἡσυχάζειν με. Vergl. Ap. Geſch. 18, 5. — Das εἰ fehlt in BCDEFG und iſt mit Recht von Lachmann ausgelaſſen; es iſt nur eingeſchoben, um das ἄρα leichter einzufügen, vielleicht auch um den ſcheinbaren Pleonasmus mit V. 15. zu beſeitigen. Allein die hypothetiſche Faſſung der Stellvertretung iſt durchaus unpaſſend; es gilt der Gedanke ja nicht von irgend welchem, ſon-

dern eben nur von Christo, der nur als zweiter Adam Stellvertreter der Gesammtheit seyn konnte. — Das ὑπέρ steht hier deutlich = ἀντί, denn nur bei dieser Annahme hat das ἄρα κ. τ. λ. Sinn. Vergl. zu Mt. 20, 28.)

16. 17. Von diesem Gesichtspunkt aus, fährt Paulus fort, betrachte er alle Gläubigen, er sehe sie als im alten Menschen mit Christo gestorben an, und sehe nur in ihnen die neue Creatur, d. h. behandele sie so, als seyen sie wahrhaft erneut, er brauche daher keine weltlichen Rücksichten in seinem Verhalten gegen sie, wie die falschen Lehrer thäten (V. 12.). Das οὐδένα (V. 16.) ist nemlich nicht absolut zu nehmen, von jedem Menschen ohne Ausnahme, es wird V. 17. durch das ἐν Χριστῷ erklärt. Das κατὰ σάρκα (V. 16.) entspricht aber dem ἀρχαῖα (V. 17.), wie für καινά zu ergänzen ist κατὰ πνεῦμα. Der ganzen Stelle liegt die Parallele zwischen der Wiedergeburt und einer neuen Schöpfung zum Grunde, daher heißt der καινὸς ἄνθρωπος auch hier καινὴ κτίσις = בְּרִיָּה חֲדָשָׁה, wie schon die Juden Proselyten nannten. (Vergl. zu Joh. 3, 3. Gal. 6, 15. Ephes. 4, 24.). In dem τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν κ. τ. λ. liegt überdies eine Anspielung auf Jes. 43, 18. 19., eine Stelle, die auch Offenb. 21, 5. berücksichtigt wird. Es ist zwar beim Propheten zunächst die Rede vom Untergange des ganzen alten Weltzustandes und der Gründung des Reiches Gottes; dieser Gedanke findet aber eben so beim Einzelnen, wie beim Ganzen seine Anwendung. In diesem klaren Zusammenhange steht nur das: εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστὸν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν, schwierig da. Läßt man sich inzwischen den Blick nicht trüben durch die mannigfachen Deutungen unserer Stelle; so ergiebt sich als einfacher Sinn der Worte bloß dieser: „ich kenne Niemanden mehr nach dem Fleisch, selbst Christum nicht, von dem man glauben könnte, das bei ihm nicht gelte, was bei den Menschen gilt.“ Die Worte sollen also nur das οὐδένα als im weitesten Sinn zu fassen darstellen; auch in Christo fand ein analoger Hergang statt, als bei den Menschen in der Wiedergeburt; sein Leben κατὰ σάρκα ging in der Auferstehung auch leiblich in ein Leben κατὰ πνεῦμα über, und in diesem, will Paulus sagen, kenne er Christum nur allein. Allerdings würde also aus dem εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν folgen, daß Paulus den Herrn vor

seiner Bekehrung bei dessen Anwesenheiten in Jerusalem schon gesehen hatte *); diese Annahme hat aber auch nicht die mindeste Bedenklichkeit. Sieht man auf das ἐν προσώπῳ καυχωμένους V. 12. zurück, so kann wohl seyn, daß auch in den Worten eine leise Antithese gegen diejenigen enthalten ist, die ihren persönlichen Umgang mit dem Erlöser auf Erden gegen Paulus geltend machten **); allein diese Beziehung ist jedenfalls nur eine beiläufige, und wird im Folgenden gar nicht weiter berücksichtigt. Gegen diese unsere einfache Erklärung der Stelle scheint aber zu sprechen, daß Paulus gewöhnlich, und namentlich auch gleich in den folgenden Versen, den leidenden und sterbenden Christus in den Vordergrund treten läßt, wie kann er denn hier sagen: νῦν οὐκέτι γινώσκομεν αὐτόν; das νῦν in V. 16. soll doch eben den Zustand der Bekehrung dem früheren unbekehrten entgegenstellen; Paulus erkennt also auch nach der Bekehrung Christum κατὰ σάρκα, d. i. in seinem Leiden? Dies hebt besonders Baur (über die Christusparthei in der Tüb. Zeitschr. 1831. H. 4. S. 95.) hervor. Allein wenn der Apostel von der Erniedrigung Christi spricht, so weiß er ja diesen Zustand als einen vorübergegangenen, den Tod als überwunden durch die Auferstehung; er kann daher, auch bei allem Gewicht, das er auf die Leiden Christi legt, mit vollem Rechte sagen: „ich kenne Christum jetzt nur als den verherrlichten." Es kann uns daher dieser Einwurf nicht an der Richtigkeit unserer Auffassung irre machen, um so mehr, da jede andere Fassung der Worte etwas Gezwungenes hat. Dies scheint mir namentlich auch von der Baur'schen Erklärung unserer Stelle zu gelten, der das γινώσκειν κατὰ σάρκα Χριστόν von der judaisirenden Auffassung der Messiasidee verstanden wissen

*) Vergl. in der allgemeinen Einleit. in die Paul. Br. §. 1. S. 6. Note 3.

**) Von einer Verwandschaft mit dem Erlöser, worauf Storr die Stelle beziehen wollte, um für seine Hypothese, daß die Christianer Anhänger der Brüder Christi seyen, eine Stütze zu gewinnen, ist offenbar gar nicht die Rede. Nur abgeleitet werden kann der Gedanke aus dieser Stelle, indem sich sagen läßt, wenn Jemand schon auf den bloßen Umgang mit Christo Werth legte, so wird er die leibliche Verwandschaft noch höher veranschlagt haben. (Vergl. darüber in der Einl. §. 1.)

will, so daß σάρξ das Nationale, Volksvorurtheilen Unterworfene bezeichnete. Allein erstlich müßte dann nothwendig der Artikel stehen; ὁ κατὰ σάρκα Χριστός könnte allein die jüdische Auffassung der Messiasidee bezeichnen. Sodann muß in Folge dieser Ansicht das Persönliche zu einem bloß Abstracten abgeschwächt werden, weshalb auch Baur äußert, für οὐδένα könne auch οὐδέν stehen; ich sehe aber nicht, was uns zu dieser Annahme berechtigen dürfte. Der Zusammenhang nöthigt vielmehr, gerade auf die Persönlichkeiten den Nachdruck zu legen, denn V. 14. ging ja der Apostel von dem Gedanken aus, daß die Liebe Christi ihn dränge, jede Person nicht nach ihrer Äußerlichkeit, sondern nach ihrer Beziehung zu Christo aufzufassen. Es hat nemlich σάρξ hier nicht die Bedeutung des Sündlichen, sondern nur des Äußern, im Gegensatz gegen das Innere; allerdings aber haftet an dem Äußern der Begriff einer ἀσθένεια, die Paulus (13, 4.) auch ausdrücklich Christo zuschreibt.

18. Diese neue Schöpfung ist aber allein Gottes Werk, er hat durch Christus die Menschen mit sich versöhnt und ihnen das Amt der Versöhnung gegeben, d. i. die Ökonomie, wodurch die in Christi Werk den Menschen erworbenen höhern Lebenskräfte auf geordnete Weise über das ganze Geschlecht verbreitet werden. (Vergl. zu 3, 9.) Billroth's Bedenken, daß einmal ἡμᾶς auf alle Menschen, dann ἡμῖν bloß auf Paulus oder die Lehrer gehe, erledigt sich dadurch, daß ja die διακονία τῆς καταλλαγῆς nicht bloß für die Lehrer da ist, sondern für alle. Zwar verhalten sich die einen dazu activ, die andern passiv; allein in sofern die Versöhnung im Subject nicht bloß einmalig, sondern fortgehend ist, in sofern verhalten sich auch die Lehrer wieder passiv dazu, auch sie bedürfen der Versöhnung und ihrer Verkündigung. Objectiv betrachtet ist übrigens die Versöhnung ein für allemal vollendet; daher heißt es καταλλάξαντος.

19. Dieser Vers wiederholt nur noch einmal bestätigend und bekräftigend den Gedanken von Vers 18. (Das pleonastische ὡς ὅτι findet sich noch 2 Kor. 11, 21. Winer's Gr. S. 548.)*).

---

*) In der profanen Gräcität findet sich ὡς ὅτι nie, außer in der Verbindung ὡς ὅτι μάλιστα. Vergl. Hermann. ad Viger. p. 853.

Die göttliche Natur Christi hervorzuheben, war hier keine Veranlassung, daher ist ἦν καταλλάσσων = κατήλλαξε zu fassen *), so daß auch hier wieder durch das Präteritum die Versöhnung als vollendet, wie durch θέμενος das Amt der Versöhnung, das hier in der Form der Äußerung als λόγος τῆς καταλλαγῆς gefaßt ist, als vollständig gegründet dargestellt wird. Dagegen die Thätigkeit der Sündenvergebung ist in dem μὴ λογιζόμενος τὰ παραπτώματα als dauernd, durch die ganze Geschichte der Menschheit sich hinziehend gefaßt. Mit dieser negativen Seite ist aber die positive des λογίζεσθαι δικαιοσύνην, wie sich von selbst versteht, verbunden zu denken. (Vergl. im Comm. zum Römerbriefe S. 146. 1. Aufl.) Denn an die Vergebung der Sünden kann der Mensch nur wahrhaft glauben, wenn ein Neues in ihm geworden ist. Übrigens ist schon zum Römerbriefe (S. 149 ff.) ausführlich von der καταλλαγή und ihrem Begriff gehandelt. Unsere Stelle ist diejenige, worauf man vor allen die Ansicht begründet, daß nur die Menschen versöhnt werden, weil Gott als der Stifter der Versöhnung dargestellt ist. Allein es wird eben im göttlichen Wesen Gnade und Gerechtigkeit zugleich vom Apostel gedacht und somit der Sohn dem Vater Genugthuung leistend, d. h. die Liebe die Forderung der Gerechtigkeit erfüllend **). Diese Annahme fordert nothwendig der Opferbegriff, der V. 21. heraustritt, welcher die Idee einer Versöhnung Gottes voraussetzt, wenn auch der Ausdruck sich in der h. Schrift nicht findet. (Vergl. die Bemerkungen zu Joh. 3, 16.) Nur bei dieser Auffassung läßt sich begreifen,

---

*) Was Rückert dagegen einwendet, ist ohne Bedeutung. Erstlich sagt er, sey die Paraphrase mit ἦν bei Paulus nicht gewöhnlich; allerdings findet sie sich seltner bei ihm, aber doch Galat. 1, 23. Sodann sey das Imperfectum hier nicht passend, allein in ἦν ist ja eben so gut der Aorist befaßt, als das Imperfect. Endlich hätte καταλλάσσων sich dann an ἦν anschließen müssen; allein Joh. 1, 9. zeigt, daß das keineswegs nöthig ist.

**) Das Θεὸς ἐν Χριστῷ ist übrigens zu verbinden in unserer Stelle: Gott in Christo, d. h. der in Christo war, versöhnte die Welt mit sich selbst, nicht etwa in dieser Weise: Gott versöhnte die Welt durch Christus mit sich selbst. In jener erstern Fassung erinnert diese Stelle an Joh. 14, 9.: „wer mich siehet, siehet den Vater." Der Sohn ist kein Gott neben dem Vater, er ist die Offenbarung des Einen Gottes selbst, der reine, wesensgleiche Strahl des Urlichts.

wie die Versöhnung als ein Act gefaßt werden kann, für dessen Verkündigung ein Amt mit einer neuen Ökonomie gestiftet wird. Läge die Versöhnung bloß auf Seiten des Menschen, so könnte nur gepredigt werden, daß eine Offenbarung der Liebe Gottes erfolgt sey, wodurch die Versöhnung am Subject möglich werde; die Kirche hat aber von jeher gepredigt, daß die Versöhnung auf Golgatha wirklich geworden sey und nur in dieser Form hat die Predigt tröstende und herzumwandelnde Kraft. (In dem Participp θέμενος ist eine leichte Anakoluthie nicht zu leugnen; es müßte dem ἦν καταλλάσσων entsprechend ἔθετο stehen. Das Particip erweckt die Vorstellung, als stehe die Einsetzung des Wortes von der Versöhnung dem μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα parallel. Es ist daher begreiflich, wie Ausleger auf den Gedanken kommen konnten, die Worte καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν κ. τ. λ. zu fassen: „er hat unsere Sünden abgerechnet" [λόγον τιθέναι = rationem inire]. Es bedarf übrigens dieser Auffassung keiner Widerlegung.)

20. 21. Die Predigt des Evangeliums an Christi statt*), die Bitte sich versöhnen zu lassen, d. h. die geschehene Versöhnung anzunehmen, ist nun eben die Ausübung des von Gott eingesetzten Amtes **). Denn von Seiten Gottes ist alles gethan, es bedarf von Seiten des Menschen nur, daß sie Gottes Geschenk annehmen, daß sie sich statt der Sünde die Gerechtigkeit Gottes schenken lassen. Übrigens ist hier klar, daß die ἁμαρτία einen Zustand bezeichnet, auch δικαιοσύνη Θεοῦ den Zustand des Gerechtseyns, (die Bedeutung „Gerechterklärung" ist hier durchaus

*) Es ließe sich zwar ὑπὲρ hier auch fassen „zum Besten der Sache Christi," allein schon der Begriff des Gesandten, sodann der Zusatz: ὡς τοῦ Θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν, läßt die Idee der Stellvertretung nicht verkennen.

**) Das gilt nicht bloß in Beziehung auf die Predigt für Nichtchristen, die erst bekehrt werden sollen, sondern auch für Christen, die stets wieder, wie der Buße, so auch der Versicherung der Versöhnung bedürfen. Ohne diese Verkündigung der Versöhnung der Welt hat die Predigt keinen specifisch christlichen Charakter. Es versteht sich übrigens von selbst, daß nicht bloß gepflanzt, sondern auch begossen, und auf den rechten Grund fortgebaut werden muß; und rücksichtlich dieses Bedürfnisses der Gemeine hat denn natürlich die Predigt auch andere Momente in sich aufzunehmen.

unanwendbar,) welchen die wahre καταλλαγή und die damit verbundene Wiedergeburt hervorruft, bedeutet. In sofern aber dieser ein abgeleiteter *) und ein werdender, ja ein verlierbarer Zustand ist, der immer wieder aus der Quelle des Lebens frisch geboren werden muß, wird nicht an diesen Zustand als solchen, sondern an die Kraft, die ihn erzeugt, d. i. objectiv Christus und sein Werk, subjectiv der Glaube, das Heil geknüpft. (Vergl. darüber die ausführlichen Erörterungen zu Röm. 3, 21.) Eigenthümlich ist unserer Stelle das: τὸν ἁμαρτίαν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ἐποίησε. Ähnlich ist Galat. 3, 13. γενόμενος ὑπὲρ ὑμῶν κατάρα. Das ἐποίησε hebt nur mehr die Seite des göttlichen Rathschlusses heraus, der aber, wie sich von selbst versteht, nicht zwingend, sondern als mit dem Willen des Sohnes zusammenfallend zu denken ist. Ähnlich ist auch Röm. 8, 3. — Die Annahme, daß hier ἁμαρτία für Sündopfer stehe = חַטָּאת oder אָשָׁם 3 Mos. 6, 23. 4 Mos. 8, 8., hat das Bedenken, daß man alsdann für ἁμαρτία zwei Bedeutungen annehmen muß. Abgewiesen werden muß aber die Meinung, ἁμαρτία stehe für das Concrete ἁμαρτωλός, es wäre ein unangemessener Gedanke, Gott hat den Heiligen zum Sünder gemacht. Das Einfachste ist, nach Analogie von Röm. 8, 3. die Bedeutung „Sünde" beizubehalten. Gott machte den, der nicht einmal eine Ahnung von der Sünde hatte, geschweige sie gethan hatte, zur Sünde, d. h. ließ nach seinem Rathschluß ihn die Sünde darstellen, betrachtete ihn nach seiner realen Einheit mit den sündigen Menschen als Bürgen und Sühnopfer des Geschlechts, um in seinem Fleisch die Sünde für immer zu verdammen. (Vergl. zu Röm. 8, 3. 1 Petr. 1, 24.)

§. 6. Die Warnung.

(6, 1—7, 1.)

Als Diener Gottes will denn auch der Apostel die Korinthier ermahnen, die Gnade nicht vergeblich empfangen zu haben, auf daß sein Amt nicht verlästert werde, er sich vielmehr als

---

*) Daher ἐν αὐτῷ, das nicht gleich δι' αὐτοῦ zu fassen ist, sondern aufgelöst seyn will: „sofern und soweit wir in seiner Gemeinschaft leben."

Diener Gottes empfehle, indem er, von allem irdischen Ungemach betroffen, sich doch in allen Tugenden zeige und unter allen Gegensätzen siegreich behaupte (6, 1—10.). Seine Warnung spricht er hiernach dahin aus, alle Gemeinschaft mit der Finsterniß und ihren Erscheinungen gänzlich zu meiden und sich als dem Volke Gottes angehörig von jeglicher Befleckung rein zu erhalten (6, 11—7, 1.).

1—3. Herablassend stellt Paulus sich nicht über die Korinthier, er will nur ihr Mitarbeiter seyn, sie so ermahnen, wie sie sich selbst ermahnen sollten. Unleugbar denkt sich aber der Apostel hier die Möglichkeit, daß jemand die empfangene Gnade wieder verliere; den gefährlichen Irrthum der Prädestinatianer, daß die Gnade unverlierbar sey, kennt die Schrift nicht, und die Erfahrung straft ihn Lügen, wie man denn die Bekehrung mancher später wieder Abtrünnigen, vom Standpunkt der Prädestination aus, auf eine bloße voluntas signi zurückführen muß. Zu dieser Ermahnung fühlt sich Paulus gedrungen, um keinen Anlaß zu geben zu der Beschuldigung, als führe er sein Amt lässig, als nehme er Rücksicht auf Menschen. Die Citation aus Jes. 49, 8., womit er die Ermahnung unterstützt, und welche Paulus treu nach den LXX. citirt, stellt die Gnadenzeit dar, in der alle Verheißungen sich erfüllten; die Erinnerung daran soll dankbare Gegenliebe wecken, und zugleich zur treuen Benutzung der so segensreichen Zeit auffordern. Zugleich liegt darin die Mahnung, es könnte eine schwere Stunde der Versuchung über sie kommen, in der sie nicht zu bestehen vermögten, falls sie den Tag des Heils nicht gehörig benutzten. (Die Citation folgt genau den LXX. — *Δεκτός* fand sich schon Lc. 4, 24. Ap. Gesch. 10, 35. *εὐπρόσδεκτος* Röm. 15, 16. — V. 3. *προσκοπή* = *σκάνδαλον*.)

4—10. In unerschöpflicher Rede schildert hierauf Paulus seine apostolische Thätigkeit, die ihn als Gottesdiener empfehlen müsse. (Vergl. 5, 12.) Drei Abtheilungen lassen sich in der ganzen Stelle unterscheiden; zuerst Bezeichnungen äußern Ungemachs (bis *ἐν νηστείαις*), sodann Ausdrücke für geistige Vorzüge und Tugenden (bis *ἐν δυνάμει Θεοῦ*); hierauf Gegensätze, in denen das äußere Ungemach mit den Tugenden zusammen auftritt und diese als jenes überwältigend dargestellt werden. Inzwischen läßt sich auch hier wieder ohne Künstelei keine sichere Begründung für

die gewählte Reihenfolge der Einzelheiten geben; Specielles und Allgemeines wechseln ohne nachweisbare Gründe; die apostolische Rede drängt sich wie ein mächtiger Strom ungeordnet vorwärts. 2 Kor. 11, 23 ff. findet sich eine ganz ähnliche Stelle. Auffallend ist hierbei, daß die Äußerlichkeiten vorangestellt werden; nach dem Zusammenhange hätte man erwarten sollen, daß die geistigen Vorzüge zuerst hervorgehoben wären, denn diese mußten doch bei der Übung des Apostelamts zunächst zur Sprache kommen. Paulus scheint aber in einem Klimax aufzusteigen, vom Äußern geht er zum Innern über, vom Kampf zum Siege. (Über *στενοχωρία* vergl. 4, 8. *ἀκαταστασία* fand sich 1 Kor. 14, 33. in der Bedeutung „Unordnung," wie es auch 2 Kor. 12, 20. vorkommt. Hier bedeutet es „unruhiges, unstetes Leben." — V. 6. Das *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* fällt besonders auf wegen der Allgemeinheit des Ausdruckes, denn alle vorhergehenden Tugenden sind nur durch den h. Geist möglich. Deshalb faßten es Bengel, Baumgarten u. a. von den Charismaten; allein man sieht nicht, wie deren hier Erwähnung geschehen kann, da diese auch mit einem unlautern Streben verbunden seyn könnten. Am besten faßt man es zwar allgemein, aber so daß die folgenden Momente demselben subordinirt gedacht werden). Die Gegensätze V. 8—10. sind in ächt rhetorischer Haltung und höchst geistvoll durchgeführt. Nach dem Bilde vom Kämpfer (Röm. 6, 13. 13, 12. Ephes. 6, 10 ff.), stellt Paulus sich mit Waffen der Gerechtigkeit angethan dar, und zwar mit Trutzwaffen (*ὅπλα δεξιά*) und Schutzwaffen (*ἀριστερά, φυλακτήρια, ἀμυντήρια*) *). Mit diesen dringt er durch die differentesten Verhältnisse siegend hindurch. (Das *διά* ist hier „durch" zu fassen; Paulus bleibt mit der Präposition noch in dem Bilde, in das er durch den Ausdruck *ὅπλα δικαιοσύνης*, obgleich nur unvollständig, eingetreten war.) Im Folgenden stellt dann Paulus die scheinbare Ansicht der Gegner über ihn, die er mit *ὡς* einleitet, in Gegensatz mit seinem wahren, dem Auge des Glaubens erkennbaren Charakter. So schon Emmerling richtig. Billroth irrt, wenn er *ὡς* auf

*) Bengel bemerkt: per arma offensiva quum floremus, per defensiva quum laboramus.

beide Glieder bezogen, und die Ansicht der Gegner nicht dadurch, sondern nur durch den Zusammenhang im Ganzen angedeutet wissen will. Das jedesmalige καὶ, wobei V. 9. noch ἰδού steht, das man immer ergänzen kann, gestattet die Annahme Billroth's in keiner Weise. Etwas Auffallendes hat in den Gegensätzen das ἀγνοούμενοι. Es heißt dieser Ausdruck nicht „verkannt," sondern „unbekannt;" wie aber kann das eine Beschuldigung seyn? Wahrscheinlich bezieht sich dies auf die Behauptung der Gegner, Paulus sey nur ein unbedeutender Lehrer der Kirche, Petrus, Johannes, Jakobus seyen weit bedeutender. Dem stellt der Apostel seine weite Bekanntschaft, d. h. seine ausgedehnte Wirksamkeit, die ihn bekannt gemacht hatte, entgegen. — In λυπούμενοι, πτωχοί wird äußerliche Betrübniß und Armuth der geistigen Freude und innerm Reichthum, der sich mittheilt, ohne selbst abzunehmen, gegenüber gestellt. (Über das πάντα κατέχειν vergl. zu 1 Kor. 3, 22.)

11—13. Diese offene Darlegung des Apostels, die ihm wieder als Dünkel ausgelegt werden konnte, will er nun Seitens der Korinthier durch gleiche Offenheit vergolten haben; das allein soll sein Lohn seyn, Liebe für Liebe. Mit dieser Bitte ist aber zugleich die Rüge verbunden, daß sie jetzt noch verschlossen und engherzig daständen. (V. 11. ist στόμα ἀνέῳγε, καρδία πεπλάτυνται, nicht bloß vom Reden überhaupt, sondern vom freimüthigen, vertrauensvollen Reden zu verstehen, wie Billroth mit Recht gegen Fritzsche festhält. — V. 12. setzt der Apostel dem πλατύνεσθαι das στενοχωρεῖσθαι entgegen, modificirt aber den Gedanken zugleich etwas. Statt zu sagen: ich bin nicht eng gegen euch, sagt er: ihr seyd nicht eng in mir, d. h. ich umfasse euch mit weitherziger Liebe. Das στενοχωρεῖσθε imperativisch zu fassen, wie Heumann, Morus, Schleusner wollen, verbietet unbedingt das οὐ. — V. 13. ist der Accusativ τὴν αὐτὴν ἀντιμισθίαν mit Fritzsche so zu erklären, daß er ohne Ellipse mit πλατύνθητε verbunden und aufgelöst wird: τὸ δὲ αὐτὸ, ὅ ἐστιν ἀντιμισθία.)

14. 15. Hierauf wird die 6, 1. eingeleitete Warnung wieder aufgenommen und ausgeführt, denn in ihrer Befolgung sollen die Korinthier eben ihre lautere Liebe zeigen. Was leitet den Apostel aber darauf, den allgemeinen Gedanken von V. 1., die

Gnade nicht vergeblich empfangen zu haben, nun so ins Specielle zu wenden, jede Gemeinschaft mit den Ungläubigen aufzuheben? und diese Ermahnung noch überdies unmittelbar an das πλατύνθητε καὶ ὑμεῖς, anzuschließen, wodurch als der Sinn der folgenden Darstellung erscheint, diese Gesinnung eben in der angerathenen Scheidung zu beweisen. Von den Heiden waren nun aber die Christen schon getrennt, es könnte die folgende Ermahnung also nur aussagen, getrennt zu bleiben und sich vor Rückfall zu hüten. Vom Rückfall zum Götzendienst war aber noch gar nicht die Rede gewesen, und auch im Folgenden wird darauf nicht Bezug genommen. Erwägt man zwar, daß einzelne Glieder der korinthischen Gemeine selbst an Götzenmahlzeiten im Tempel Theil nahmen (1 Kor. 8, 10.), so war die Besorgniß eines Rückfalls zum Heidenthum wohl nicht übertrieben; allein die Erwähnung der εἴδωλα V. 16. ist wohl nicht im eigentlichen Sinn zu nehmen, weil auch der Gegensatz derselben, der Tempel Gottes, nur in tropischem Sinn genommen werden darf. Mir ist am wahrscheinlichsten, daß Paulus hier deshalb die Nothwendigkeit einer absoluten Scheidung von den Ungläubigen so nachdrücklich hervorhebt, um anzudeuten, wohin es werde mit den Gegnern (5, 12.) kommen müssen, wenn sie auf dem betretenen Wege fortgingen. Absichtlich wollte Paulus indeß nur indirect darüber sprechen, denn er hoffte immer noch auf eine günstige Wendung bei ihnen, und wollte mit dem Äußersten auch bis aufs Äußerste warten. Bei dieser Voraussetzung hängt alles mit dem Vorhergehenden und Folgenden genau zusammen. Übrigens versteht sich von selbst nach den Äußerungen Pauli 1 Kor. 5, 10., daß die Gemeinschaft mit den Ungläubigen, die hier verboten wird, nicht von jedem Zusammensein und Zusammenleben verstanden werden soll, sondern nur von einem Zusammenwirken für Einen Zweck. An ein Zusammenwirken mit den Heiden dachte nun aber keine Parthei in Korinth; die heidnischen Anklänge, die sich nach dem ersten Briefe daselbst noch zeigten, hätten wenigstens keine so nachdrückliche Diatribe veranlassen können; wohl aber war die Feindschaft der Gegner Pauli so heftig geworden, daß es bedenklich schien, mit ihnen auf die Länge für Einen Zweck zu wirken, d. h. sie als Glieder der Kirche anzuerkennen, an deren Zerstörung sie arbeiteten. Dies soll ihnen indirect zum Bewußtseyn gebracht

werden, deshalb stellt Paulus die Nothwendigkeit der Scheidung der Gegensätze in aller Stärke heraus. Waren die Widersacher auch noch nicht ἄπιστοι, σκότος, Teufelskinder, so waren sie doch auf dem Wege es zu werden. Die Gegensätze aber Licht, Gerechtigkeit, welche die Wohlgesinnten bezeichnen, sind nicht auch als Übertreibungen zu betrachten, oder als das, was die korinthischen Christen einst werden sollen; vielmehr ist das wahrer Ausdruck des christlichen Wesens. Der Wiedergeborne, in dem Christus wohnt, hat zwar im alten Menschen noch Sünde und Schwachheit an sich, aber sein wahres Ich, in dem Gott ihn allein ansieht, ist vollkommen und heilig, denn es ist der Christus in ihm. Die katholische Vorstellung von einer stufenweisen Reinigung des neuen Menschen entspricht der Darstellung der heil. Schrift nicht. Vergl. zu 7, 1. (V. 14. ἑτεροζυγεῖν ist ein sehr seltenes Wort, dessen Bedeutung nicht sowohl, als dessen Etymologie schwierig ist. Man hat es von ζυγός in der Bedeutung „Wage" ableiten wollen, darnach müßte ἑτεροζυγεῖν heißen „sich auf die eine Seite der Wagschale neigen." Besser ist ohne Zweifel, das Wort von der Bedeutung „Joch" zu deriviren, und zwar so, daß ἑτεροζυγεῖν heißt: mit verschiedenen Thieren, z. B. Ochse und Pferd, an ein Joch gespannt seyn, d. h. mit differenten Kräften für einen Zweck arbeiten. — V. 15. ist ohne Zweifel Βελιάρ die richtige Lesart. Es ist allerdings = בְּלִיַּעַל, aber kein bloßer Schreibfehler, sondern vermuthlich Volksaussprache, in der sich Beispiele von Verwechslungen von λ und ρ nicht selten finden. Βελιάρ findet sich auch im Testament. XII. patr. in Grabii spicil. I. 159. — V. 16. συγκατάθεσις, Billigung, Zustimmung, findet sich im N. T. nur hier. Vergl. Cicer. quaest. acad. IV. 2.)

16—18. Das Bild vom Tempel mogte Paulus in einer aus heidnischen Elementen gebildeten Gemeine für nicht ganz verständlich halten; er erläutert es daher aus 3 Mos. 26, 11., und trägt dann seine Warnung vor näherer Verbindung mit fremden Elementen aufs neue mit Worten aus Jes. 52, 11. Jerem. 31, 33. 32, 38. vor. Die Anwendung der ersten Stelle zeigt, wie real der Apostel das Bild vom Tempel gefaßt haben will; die Inwohnung Gottes in uns ist es, die er dabei hervorhebt. (Vergl. zu 1 Kor. 3, 17. 6, 19.) Es darf daher auch dem

ἐνοικεῖν, ἐμπεριπατεῖν nichts abgedungen werden; der letztere Ausdruck entspricht dem Johanneischen μένειν und steht dem ἄγειν Röm. 8, 11. parallel. In der Citation aus Jes. 52, 11. ist eine Anspielung auf das Mosaische Gesetz, nach dem man sich durch Berührung von Todten und andern Dingen verunreinigen konnte, unverkennbar. Der Apostel faßt dies typisch auf und bezieht die Worte aufs Innerliche. Die Schlußcitation enthält die Gnadenverheißungen für treue Befolgung dieser Warnung, welche sich in der Aufnahme in die Kindschaft concentriren. (Παντοκράτωρ kommt im N. T. nur noch in der Apokalypse, in ihr aber oft vor. Die LXX. geben שַׁדַּי und צְבָאוֹת יי dadurch.)

7, 1. Auf den Besitz solcher Verheißungen, die zur Dankbarkeit verpflichten müssen, hin, wiederholt Paulus schließlich noch einmal seine Mahnung, sich von aller Befleckung rein zu erhalten und in (kindlicher) Furcht Gottes (vergl. zu Röm. 8, 15.) die (angefangene) Heiligung zu vollenden. (Vergl. über den Begriff der ἁγιωσύνη zu 1 Kor. 1, 30.) Nach dem ganzen Zusammenhange kann nun (wie schon zu 1 Kor. 1, 3, 15. bemerkt ward,) Paulus nicht σὰρξ καὶ πνεῦμα, d. i. den ganzen innern und äußern Menschen, als befleckt und der Reinigung bedürftig darstellen wollen; denn 6, 14. 15. bezeichnete er ja dieselben, die er hier ermahnt, als die Gerechtigkeit und das Licht selbst, folglich als solche, die schon durch den Glauben an Christus Vergebung ihrer Sünden und die Mittheilung des Verdienstes Christi empfangen haben; sondern der Sinn der Worte darf nur auf das sich rein erhalten von aller Befleckung, und auf das Wachsen des bereits an sich reinen neuen Menschen (1 Joh. 3, 9.) bezogen werden, wodurch denn mehr und mehr der dem Tode (nicht der Reinigung) anheim fallende alte Mensch zurückgedrängt wird. Der Erscheinung nach gestaltet sich aber dieser Proceß des Wachsthums des neuen und des Sterbens des alten Menschen als ein Gereinigtwerden, weil dasselbe Individuum Träger des alten wie des neuen Menschen ist. Eben so sind die Stellen 1 Kor. 5, 7. 2 Tim. 2, 20. 21 zu verstehen.

§. 7. Die göttliche Traurigkeit.

(7, 2—16.)

Von der vorhergehenden mehr objectiven Stellung und Haltung zu den vorliegenden concreten Verhältnissen zurückkehrend, beschreibt Paulus zunächst nochmals seine Besorgniß, wie die Korinthier seinen Brief aufgenommen haben mögten, in der ihn indeß Titus getröstet habe (7, 2—7.); und führt sodann aus, wie die göttliche Traurigkeit einer wahren Buße immer die Quelle unvergänglicher Freude sey, deshalb sey er auch über ihren Schmerz getröstet worden, da er keine weltliche Traurigkeit gewesen sey (7, 8—16).

2—4. Dieser Abschnitt, verglichen mit Capp. 10. und 11., zeigt besonders klar, daß Paulus zwar den ganzen Brief an die noch äußerlich ungetrennte Gemeine schreibt, daß er aber doch sich innerlich in den ersten 9 Capiteln mehr an die Wohlgesinnten und in den spätern Capiteln mehr an die Widersacher richtet. In Stellen, wie 6, 14 ff. scheint aber doch auch in den ersten Capiteln die Beziehung auf die Gegner unverkennbar durch. Denn der unmittelbare lebhafte Übergang von 7, 1. zu 2., die Äußerungen *χωρήσατε ἡμᾶς, οὐδένα ἠδικήσαμεν κ. τ. λ.* lassen sich ohne eine solche Annahme gar nicht erklären. Wie konnte Paulus auf die Ermahnung: „reinigt euch von aller Befleckung," den Gedanken folgen lassen: „wir haben Niemand unrecht gethan," wenn jene Ermahnung keine andere als die ganz allgemeine sittliche Beziehung hätte? Dagegen lag es sehr nahe, einen solchen Übergang zu machen, wenn jene Ermahnung, wie eben ausgeführt ward, die nothwendig werdende Trennung von den Gegnern andeuten sollte, falls dieselben in ihrer weltlichen Richtung beharrten. (Zu dem *χωρήσατε ἡμᾶς* vergleicht man passend 6, 13. das *πλατύνθητε*. Die Liebe wird als Aufnahmefähigkeit dargestellt. In den folgenden Ausdrücken berücksichtigt Paulus die zum Theil abscheulichen Beschuldigungen der Gegner. [Vergl. besonders über das *πλεονεκτεῖν* 8, 19. 20. 12, 14. 16.] An ein bestimmtes Individuum, etwa den Blutschänder, ist hier nicht zu denken. — Das *προείρηκα* geht auf 6, 12. — Der

Plural ἐν ταῖς καρδίαις fällt wieder auf, er geht aber auf Paulus und die ihm Gleichgesinnten, namentlich hier auf Titus. [V. 5 ff.] Das εἰς τὸ συναποθανεῖν und συζῆν umschreibt nur das πάντοτε, so daß der Sinn ist: „für immer und für alle Fälle." — V. 4. ist παρρησία nicht „Freimüthigkeit," sondern „kühne freudige Hoffnung." Ὑπερπερισσεύω findet sich noch Röm. 5, 20.)

5—7. Im Gegensatz mit der jetzigen Freude beschreibt der Apostel seine Sorge in Macedonien, ehe Titus ihm Kunde aus Korinth brachte, die noch zu seinen äußern Nöthen hinzukam; durch ihn habe ihn aber Gott getröstet. Der Ausdruck ἡ σὰρξ ἡμῶν bezeichnet hier die menschliche Natur nicht sofern sie böse ist, sondern sofern sie schwach ist. Paulus will andeuten, daß sein νοῦς ohne Sorge gewesen sey, weil er sich des Rechts wohl bewußt war, aber das Menschliche in ihm habe doch heftig für seine lieben Korinthier gesorgt. (Bei ἐν παντὶ θλιβόμενοι ergänzt man am besten ἤμεθα, ein Anakoluth braucht nicht angenommen zu werden.) In dieser Sorge tröstete ihn der Gott des Trostes (vergl. 1, 3. 4.) durch Titus. Als die ταπεινοί bezeichnet er sich und die Seinen, in sofern sie sich in dem Zustande wahrer geistiger Bedürftigkeit befanden, weil sie nicht um irdischer Rücksichten willen, sondern für das Reich Gottes sorgten. In V. 7. soll das ἐν τῇ παρουσίᾳ vor Mißverständniß geschützt werden; nicht bloß das Kommen des Titus erfreute den Apostel, sondern namentlich auch die Nachrichten, welche er von Korinth brachte, nemlich daß der Brief Pauli einen guten Eindruck gemacht habe. (V. 7. vgl. über ἐπιπόθησις die Stelle 5, 2. — Ὀδυρμός bezeichnet den Kummer über die traurigen Ereignisse in Korinth, ζῆλος den Eifer, die Befehle Pauli zum Vollzug zu bringen; das ὑπὲρ ἐμοῦ ist auf alle drei Momente zu beziehen. — In dem μᾶλλον χαρῆναι*) wird die Freude mit dem frühern Schmerz verglichen, „ich freute mich jetzt mehr, als ich mich früher betrübt hatte.")

8. 9. Wie schwankend Paulus über den Erfolg seines Briefes gewesen war, zeigt das εἰ καὶ μετεμελόμην, er hatte also

*) Baumgarten will das ὥστε με μᾶλλον χαρῆναι zum Folgenden gezogen wissen, was aber höchst unbequem ist.

schon, wenn auch nur einen Augenblick, bereut, so stark geschrieben zu haben, aber nun bereut er es nicht mehr; ja er freut sich eben auch über die Trauer, die er den Korinthiern durch seinen Brief bereitet hat, aber freilich nicht über die Trauer als solche, sondern über die damit verbundene Buße; durch diese göttliche Traurigkeit, die er in ihnen gewirkt habe, habe er ihnen nur einen Segen mehr zugewendet. — Bei dem einfachen Zusammenhange der Stelle kann man nur zweifelhaft seyn, wie das *βλέπω γὰρ κ. τ. λ.* zu fassen seyn dürfte. Billroth will es in der Bedeutung „denn ich erwäge, ziehe in Betracht" fassen, weil es sonst eine zu matte Bemerkung enthalte. Allein zu dieser Annahme paßt das *εἰ καὶ πρὸς ὥραν* nicht, wodurch das Moment des *λυπεῖν*, welches *βλέπω γάρ* hervorheben soll, wieder geschwächt wird. Nimmt man dagegen, was offenbar am nächsten liegt, das *βλέπω γάρ* so, daß darin das obige *ἐλύπησα ὑμᾶς* nicht als Vermuthung, sondern als Erfahrung dargestellt ist, in dem Sinne: denn ich sehe nach den Berichten des Titus, daß u. s. w., so gewinnt *εἰ καὶ πρὸς ὥραν* einen sehr angemessenen Sinn. Es spricht sich nemlich darin die zarte Liebe des Apostels aus, der auch da, wo es heilbringend ist, Schmerz zu machen, es nur so kurz wie möglich thun will, um gleich wieder aus dem Schmerze die göttliche Freude aufleuchten zu sehen. So gefaßt dürfte der Gedanke auch gewiß nicht matt zu nennen seyn. (V. 9. ist *ἵνα ἐν μηδενὶ ζημιωθῆτε* Litotes für *ἵνα ἐν παντὶ περισσεύητε*," damit ich in jeder Beziehung durch Freude und Schmerz euch Segen brächte." Das *ἵνα* ist aber, wie Billroth schon richtig bemerkt, entschieden *τελικῶς* zu fassen, denn Paulus sieht darin eine göttliche Anordnung.)

10. Das Besondere wird nun auf einen allgemeinen Gedanken zurückgeführt. Paulus unterscheidet eine doppelte *λύπη*, die *κατὰ Θεόν* und die *τοῦ κόσμου*. In beiden Ausdrücken liegt mehr als eine Beziehung, die gemeinsam darin festzuhalten sind. In dem *κατὰ Θεόν* liegt sowohl das göttliche Wohlgefallen, als auch die Beziehung auf Gott angedeutet, und in dem *τοῦ κόσμου* die Herrschaft derselben in der Welt und wieder ihre Beziehung auf die Welt. Die weltliche Traurigkeit, die die Sünde nur beklagt wegen ihrer unangenehmen Folgen, hat auch kein Leben in sich; sie tödtet vielmehr noch das vorhandene Leben, in-

dem sie in Verzweiflung stürzt. Dagegen die göttliche Traurigkeit ist die Quelle des ewigen Lebens, denn sie bewirkt eine μετάνοια εἰς σωτηρίαν. Man könnte denken, die λύπη sey die μετάνοια selbst, allein diese hat schon den Glauben in sich, jene ist die rein negative Seite des Schmerzes, der nicht die Folgen der Sünde, sondern diese selbst zum Gegenstand hat. (Billroth will ἀμεταμέλητος mit σωτηρία verbunden wissen, allein zum Begriff des Heils paßt das Epitheton nicht, es versteht sich von selbst, daß man das Heil nicht bereuet. Sehr passend ist es dagegen zu μετάνοιαν gesetzt, denn nach weltlicher Ansicht kann man wohl bereuen, sich statt heitern Lebensgenusses ernster Buße hingegeben zu haben.)

11. 12. An dem Betragen der Korinthier in einem concreten Falle, nemlich in der Behandlung des Blutschänders (1 Kor. 5.), macht der Apostel die Wirkung der göttlichen Traurigkeit anschaulich. Seine Mahnung hatte sie zu mächtigem Eifer erweckt, und gerade diesen hervorzurufen war ein Hauptzweck seines Briefes gewesen. Die Erwähnung jenes Vorgangs mit dem Unzüchtigen darf hier nur als Beispiel betrachtet werden; in die wichtigen Fragen, um die es sich in Korinth handelte, griff derselbe eigentlich wenig ein. Aber der Apostel wollte der Spaltungen nicht offen Erwähnung thun, um die Möglichkeit, sie noch auszugleichen, festzuhalten. Es versteht sich übrigens von selbst, daß der Ausdruck οὐκ ἔγραψα ἕνεκεν τοῦ ἀδικήσαντος nicht zu pressen ist; wie wäre denkbar, daß Paulus den Sünder selbst unberücksichtigt gelassen hätte. Er will nur sagen, er habe vor allem diesen Vorfall benutzen wollen, um die ganze Gemeine aus ihrem Schlaf aufzuwecken, daß von dieser heilsamen Bewegung auch der Sünder wohlthätig berührt werden würde, stand natürlich zu hoffen. Unter dem ἀδικηθείς hat man den Apostel selbst verstehen wollen oder die Gemeine; beides ist inzwischen nicht angemessen, denn Paulus will eben den Gedanken ausführen, er habe nicht das Factum als solches ins Auge gefaßt; dazu paßt denn in keiner Weise die Beziehung auf die Gemeine, um derentwillen er in den Schlußworten des Verses eben geschrieben zu haben erklärt. Hätte er aber sich allein als den Beleidigten dargestellt, so läge darin eine Rüge für die Gemeine, die sich dadurch für verletzt hätte halten können; der Zusammenhang gestattet aber nicht beim

Apostel die Absicht anzunehmen, die Korinthier zu strafen, er ist ja im Begriff sie zu beloben. Mit Heinsius und Billroth aber das ἕνεκεν τοῦ ἀδικηθέντος als Neutrum zu nehmen (τὸ ἀδικηθέν = τὸ ἀδίκημα), hat offenbar etwas Gezwungenes, da es am nächsten liegt, an den Vater zu denken, der durch den Umgang seiner Frau mit seinem Stiefsohn der eigentlich Beleidigte war. Daß wir nicht wissen, ob und daß derselbe noch lebte, kann ja kein Grund gegen diese Erklärung seyn, da auch kein Moment für das Gegentheil spricht. (V. 11. ist das mehrfach wiederholte ἀλλά wieder intensiv, in der Bedeutung imo zu nehmen. Die einzelnen Ausdrücke enthalten gleichsam die innere Geschichte der Korinthier in Beziehung auf den Blutschänder, in Folge der apostolischen Mahnung, in einem Klimax geordnet. Hiernach kann nicht wohl ἀπολογία die Entschuldigung durch das Factum der Bestrafung bedeuten, wie Billroth will, denn darauf gehen erst die letzten Äußerungen, sondern es muß die Entschuldigung wegen ihrer Nachlässigkeit bezeichnen, daß sie nicht früher straften. — Ἀγανάκτησις [das sich im N. T. nicht weiter findet] ist auf die sittliche Regung wegen der That, φόβος auf Gott, als den Rächer des Bösen, zu beziehen, das sie in falscher Milde geduldet hatten. Ἐπιπόθησις und ζῆλος heben dann die Gesinnung gegen den Apostel selbst und ἐκδίκησις das aus allen diesen Momenten hervorgehende Resultat heraus. — V. 12. ist die Lesart ὑμῶν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν mit Lachmann ohne Zweifel vorzuziehen. Nach dem ganzen Zusammenhange ist nemlich ja eben von dem Eifer der Korinthier, nicht von dem Eifer Pauli die Rede. Überdies läßt sich die Entstehung der andern Lesart wohl erklären. Es schien natürlicher, daß der Apostel sagte: ich schrieb, um euch meinen Eifer zu zeigen, als um euren Eifer zur Erscheinung zu bringen. Endlich sind die kritischen Auctoritäten auch für diese Lesart bedeutend, so daß Griesbach zwischen beiden schwankte.)

13. 14. Diese Wirkung seiner Worte war denn hinlänglich den Apostel zu trösten (Rückblick auf V. 7.), aber zu dem Troste kam noch die Freude über die Freude des Titus, der alles bewahrheitet gefunden hatte, was ihm von Paulus über die Korinthier gesagt war. — Bei V. 13. ist schon von Billroth und Lachmann die Lesart: ἐπὶ δὲ τῇ παρακλήσει ὑμῶν περισσοτέρως μᾶλλον κ. τ. λ. als die richtige erwiesen; man kann nur

noch zweifelhaft seyn, ob ὑμῶν oder ἡμῶν zu lesen seyn dürfte. Ich ziehe ὑμῶν vor als das schwierigere, weil es nach der ersten Person παρακεκλήμεθα näher lag, zu denken, daß Paulus von seinem Troste noch mehr sagen werde. Der Trost Pauli ist aber auch der der Korinthier, in sofern sie die Urheber desselben waren. (Über περισσοτέρως μᾶλλον vergl. Winer's Gr. S. 221.) V. 14. erklärt näher, weshalb die Freude des Titus den Apostel so erfreut habe, seine Vorhersagungen hatten sich nemlich als Wahrheit bewährt. Mit Unrecht will Billroth πάντα von alle dem verstehen, was Paulus den Korinthiern von Titus gesagt habe. Dafür enthält der Text auch nicht die leiseste Andeutung. Es bedeutet vielmehr alles ohne Ausnahme, was Paulus in Korinth vorgetragen hatte, und der ganze Satz soll ihn, im Gegensatz gegen die Lästerungen der Widersacher, als den treuen Prediger der Wahrheit darstellen, dessen Vertrauen auch der bessere Theil der korinthischen Gemeine nicht zu Schanden gemacht habe. (Die von Lachmann V. 14. aufgenommene Lesart ἡ καύχησις ὑμῶν ἐπὶ Τίτου empfiehlt sich nicht. Das ἀλλ' ὡς — οὕτως καί führt auf das obige κεκαύχημαι zurück, es muß daher καύχησις ἡμῶν heißen; denn deshalb, weil die Korinthier sich wohl betrugen, kann nicht wohl καύχησις ὑμῶν gesagt werden. Bei den zahlreichen Verwechselungen beider Pronomina in den Codd. ist ihre Auctorität allein nur gering.)

15. 16. Als dasjenige, was Titus besonders erfreut habe, wird denn der demüthige Gehorsam der Korinthier vor allem hervorgehoben; nicht als ob sie den Menschen im Apostel gefürchtet hätten, sondern Gott, der durch ihn sich wirksam zeigte. Auf diese Seelenstellung begründet denn auch der Apostel mit Recht die frohe Hoffnung, daß es ihm mit allem an ihnen gelingen werde.

§. 8. Die Sammlung.

(8, 1—9, 15.)

Die folgende ausführliche Abhandlung über die Sammlung, welche der Apostel für die Christen in Jerusalem veranstaltete (vergl. zu 1 Kor. 16, 1.), ist einmal eine Aufforderung zur Mildthätigkeit, dann aber trifft Paulus in derselben auch Vorkehrungen

gegen die Lästerungen der Widersacher, die sich nicht entblödet zu haben scheinen Verdacht gegen die Redlichkeit des Apostels zu erwecken. (Vergl. 8, 20.) Er ordnet daher an, daß mehrere von den Gemeinen erwählte Brüder das Geld in Empfang nehmen sollen, damit der Lästerrede ein Ende gemacht werde.

1—4. Der Apostel beginnt damit, den Korinthiern das Beispiel der Christen in Macedonien vorzuhalten, die unter den ungünstigsten Umständen sich doch höchst freigebig gezeigt hatten, indem sie über Vermögen gebend ihre Beiträge anzunehmen flehten. (V. 1. ist δέ nur als die Rede fortführend zu fassen. — Χάρις bezeichnet die Freigebigkeit der Macedonier in sofern die göttliche Gnade sie dazu angeregt hatte. — V. 2. geschieht die Erwähnung der Prüfungsleiden*), welche die Gläubigen in Macedonien zu dulden hatten, nur deshalb, um ihre Freigebigkeit durch den Contrast desto mehr hervorzuheben. Trotz der Leiden war eine überschwengliche Freude in ihnen, weil sie empfanden im Evangelium himmlische Schätze erlangt zu haben, und diese Freude trieb sie zu so reichlicher Mittheilung äußerer Güter an. Statt aber fortzufahren: καὶ ἐν κατὰ βάθους πτωχείᾳ ἡ περισσεία κ. τ. λ. coordinirt der Apostel kühn die Armuth mit der Freude und läßt beide als die veranlassenden Momente der reichlichen Gabe heraustreten. — Sehr begreiflich ist, daß man statt ἁπλότητος geändert hat χρηστότητος, denn nach der gewöhnlichen Bedeutung schien ἁπλότης hier nicht zu passen. Allein dieser Ausdruck wird auch von wahrer ächter Freigebigkeit und Mildthätigkeit gebraucht, so namentlich 9, 11. 13. Die Stelle Röm. 12, 8. mögte ich nicht dahin zählen. Aber Joseph. Arch. VII. 13. 4. [wie Tacit. hist. III. 86. simplicitas] wird es eben so gebraucht; auch Jes. 33, 23. Hiob 11, 13 bei den griechischen Übersetzern. — V. 3. αὐθαίρετος findet sich nur noch 8, 17. im N. T. Hesychius erklärt es durch ἑκούσιος. Zu ergänzen ist dabei aus V. 5. ἔδωκαν. — V. 4. ist δέξασθαι ἡμᾶς als offenbares Glossem aus dem Texte zu streichen.)

*) Vergl. über die Verfolgungen der Christen in Macedonien Ap. Gesch. 16, 20 ff. 17, 5. 1 Thess. 1, 6. 2, 14.

5—7. Die unerwartete freudige Aufopferung der Macedonier war es, die Paulus veranlaßte den Titus zu ermuntern, die Korinthier zu einer gleichen Hingabe zu erwecken, damit sie in keinem Stücke ihren Brüdern nachstehen mögten. (V. 5. ist bei καὶ οὐ καθὼς ἠλπίσαμεν zu ergänzen ἐποίουν. — Das ἑαυτοὺς ἔδωκαν τῷ κυρίῳ ist nicht etwa vom geistigen Hingeben zu verstehen, wie wenn der Sinn wäre: sie gaben sich zuerst innerlich dem Herrn hin und dann von dieser lautern Seelenstellung aus opferten sie auch den Brüdern von ihrer Habe, sondern sich selbst geben soll hier nur heißen, sein Alles hingeben, nichts für sich behalten. Sollte nemlich jenes der Sinn der Worte seyn, so müßte im Folgenden darauf irgend eine Rücksicht genommen seyn, das ist aber nicht der Fall. Die innerliche Hingabe an den Herrn setzt Paulus vielmehr überall als sich von selbst verstehend voraus. Daß die dem Herrn geopferten Gaben aber eben ihm, dem Apostel, eingehändigt wurden, führt er auf Gottes Willen zurück, um bemerklich zu machen, daß das nicht sein menschlicher Einfall gewesen sey. — V. 6. weist das προενήρξατο auf die frühere Anwesenheit des Titus in Korinth hin, bei der er auch schon für diesen Zweck wirksam gewesen seyn mogte. Lachmann hat übrigens die Lesart ἐνήρξατο vorgezogen. — V. 7. ist ἀλλά wieder in der Bedeutung imo zu nehmen, und V. 7. eng mit V. 6. zu verbinden, so daß das ἵνα in V. 7. mit dem ἵνα in V. 6. correspondirt. „Nicht etwas Drückendes fordert Paulus von den Korinthiern, er giebt ihnen nur Gelegenheit noch einen geistlichen Segen mehr sich anzueignen." Billroth, der dies übersehen hat, giebt V. 7. ganz verfehlt. — Über πίστις, λόγος, γνῶσις vergl. zu 1 Kor. 12, 8. — Für τῇ ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν ἀγάπῃ liest Lachmann τῇ ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν. Die gewöhnliche Lesart ist aber vorzuziehen, weil Paulus die Vorzüge der Korinthier aufzählt, also auch die ἀγάπη ἐξ αὐτῶν nennen muß.)

8. 9. Wie 1 Kor. 7., so unterscheidet Paulus auch hier zwischen ἐπιταγή und γνώμη, er will nicht befehlen, sondern nur rathen und die Lauterkeit der Liebe seiner lieben Korinthier prüfen; denn die Erfahrung der Gnade Christi muß das Herz erweitern und zur Mittheilung geneigt machen, es würde daher ein Mangel seyn, wenn es bei den Korinthiern anders wäre. V. 9. gehört mit Phil. 2, 6. zu den Stellen, in welchen Paulus die Er-

niedrigung Christi deutlich ausspricht. In dem πλούσιος ὤν liegt die ewige Existenz des Sohnes in der Herrlichkeit des Vaters ausgedrückt und in dem ἐπτώχευσε das freiwillige Verzichten auf dieselbe aus Erbarmen mit der Noth der Menschen. Ganz verfehlt ist, wenn Usteri und Billroth hier Christus als Vorbild aufgefaßt werden lassen, als wenn der Sinn wäre: wie Christus durch sein Armwerden reich machte, so thut ihr es auch. Vielmehr ist der Sinn dieser: „da Christus durch sein Armwerden euch reich gemacht hat, so könnt ihr auch von eurem Reichthume mittheilen, er hat euch dazu in Stand gesetzt." Dagegen ließe sich nur sagen, daß Christus den Menschen geistlich reich gemacht habe, das Mittheilen aber, von dem hier die Rede ist, sey ein äußeres. Allein da das äußere Geben doch immer die Gesinnung des Gebens als inneres Motiv voraussetzt, ohne welches es nicht zu Stande kommt, wenn auch äußere Güter da sind, so entsteht dadurch keine Schwierigkeit für den Gedanken. Wohl aber entsteht eine solche, wenn man Christus hier als bloßes Vorbild gefaßt haben will, denn das γινώσκετε γάρ appellirt an das christliche Bewußtseyn der Korinthier und setzt bei ihnen die Erfahrung von der reich machenden Gnade Christi voraus, dazu paßt nun nicht, daß sie es ihm nachthun sollen, sondern nur, daß sie im Gefühl, es ihm nicht gleich thun zu können, den ihnen ohne Verdienst durch ihn gewordenen Reichthum nicht unfruchtbar ruhen, sondern in dankbarer Gegenliebe in guten Werken thätig werden lassen.

10. 11. Seinen guten Rath giebt aber der Apostel nicht zu seinem eigenen Wohle, sondern zu dem der Korinthier, denen daran liegen mußte, angeleitet zu werden zur Vollendung des angefangenen Werkes, um (wie es V. 7. hieß) auch diesen Segen noch zu gewinnen. Zum Verständniß dieser Stelle ist zuvörderst zu bemerken, daß das Beitragen zur Sammlung nach 1 Kor. 16, 2. ein wöchentlich fortgesetztes, nicht bloß ein einmaliges seyn sollte, Paulus konnte daher auffordern auf das ποιῆσαι auch das ἐπιτελέσαι folgen zu lassen. Sodann was den Umstand betrifft, daß das θέλειν auf das ποιῆσαι folgt, so erklärt schon der Ausdruck ἡ προθυμία τοῦ θέλειν (V. 11.), wie diese Stellung gemeint ist; nemlich, wie Winer und Billroth schon richtig bemerken, als die das äußere Thun begleitende gottgefällige Gesinnung. Pau-

lus will also sagen: es soll nicht bloß äußerlich gethan werden, sondern was ihr gleichfalls schon begonnen habt, man muß auch geben in der rechten Gesinnung; endlich aber soll auch damit fortgefahren werden bis ans Ende. (V. 10. ἀπὸ πέρυσι findet sich noch 9, 2. Der Ausdruck bedeutet eigentlich im verflossenen Jahre, dann überhaupt „vorher." Xenophon [hist. III. 2. 6.] hat bloß πέρυσι. — V. 11. ist das ἐκ τοῦ ἔχειν, wie das Folgende zeigt, zu fassen: „je nach dem Besitz.")

12—15. Das Folgende soll noch die Freigebigkeit in ihrem Zusammenhange mit dem Ganzen näher erläutern. Wie sie nicht in der Größe der Gabe liegt, sondern im Verhältniß der Gabe zum Besitz, so soll sie auch keine einseitige seyn, sondern unter den Gliedern Christi, als einer durch lautere Liebe verbundenen Gemeinschaft, soll der Gebende auch wieder empfangen und der Empfangende wieder geben, wenn es nöthig ist, so daß in dieser Art wahrhaft eine Gleichheit hervorgebracht wird, die auf jede andere Weise zu erstreben Wahnsinn ist. Ohne Revolution schafft die Liebe Freiheit und Gleichheit, eine Gütergemeinschaft im Geist. (Vergl. zu Ap. Gesch. 2, 44.) Sehr geistreich wendet Paulus hier die Stelle 2 Mos. 16, 18. an, der zufolge beim Sammeln des Manna's jeder gleich viel vorfand. So hat auch im Reiche Gottes keiner zu viel und keiner zu wenig, obgleich, je nach den verschiedenen Bedürfnissen, nicht alle quantitativ gleich viel haben. (V. 12. zieht man εὐπρόσδεκτος besser zu τὶς als zu προθυμία. — V. 13. ist bei ἵνα zu ergänzen γένηται. Dieser Vers zeigt übrigens, daß die Noth der Christen in Palästina nur eine temporäre war, deren Hebung zu hoffen war. — V. 15. ist die Citation nach den LXX. aus dem Gedächtniß gemacht; es lautet nemlich dieselbe bei jenen: οὐκ ἐπλεόνασε ὁ τὸ πολὺ, καὶ ὁ τὸ ἔλαττον οὐκ ἠλαττόνησε.)

16. 17. Von sich selbst geht der Apostel auf Titus über, der die Collecte zu leiten bestimmt war; er stellt ihnen denselben gleich eifrig für ihr (der Korinthier) Wohl dar, als er sich selbst bis daher geschildert hatte; dieser Eifer ließ ihn nicht nur Pauli Ermunterung annehmen, sondern trieb ihn auch freiwillig zur Reise an. — Verfehlt ist Billroth's Auffassung dieser Stelle, der meint, Paulus vergleiche den Eifer des Titus mit dem der Korinthier selbst; das gestattet der Zusatz ὑπὲρ ὑμῶν ja nicht.

Den Aorist ἐξῆλθε, so wie die in den folgenden Versen, faßt man übrigens am besten so, daß der Apostel vom Standpunkt der Empfänger des Briefs aus schreibt; denn Titus überbrachte diesen Brief ohne Zweifel selbst nach Korinth.

18—21. Um aber jeden Anlaß zu boshaften Beschuldigungen abzuschneiden, hatte Paulus mit Titus noch einige Brüder förmlich erwählen lassen zur Annahme und Überbringung der reichlichen Sammlung; seine Weisheit ließ ihn nicht bloß innerlich rein handeln, sondern auch äußerlich vor den Menschen jeden bösen Schein meiden. Diese Stelle ist übrigens ein merkwürdiges Zeugniß von der schamlosen Frechheit einiger unter den Widersachern des Apostels; denn von bloßen Möglichkeiten ist hier nicht die Rede, die realen Maßregeln Pauli zeugen dafür, daß Zweifel an seiner Ehrlichkeit wirklich geäußert waren. — Die Schilderung V. 18. könnte zwar auf viele passen, wahrscheinlich ist aber Lucas gemeint, den die Subscriptionen als Überbringer des Briefes nennen und der Ap. Gesch. 20, 1 ff. (eine Stelle, die in die Zeit der Abfassung des zweiten Schreibens an die Korinthier hineingehört) aufhört in der ersten Person zu erzählen, was andeutet, daß er den Apostel verlassen hat. V. 19. ist bei dem Ausdrucke χειροτονηθεὶς natürlich nicht an die Ordination zu denken, die er Ap. Gesch. 14, 23. bedeutet; vielmehr deutet er nur an, daß die Gemeinen in Macedonien eine Thätigkeit bei der Wahl der Deputirten ausgeübt hatten; Paulus mogte sie vorgeschlagen, die Gemeinen sie acceptirt haben. — Συνέκδημος ἡμῶν bezieht sich auf die beabsichtigte Reise nach Jerusalem, „als unser Begleiter." — Das πρὸς προθυμίαν ἡμῶν ist elliptisch; es muß nemlich gefaßt werden „zur Darlegung meiner Willigkeit." V. 20. ist στέλλεσθαι in der Bedeutung „sich entziehen, vermeiden" gefaßt. Eben so findet es sich noch 2 Thess. 3, 6. — Über μωμεῖσθαι vergl. 6, 3. — Ἁδρότης = πλοῦτος, περισσεία.)

22—24. Nachdem noch eines würdigen Begleiters Erwähnung geschehen ist, werden dann schließlich alle diese Boten, als seine Genossen und Mitarbeiter, den Korinthiern vom Apostel noch nachdrücklich zu liebevoller Aufnahme empfohlen. — Wer der hier noch genannte Bruder ist, läßt sich nicht sicher bestimmen; wahrscheinlich aber einer von den Ap. Gesch. 20, 4. namhaft gemachten. Paulus scheint ihn wegen seines guten Zutrauens zu den Ko-

rinthiern, d. h. wegen seiner Geschicktheit unter ihnen etwas auszurichten, mit in die Deputation aufgenommen zu haben. (V. 23. ist nicht regelmäßig gebildet; der Satz hätte heißen müssen: εἴτε Τίτος, oder εἴτε ὑπὲρ ἀδελφῶν. Ergänzen kann man mit Chrysostomus bei dem ὑπὲρ ein ἀκοῦσαί τι βούλεσθε. — Ἀπόστολοι ist hier, mit Beziehung auf V. 19. in der weitern Bedeutung „Abgeordnete" zu fassen. — V. 24. liest Lachmann ἐνδεικνύμενοι statt ἐνδείξασθε, eine Lesart, die allerdings als die schwierigere vorzuziehen seyn dürfte. — In dem εἰς πρόσωπον liegt die Tendenz dieser ἔνδειξις angedeutet, „damit es vor das Angesicht der Gemeinen komme, und sie erkennen, daß ich euch nicht ohne Ursache so gelobt habe.")

9, 1. 2. Schon in der Einleitung (§. 3.) ward bemerkt, daß zwischen Cap. 8. und 9. keine Lücke ist, wie Diejenigen haben annehmen wollen, die unsern Brief in zwei Hälften theilten; vielmehr wird die Abhandlung über die Collecte noch fortgesetzt. Nach der Mittheilung über die Personen, welche bestimmt waren, das Geld zu überbringen, kommt Paulus auf die Sammlung selbst zurück, und äußert auf feine Weise, er brauche darüber nichts weiter zu schreiben, sie wären selbst thätig genug dafür, ermahnt sie aber dabei doch, die Beiträge sobald als möglich zusammenzubringen. — (V. 2. ἀπὸ πέρυσι vergl. 8, 10. — Lachmann läßt ἐξ vor ὑμῶν weg; allein die gewöhnliche Lesart ist sicher vorzuziehen. Der Eifer ist als etwas von den Korinthiern Ausgehendes, real sich Mittheilendes gedacht.)

3. 4. Die Vorausfendung der Brüder erscheint darnach in der Darstellung des sinnig scherzenden Apostels als ein Mittel, den Korinthiern ihren Ruhm zu sichern, damit die später mit ihm nachfolgenden Macedonier sie ja nicht unvorbereitet finden mögten. Auch in dem κατασχυνθῶμεν ἡμεῖς ἵνα μὴ λέγωμεν ὑμεῖς liegt etwas heiter Scherzendes, wodurch der Apostel die Korinthier für seine Unternehmung geneigt stimmen wollte; es lag nemlich in der Natur der Sache, daß der Apostel nicht freiwillige Liebesgaben durch irgend einen ernsten Befehl erpressen konnte. Wohl aber war die vorliegende sinnreiche Fassung geeignet, die Korinthier für die Sache einzunehmen, indem er sie als schon der Sammlung geneigt schildert, und dann hinzufügt, er sende zwei Brüder voraus, um ihnen diesen ihren Ruhm zu sichern vor den

nachfolgenden Macedoniern. Rückert nimmt auch von dieser Stelle Veranlassung den Apostel zu tadeln und ihm ein unlauteres und unpädagogisches Verfahren vorzuwerfen. 2 Kor. 8, 2. habe Paulus den Korinthiern vorgehalten, wie freigebig die Macedonier seyen, und hier erkläre er, daß die Bereitwilligkeit der Korinthier viele Macedonier zur Nacheiferung gereizt habe. Da aber von ganzen Gemeinen und sogar von Provinzen die Rede ist, so kann ja sehr wohl beides neben einander bestehen; die Freigebigkeit der wohlgesinnten Macedonier konnte Paulus den Korinthiern als Beispiel vorhalten und zugleich auf Manche der weniger mildthätig gesinnten Macedonier durch die Schilderung der guten Gesinnung unter den bessern korinthischen Christen einwirken. (V. 3. entspricht das ἐν τῷ μέρει τούτῳ dem ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτῃ V. 4., ebenso wie 11, 17. Darnach muß ὑπόστασις in der Bedeutung „Wesen, Sache" genommen werden, die zwar in der Sprache des N. T. nicht weiter vorkommt, aber eben die ursprüngliche des Worts ist. Die Bedeutung „Überzeugung," die sich Hebr. 3, 14. 11, 1. findet, ist erst aus der Urbedeutung „Wesenheit," abgeleitet, indem die wahre Überzeugung den Gegenstand, das Wesen derselben, der Potenz nach in sich beschlossen hat. Aus der Stelle 11, 17. in unserm Briefe ist auch ohne Zweifel das Glossem τῆς καυχήσεως in unsern Vers eingedrungen.)

5—7. Die vorangesendeten Brüder (8, 18 ff.) sollen nun die ganze Sammlung abschließen, damit sie bei der Ankunft des Apostels völlig fertig sey; jeder möge daher noch reichlich dazu beisteuern, aber zugleich in fröhlichem Sinne geben. (V. 5. heißt die Sammlung εὐλογία, in sofern sie aus segnendem liebevollem Gemüthe hervorgeht; πλεονεξία aber in sofern als sie eine bloß mühsam erpreßte, somit der Habsucht angehörige, wäre. — V. 6. ist bei τοῦτο δέ zu ergänzen ἰστέον. — Dem φειδομένως steht das ἐπ' εὐλογίαις so entgegen, daß es zu fassen ist: „auf Segen hin," d. i. reichlich. Ähnlich 1 Kor. 9, 10. ἐπ' ἐλπίδι, auf Hoffnung. — V. 7. προαιρεῖσθαι, sich vornehmen, willig zu etwas seyn.)

8. 9. Nach Ps. 112, 9. wird Gott als der Vergelter dargestellt, der immer dem Mildthätigen darreicht, was noth ist in irgend einer Hinsicht, damit er gute Werke aller Art üben könne.

(Die Citation hält sich genau an die LXX. — Das ἐσκόρπισε geht auf das Bild vom σπείρειν, welches schon V. 6. berührt ward und V. 10. noch weiter vorkommt. — Das μένει εἰς τὸν αἰῶνα ist nach V. 8. prägnant zu fassen, nemlich „er bleibt ewiglich und zwar reich zu allem guten Werk.")

10. 11. Das Bild vom Säemann wird auf die Wohlthätigkeit specieller angewendet. Der Gott, der Saamen zum Säen und Brod zur Speise darreicht, der wird auch für die geistige Saat der Liebe das Nöthige darbieten und sie selbst zu Früchten der Gerechtigkeit erwachsen lassen, auf daß ihr in allem reich seyd zu jeder Art der Mildthätigkeit, die Gotte Dank erweckt durch uns, nemlich weil wir euch dazu ermuntert haben. In dieser bildlichen Rede ist der Saame der Besitz äußerer Güter, freilich aber in Verbindung mit der liebevollen Gesinnung, die sie zum Guten anwenden läßt; die Früchte aber sind die einzelnen Liebeswerke, die aus diesen Elementen erwachsen. Wie Christus sagt, das ist meine Speise, daß ich thue den Willen meines Vaters, so erscheinen hier auch die Liebeswerke als die Speise des Gläubigen. In dem ἐν παντὶ πλουτιζόμενοι ist diese Hoffnung schon als realisirt dargestellt, es steht für: εἰς τὸ πλουτίζεσθαι ὑμᾶς. (V. 10. ist zwischen ἐπιχορηγεῖν und χορηγεῖν kein Unterschied zu suchen; beide Ausdrücke finden sich im N. T. nur in den Pauliniſchen und Petriniſchen Briefen. — Die Futura χορηγήσει, πληθυνεῖ sind den Optativen vorzuziehen, sie bezeichnen die gewisse Hoffnung, bei der es gar keiner Bitte mehr bedarf. — Die Form γένημα für γέννημα findet sich nur hier, gewöhnlich steht dafür in der neutestamentlichen Sprache καρπός.)

12—15. An den Dank gegen Gott, welchen die Mildthätigkeit hervorruft, anknüpfend, führt der Apostel schließlich noch aus, daß diese Erweckung zum Lobe und Preise Gottes und zur Fürbitte wesentlich mit zu den wohlthätigen Wirkungen der Sammlung gehöre. Alle Tugenden der Gläubigen sind nicht bloß um ihrer selbst willen, oder wegen der wohlthätigen Wirkungen da, die sie für andere haben, sondern im letzten Grunde ist Gottes Lob ihr Ziel, denn sie sind sein Werk. In das Lob Gottes läßt daher der Apostel auch selbst (V. 15.) seine Rede ausströmen. (V. 12. wäre es an einem von beiden Ausdrücken, διακονία oder λειτουργία, genug gewesen; indeß ist die Zusammenstellung

doch keineswegs pleonastisch, indem διακονία mehr die Seite der Verwendung, λειτουργία mehr die Seite der Sammlung der Wohlthaten heraushebt. — V. 13. wird die διακονία als Probe für die Gesinnung aufgefaßt. Das δοξάζοντες geht auf diejenigen, von welchen der Dank gegen Gott ausgeht. Er bezieht sich auf die ὑποταγή und die ἁπλότης, d. i. auf den Gehorsam, der hier in Beziehung auf die vom Apostel ausgegangene Anregung hervorgehoben wird, und die Mildthätigkeit. — V. 14. ist das καὶ αὐτῶν δεήσει ὑπὲρ ὑμῶν nicht mehr von ἐπί in V. 13. abhängig zu denken, sondern mit διὰ πολλῶν εὐχαριστιῶν τῷ Θεῷ zu verbinden, so daß V. 13. die Natur eines Zwischensatzes erhält, wodurch der Dank gegen Gott eben so näher erläutert wird, wie die Fürbitte durch das ἐπιποθούντων κ. τ. λ. — V. 15. ἀνεκδιηγητός findet sich im N. T. nur hier; ähnliche Formen kamen Röm. 11, 33. vor.)

III.

Dritter Theil.

(10, 1—13, 13.)

§. 9. Die falschen Apostel.

(10, 1—18.)

Während bis dahin Paulus sich vorherrschend an die Bessergesinnten in der korinthischen Gemeine gerichtet hatte, wendet er sich vom 10. Cap. an wider seine Gegner (vergl. in der Einl. §. 3.), ohne indeß doch eine völlige Scheidung beider Theile zu vollziehen. Die feindselig Gesinnten hatten das Ansehen des Apostels dadurch herabzusetzen gesucht, daß sie ihn als schwach in persönlicher Wirksamkeit, als muthig und voll Selbstruhm in schriftlicher Rede geschildert hatten. Dieser Darstellung stellt Paulus die Erklärung entgegen, daß sie ihn persönlich eben so finden würden, wie er sich brieflich ausgesprochen habe; was aber sein Rühmen betreffe, so rühme er nicht sich selbst, sondern Gott, der ihm seinen großen Wirkungskreis angewiesen habe (1—18.).

1. 2. Der Apostel beginnt damit, jene Beschuldigung, daß er persönlich schwach sey und unterwürfig, während er abwesend muthig erscheine, auf die Art zu beseitigen, daß er seine Leser auffordert, ihn doch ja nicht zu nöthigen auch bei seiner persönlichen Anwesenheit nach seiner apostolischen Machtvollkommenheit so muthig aufzutreten, als er es schriftlich gethan habe. Natürlich liegt darin, es würde ihnen das übel bekommen, sie würden es übel empfinden, wenn er sie so strafen müsse *). Daß er sie

*) Am Schluß des Briefes (13, 2. 3. 10.) kehren dieselben Gedanken wieder.

hierzu bei der Sanftmuth und Milde Christi auffordert, hat offenbar den Sinn, daß er im Namen seines Meisters handeln will, daß er gern Milde, statt der Strenge, üben mögte. Die Worte ὃς κατά κ. τ. λ. sind aber natürlich zu verstehen mit der Restriction: „wie meine Gegner mich beschuldigen." In V. 2. nimmt das δέομαι das παρακαλῶ wieder auf und verbindet das Object der Bitte in den Worten τὸ μὴ παρὼν θαρρῆσαι τῇ πεποιθήσει damit. Die Form der Bitte giebt aber natürlich dem μὴ παρὼν θαρρῆσαι die Bedeutung: daß ich nicht nöthig habe persönlich muthig aufzutreten, oder: daß ihr mich nicht nöthigt so aufzutreten. Um des größern Nachdruckes willen stellt aber der Apostel dieses ernste Auftreten nicht als ein bloß mögliches, sondern als ein gegen gewisse Personen schon beschlossenes dar. Nur ironisch, vom Standpunkte der Gegner aus, bezeichnet Paulus es als ein τολμῆσαι, daß er so auftreten will. Eben das aber, was diese Menschen an ihm tadelten, das κατὰ σάρκα περιπατεῖν, d. h. nach irdischen Rücksichten handeln, nach Menschenfurcht und Menschengefälligkeit, das war an ihnen selbst zu rügen. (V. 2. ist πεποίθησις schonend gesprochen; es soll Strenge, ernste Rüge bedeuten, eben so wie θαρρεῖν „ohne Furcht rügen.")

4—6. Zur Verstärkung dieses Gedankens führt Paulus weiter aus, daß, wenn er gleich im Fleisch und somit in Schwachheit wandle, er doch nicht mit Waffen streite, die dem Fleische angehörten, sondern mit göttlichen Waffen, die mächtig genug wären, alles Widergöttliche zu überwinden und sich Gehorsam zu verschaffen. — Hier geht der Apostel von der Bedeutung des Sündlichen in σάρξ, die V. 2. vorwaltet, in die der Schwachheit über und schildert sich als Kämpfer Gottes, der sich nicht bloß vertheidigt, sondern selbst die Befestigungen (ὀχυρώματα) des Bösen angreift. (Dem κατὰ σάρκα sollte κατὰ Θεὸν gegenüber stehen, es wird aber statt dessen gleich der Begriff des Mächtigen hervorgehoben und derselbe durch τῷ Θεῷ auf Gott zurückgeführt. Ich mögte den Dativ nicht mit Billroth fassen „für Gott," sondern „vor Gott," d. h. nach seinem Willen und Urtheile, so auch Winer Gr. S. 193.) Was er unter diesen Befestigungen verstanden wissen will, zeigt V. 5. näher; er nennt die λογισμοὺς καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, die erst überwunden und dem Gehorsam Christi unterthänig gemacht

werden sollen, wobei er πᾶν νόημα in demselben Sinne gebraucht, wie oben die λογισμούς. Der Zustand, in dem solche hohe, stolze λογισμοί oder νοήματα herrschen, heißt παρακοή und wird der ὑπακοή, die Paulus hervorrufen will, entgegengesetzt. Fragen wir nun, was der Apostel mit diesen Ausdrücken bezeichnen will, so ist, besonders nach V. 7. nicht zu bezweifeln, daß er vorzugsweise jene Scheinweisheit der Christianer zu tadeln beabsichtigt, die sie veranlaßte, gegen die vom Apostel repräsentirte wahre Erkenntniß Christi in hochmüthigem Sinne sich zu erheben, und sich als die wahren Christen geltend zu machen. Das theoretische und praktische Element darf dabei nicht geschieden werden, denn beide durchdringen sich nothwendig; der theoretische Dünkel kann nie ohne praktische Folgen bleiben. Was aber die gewöhnliche Benutzung dieser Stelle anlangt, der zufolge man in ihr ausgesprochen findet, daß die menschliche Vernunft kein Recht in Glaubenssachen mitzusprechen habe; so ist allerdings den Gegnern dieser Anwendung zuzugeben, daß die sich gegen die Erkenntniß Christi erhebenden Höhen auch überhaupt dünkelhafte Gedanken bezeichnen können; indeß darf doch nicht geleugnet werden, daß der Apostel zunächst an Ideen einer falschen Gnosis denkt, (wie sie 1 Kor. 1—3. beschrieben ist,) die sich der wahren Erkenntniß widersetzt und die ächte Christlichkeit für sich in Anspruch nimmt. Offenbar ist die Meinung des Apostels (vergl. zu 1 Kor. 1—3.), daß diese Verwechselung der unächten mit der ächten christlichen Erkenntniß darin ihren Grund hat, daß der Mensch statt der Erleuchtung des die Tiefen des göttlichen Wesens erforschenden heiligen Geistes sich an seine eigene Weisheit hält. Wir können daher nur die ganz richtige Auffassung unserer Stelle darin sehen, wenn man aus derselben ableitet, Paulus nimmt an, daß die Vernunft unfähig ist, die Wahrheiten des Evangeliums aus sich zu erzeugen, daß man dieselben vielmehr im Gehorsam des Glaubens in sich aufnehmen und sich durch keine Künste von der Einfalt in Christo (11, 3.) abziehen lassen dürfe. Will man dagegen den Inhalt der Stelle dahin ausdehnen, daß die Vernunft auch unfähig sey, die dargebotenen Wahrheiten zu vernehmen und in ihrer Innerlichkeit zu erkennen; so widerspricht dies der Ansicht, welche der Apostel überall geltend macht, daß dem Menschen das Organ nicht fehle, Göttliches zu vernehmen, und zu erkennen, was der

Geist ihm offenbart (vergl. zu Röm. 1, 19.); er darf nur nicht sein eigenes Orakel, sein eigener Gott seyn wollen. (Auffallend ist V. 6. das: ὅταν πληρωθῇ ὑμῶν ἡ ὑπακοή, es scheint nemlich, wenn der Gehorsam aller vollendet ist, so bleibt kein Ungehorsam zu strafen mehr übrig. Allein Paulus will dadurch auf schonende Weise die Nothwendigkeit der Scheidung der noch in Korinth zusammengehaltenen Elemente andeuten, so daß der Sinn dieser ist: „ich bin bereit, jeden Ungehorsam zu strafen [nemlich durch Excommunication], der dann noch fortdauert, wenn sich in euch, die ihr die wahre Gemeine bildet, der Gehorsam vollendet haben wird.")

7. Von hier an geht der Apostel in directerer Weise auf seine Gegner ein und deutet mit dem: εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι zunächst auf die Christianer hin, welche das Χριστοῦ εἶναι vorzugsweise für sich in Anspruch nahmen, was Paulus sich aber nicht minder vindicirt. Indeß hat Baur (tübing. Zeitschr. 1831. H. 4. S. 99.) schon mit Recht geleugnet, daß hier auf die Christianer allein Rücksicht genommen sey; es scheint hier vielmehr der Apostel mit seinen Gegnern überhaupt zu thun zu haben, sofern sie sich ihm gegenüber einer nähern Verbindung mit Jesus und seinen unmittelbaren Jüngern rühmten. Man muß daher sagen, daß Paulus mit den Christianern zugleich alle seine Widersacher wegen ihres Hochmuthes strafen will, der sie sich als die allein wahren Christen ansehen ließ; bei den eigentlich sogenannten οἱ τοῦ Χριστοῦ trat nur dieser Charakter am grellsten hervor, deshalb hat der Apostel sie bei dieser seiner Polemik auch vorzugsweise im Sinne und bedient sich eines Ausdruckes, der an sie zunächst erinnern muß. — Ungemein erschwert hat man sich das Verständniß dieser Stelle durch die Übersetzung des: τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε, durch: „wollt ihr das Äußere ansehen?" Schon Billroth hat nach Ambrosius Vorgang die Worte richtig genommen: „seht doch, was so klar vor Augen liegt," so daß βλέπετε Imperativ ist. Dazu paßt das Folgende gut, das eine Appellation an den einfachen Sinn der Korinthier enthält, daß er (der Apostel) doch auch wohl für einen Diener Christi zu halten sey und seine Arbeit ihn doch wohl hinlänglich als solchen documentire. (Am Schluß des Verses fehlt Χριστοῦ in so vielen und bedeutenden Codd., daß es von allen bessern Kritikern gelöscht wird.)

8. Sein Verhältniß zu Christo faßt Paulus nun näher als sein apostolisches Amt, das ihm eine geistliche Macht gebe, auf; wenn er sich dieser Macht etwas stark gerühmt habe, so schäme er sich dessen gar nicht, denn es sey zu ihrem Heil und nicht zu ihrem Schaden geschehen. Dabei ist der Gedanke zu suppliren: „das Rühmen der Gegner aber gereicht zu eurem Verderben." (In der Construction ist eine Anticipation des Gedankens, indem εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν ὑμῶν gleich an καυχήσωμαι angeschlossen ist, während es dem Sinne nach hätte heißen sollen: οὐκ αἰσχυνθήσομαι, ἐγένετο γὰρ κ. τ. λ. — Das ἐάν τε γὰρ καὶ περισσότερόν τι καυχήσωμαι, besagt nur: „wenn ich mich auch etwas reichlich gerühmt haben mag," nicht aber; „wenn ich mich auch noch reichlicher rühmen wollte.")

9—11. V. 9. an V. 8. anzuschließen, wie Lachmann und Billroth wollen, scheint mir des Gedankens wegen ganz unangemessen. V. 11. soll offenbar die Widerlegung von dieser Äußerung über den Zweck seiner Briefe enthalten, die V. 10. auf seine Gegner zurückführt. Die Art, wie Billroth V. 9. in Verbindung mit V. 8. auffaßt, ist höchst gezwungen, nemlich so: „ich sage euch dies, (daß ich die Macht zu eurer Erbauung empfangen habe,) damit es nicht scheine, als wolle ich euch durch Briefe schrecken." Allein jener Gedanke konnte ja diesen Schein durchaus nicht aufheben, nur der V. 11. ausgesprochene Gedanke hebt ihn vollständig auf; was ich brieflich will, das will ich auch in persönlicher Gegenwart, will Paulus sagen, mein Ernst in dem Briefe ist der Ernst meines ganzen Wesens. (V. 9. macht die Verbindung des ὡς ἂν mit dem Infinitiv, statt des Optativs Schwierigkeit. Billroth will eine Ellipse annehmen, um die Verbindung von V. 8. und 9. zu erleichtern, Bretschneider will gar ὡσάν quasi gelesen wissen. Man wird mit Winer [Gr. S. 285.] annehmen müssen, daß es unregelmäßig für ὡς ἂν ἐκφοβοῖμι steht. — V. 10. liest Lachmann φασί für φησί, was aber sicher erleichternde Correction ist. Der Singular ist nicht von einem bestimmten Individuum zu verstehen, sondern impersonell zu fassen. Vergl. Winer's Gr. S. 339. — Ob man aus den Worten ἡ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενής, auf eine schwächliche Körperconstitution schließen kann, fragt sich; indeß ist nicht unmöglich, daß hier und in den folgenden Capiteln unseres

Briefes, die Schwachheit, von der Paulus im Gegensatz gegen die in ihm mächtige Gotteskraft spricht, auch auf die Leiblichkeit mit zu beziehen ist.)

12. Die ersten Worte dieses Verses begründen den unmittelbar vorhergehenden Gedanken: „solche Leute mögen von mir denken, daß ich gegenwärtig eben so aufzutreten wissen werde, als in Briefen, denn ich gewinne es nicht über mich, denen, die sich selbst empfehlen, mich gleich zu stellen," d. h. ich will mich nicht, wie meine Gegner, selbst loben, aber sie mögen nur überzeugt seyn, daß ich auch gegenwärtig nicht schonen werde. (Ἐγκρῖναι und συγκρῖναι sind zwar nicht synonym, aber dem Zusammenhange nach nahe verwandt; jenes heißt, „in eine Zahl hineinrechnen," dieses „mit jemandem zusammenstellen, vergleichen." — Τολμᾶν hat, wie Röm. 5, 7. 1 Kor. 6, 1. die Bedeutung von sustinere, „über sich gewinnen können.") Die zweite Hälfte ist aber ungemein schwierig und hat die Exegeten sehr in Anspruch genommen. Auf scharfsinnige Weise hat namentlich Fritzsche (diss. II. pag. 33 sqq.) die Stelle behandelt und Billroth ist ihm gefolgt. Inzwischen habe ich mich nicht von der Richtigkeit der von diesen Gelehrten vorgetragenen Erklärung überzeugen können, vielmehr scheint mir Emmerling's Ansicht den Vorzug zu verdienen *), von der Fritzsche selbst sagt: Emmerlingius eo me deduxit, ut judicio meo in hoc difficili loco paene diffiderem. Nemlich die Ansicht Fritzsche's und Billroth's ist diese: Sie löschen die Worte: οὐ συνιοῦσιν· ἡμεῖς δέ, und fassen V. 12. mit V. 13. folgendermaßen zusammen, „sondern indem wir uns an uns selbst messen (d. h. unsern Werth nach unsern realen Leistungen messen, nicht nach Einbildungen, wie jene,) und uns mit uns selbst vergleichen, rühmen wir uns keineswegs ins Maaßlose, sondern nach dem Maaß, das Gott selbst uns gegeben hat." Dabei ist aber zuerst bedenklich, daß die Löschung des: οὐ συνιοῦσιν· ἡμεῖς δέ, nur ein Act der Noth ist, indem man gesteht, die gewöhnliche Lesart nicht genügend erklären zu können. Zwar hat Fritzsche manches beigebracht, was die Einschiebung jener Worte einigermaßen wahrscheinlich werden lassen könnte, wenn man glauben dürfte, daß sie im ursprünglichen Text

*) Vergl. den dritten Excurs zu Emmerling's Commentar.

fehlten. Allein die kritischen Auctoritäten stellen sie so sicher, daß auch Lachmann nicht gewagt hat, sie wegzulassen. Nur DFG lassen alle vier Worte aus, einige geringere Zeugen bloß die Worte οὐ συνιοῦσιν. Offenbar ist nun diese Auslassung nur durch die innere Schwierigkeit derselben zu erklären. Denn wer hätte sie in den Text hineinschreiben können, wenn sie ursprünglich fehlten. So urtheilt mit Recht auch Reiche in dem zu 2 Kor. 5, 3. bereits angeführten Programm. Sodann aber erscheint allerdings die Auffassung von V. 12. in seinem Zusammenhange mit V. 13. dadurch einfach, allein durch die Verschmelzung beider Verse entsteht wieder eine neue Schwierigkeit. Man sieht nemlich nicht, wie der Apostel, wenn ein so unmittelbarer Zusammenhang zwischen beiden Versen statt findet, auf das μέτρον τοῦ κανόνος kommen soll, das Gott ihm zugetheilt habe, worauf doch im Vorhergehenden nichts hindeutete. Der Gegensatz, in den V. 13. mit V. 12. durch das ἡμεῖς δέ gesetzt wird, erleichtert sehr die Annahme des Übergangs zu etwas Neuem. Es fragt sich daher nur, ob die gewöhnliche Lesart eine genügende Erklärung gestattet. Wie schon bemerkt wurde, scheint uns Emmerling's Erklärung den Sinn der Stelle richtig anzugeben; er faßt nemlich οὐ συνιοῦσιν als Particip, das zu ἑαυτοῖς gehört, und das vom Apostel im Sinne der Gegner auf sich angewendet wird, so daß Paulus sich selbst in den Worten ἀλλὰ αὐτοί κ. τ. λ. den Gegnern gegenüber stellt, in nachstehender Weise: „wir können es nicht über uns gewinnen, uns denen zu vergleichen, die sich selbst empfehlen, vielmehr messen wir uns lediglich an uns selbst (d. h. wie aus V. 18. zu entnehmen ist, an dem, was der Herr uns aufgetragen hat, an dem Willen Christi an uns,) und vergleichen uns mit uns selbst, die wir nach der Meinung der Gegner unverständig seyn sollen. Aber das sind wir nicht, wir rühmen uns nicht ins Maaßlose, sondern u. s. w." So paßt also das ἡμεῖς δέ sehr wohl; es bildet zwar keinen Gegensatz gegen ἀλλὰ καὶ κ. τ. λ., aber gegen das Urtheil der Gegner, das in dem οὐ συνιοῦσιν enthalten ist. Die Bemerkung Billroth's, daß man nicht absehe, warum sich Paulus hier im Sinne seiner Gegner unverständig nennen solle, verstehe ich nicht. Schon Emmerling beruft sich auf Cap. 11. 12., wo dasselbe vorkommt. Wenn Billroth darauf bemerkt, dort thue Paulus es, sofern er

sich lobt, an unserer Stelle sage er aber gerade, daß er sich nicht über das Maaß lobe; so scheint er übersehen zu haben, daß der Apostel hier ja eben die Beschuldigung seiner Widersacher als eine lächerliche und in sich widersprechende darstellen will. Es bliebe also nur das Eine, daß man vor οὐ συνιοῦσιν den Artikel erwarten sollte. Da indeß ἑαυτοῖς vorhergeht, konnte τοῖς leicht von den Abschreibern ausgelassen werden, um so mehr als sie die schwierige Stelle mißverstehend, συνιοῦσιν nicht für das Particip nehmen mogten. Dies ist jedenfalls eine weit mildere Annahme als die Löschung der Worte: οὐ συνιοῦσιν· ἡμεῖς δέ, und gewährt überdies den Vortheil, die Auffassung des Folgenden zu erleichtern.

13—16. Durch eine eigene Wendung geht der Apostel unerwarteter Weise auf etwas ganz Neues über, weshalb man wohl thut, die Abtrennung des V. 13. von V. 12. durch ἡμεῖς δέ festzuhalten und nicht zu verwischen. Während nemlich Paulus bis daher sich nur gegen die allgemeine Beschuldigung der Gegner verwahrte, daß er in seinen Briefen einen hohen Ton anstimme, kommt er nun auf den ganz speciellen Punkt, von dem bis dahin in beiden Briefen noch keine Spur vorgekommen war, daß er nicht in ein fremdes Arbeitsfeld eingedrungen sey, daß vielmehr Korinth, ja noch das über Korinth Hinausliegende, ihm von Gott als dasjenige Gebiet angewiesen sey, was er mit dem Evangelium erfüllen solle. An den Ausdrücken μετρεῖν (V. 12.), an die sich V. 13. das εἰς τὰ ἄμετρα anschließt, geht Paulus hierzu so hinüber, daß er den allgemeinen Begriff des Messens in den speciellern des angewiesenen abgegrenzten Raumes der Thätigkeit verengt. Hier aber fragt sich, was den Apostel veranlaßt haben mag, gerade diesen Punkt hier zu berühren? Wenn Baur sich auch etwas stark dahin ausdrückt, daß die Gegner sich als die eigentlichen Gründer der apostolischen Gemeine angesehen zu haben scheinen (a. a. O. S. 101.), so kann doch nicht in Abrede gestellt werden, daß Behauptungen der Widersacher dem Apostel bekannt gewesen seyn müssen, wornach sie Korinth als ihr Gebiet vindicirten. Dies konnte nur dann mit einigem Schein geschehen, wenn sie selbst schon vor dem Apostel in Korinth wirksam waren. Denn nach der Verabredung Galat. 2, 9. hatte ja Paulus eben die Heidenwelt, dem göttlichen Willen gemäß (Ap. Gesch. 22, 21.), als seinen Wirkungskreis zugetheilt erhalten. Man sieht also nicht

ein, wie die Gegner ihn deshalb hätten tadeln können, daß er in Korinth gepredigt habe. Wenn sie aber bereits dort in Wirksamkeit waren, als Paulus hinkam, so konnten sie dies allerdings mit einem Scheine des Rechts thun. Wie aber in Rom bereits Christen waren, als Paulus persönlich dort auftrat und er seines Grundsatzes ungeachtet (Röm. 15, 20.) doch dort predigte; so konnte es auch in Korinth geschehen, weil nemlich noch kein Apostel da gewesen war und überdies die dort wirksamen Personen keineswegs lauter wirkten, sondern mehr das Ihre suchten, als das, was Gottes war. Welcher Richtung übrigens diese Personen, die schon vor Paulus in Korinth wirkten, zugethan waren, läßt sich nach dem Vorliegenden nicht bestimmen. (V. 13. ist *μέτρον τοῦ κανόνος* nicht pleonastisch, vielmehr ist *κανών* der Maaßstab, das Maaßgebende, während *μέτρον* das Abgeleitete ist. Fehlen könnte allerdings das folgende *μέτρον*, es wird aber deshalb wieder aufgenommen, um das *ἐφικέσθαι ἄχρι καὶ ὑμῶν* schärfer als etwas von Gott Verordnetes, Anbefohlenes hervorzuheben. — V. 14. Bezeichnend ist das *ὑπερεκτείνω*, das sich nur hier im N. T. findet, „sich über die gestellten Grenzen ausdehnen." — Das *ὡς μὴ ἐφικνούμενοι* ist zu fassen, „die nicht gekommen seyn sollten," nemlich nach der Ansicht und Behauptung der Widersacher. — V. 15. ist, wie schon Calvin richtig bemerkt, *ἐν ὑμῖν* mit dem Vorhergehenden zu verbinden, indeß ist wohl begreiflich, wie man sich durch das *ὑμῶν* veranlaßt finden konnte, es an *μεγαλυνθῆναι* anzuschließen. Die Haupttendenz des Apostels ist indeß darzuthun, daß sein Streben noch weit über Korinth hinausgehe, daß er daher nur auf die Vollendung des Glaubens bei ihnen warte, um das Evangelium weiter zu tragen. — V. 16. *τὰ ὑπερέκεινα* sc. *μέρη* das Jenseitige, jenseits des Meeres Gelegene, nemlich Italien und noch weiter Spanien. Vergl. Röm. 15.)

17. 18. Mit dem die ganze Darstellung tragenden Grundgedanken, daß aller Ruhm des Herrn ist, (weil sein alle Kraft und alles Gute ist,) weshalb auch er allein den Menschen empfehlen, d. h. an den Herzen seiner Brüder in der Wahrheit legitimiren kann, schließt Paulus diese Abhandlnng. (Vergl. zu V. 17. die parallele Stelle 1 Kor. 1, 31.)

§. 10. Die wahren Apostel. (11, 1—33.)

Um den Korinthiern, welche in Gefahr waren, sich von dem lautern Evangelium durch Verführer abwendig machen zu lassen, den Unterschied wahrer und falscher Apostel zum Bewußtseyn zu bringen, sieht sich Paulus genöthigt, sie an seine Uneigennützigkeit, seine Leiden und Kämpfe zu erinnern, während jene, die sich zu Predigern der Gerechtigkeit verstellen, das Ihre suchen und die Gemeinen schinden; zugleich macht er bemerklich, daß er in keinem der Prärogative, die jene etwa für sich in Anspruch nehmen könnten, ihnen nachzustehen glaube.

1. Nach dem unmittelbar Vorhergehenden (V. 17.) kann die ἀφροσύνη, wodurch der Apostel die Mittheilungen über sich selbst bezeichnet, nur im Sinne der Gegner gemeint seyn, wie 10, 12. Dadurch bekommt die ganze Stelle einen ironischen Anstrich und eine strafende Tendenz. Paulus faßt seine Leser als in die Ansichten der Widersacher eingehend auf und bittet sie, von dieser Ansicht aus ihn doch ein wenig unverständig seyn zu lassen. Eine Vergleichung mit den Gegnern, in dem Sinne, wie Baur (a. a. O. S. 101.) will: „ihr tragt ja sie, tragt auch mich," kann man wohl, wie Billroth richtig bemerkt, deshalb nicht anerkennen, weil dann καὶ ἐμοῦ vom Apostel gesetzt wäre, um seine Persönlichkeit schärfer hervorzuheben. (Über ὄφελον vergl. 1 Kor. 4, 8. Die Lesart des text. rec. ἠνείχεσθε ist entschieden dem ἀνείχεσθε nachzusetzen; dagegen hat der Dativ τῇ ἀφροσύνῃ bedeutende Schwierigkeiten in Beziehung auf die Construction, und es dürfte mit Rückert nach BDE die gewöhnliche Lesart τι τῆς ἀφροσύνης vorzuziehen seyn.)

2. 3. Als Grund, weshalb sie ihn wohl tragen würden, giebt Paulus seine treue Absicht für ihr Wohl an; er wolle suchen sie rein zu erhalten von aller Verführung, obgleich er besorge, daß sie sich schon mögten von der wahren Einfalt abziehen lassen. Zur Beschreibung der Reinheit bedient sich der Apostel des Bildes von der Ehe, aber in eigenthümlicher Weise. Er scheint sich nemlich zu denken als den Brautführer, der die Braut für den Bräutigam aussucht und sie ihm unverletzt darstellt.

Nur so gewinnt das ἁρμόζεσθαι genaue Bedeutung, es ist in dem Sinne „anpassen," wie Prov. 19, 14. nach den LXX. gebraucht; παραστῆσαι kann aber auf die Parousie bezogen werden, als die Hochzeit des Lammes. So Billroth ganz richtig. In dem ἑνὶ ἀνδρί ist übrigens angedeutet, daß sie keines andern Mannes seyn können ohne Ehebruch. Dadurch soll der fremde Einfluß getadelt werden (V. 4.), dem sich die Korinthier hingegeben hatten. Dies bezeichnet Paulus als φθαρῆναι τὰ νοήματα ἀπὸ τῆς ἁπλότητος εἰς Χριστόν. Diese ἁπλότης entspricht der obigen ἁγνότης, sie bezeichnet die Einheit der innern Lebensrichtung auf einen Punkt, auf die Person Christi, ähnlich wie eine Braut jeden Gedanken nur dem Geliebten weiht. Der Gegensatz ist die διψυχία, die nach 1 Kor. 1—3. hier zugleich als falsche Gnosis (V. 6.) zu denken ist. Denn diese hatte eben die Korinthier von jenem einfachen Glauben abgeführt, den Paulus ihnen gepredigt hatte. Diese Sünde vergleicht der Apostel dem Falle der Eva, welche die Schlange durch ihre Arglist betrog. Wir dürfen aus dieser Erwähnung wohl folgern, daß Paulus die Geschichte vom Sündenfall als Thatsache verstanden wissen will, aber etwas Näheres über die Art, wie er sie erklärte, läßt sich aus dieser kurzen Berührung jenes Ereignisses nicht ableiten. Übrigens leitete ihn das obige Bild von der reinen Jungfrau auf die Erwähnung der Eva; unter andern Umständen würde er Adam gesetzt haben, wie Röm. 5, 12 ff.

4. Die Besorgniß wegen der Korinthier rechtfertigt der Apostel dadurch, daß er sie für so wenig fest im Glauben erklärt, daß sie bei einer eintretenden Versuchung leicht zu einem andern Glauben hinübergezogen werden könnten. Die gewöhnliche Erklärung dieses Verses, wonach man das ὁ ἐρχόμενος von Irrlehrern überhaupt erklärt, (so daß der Artikel nur steht, weil der Irrlehrer concret gedacht ist, vergl. Winer's Gr. S. 101.), ist gewiß die allein richtige. An eine bestimmte Persönlichkeit ist nicht zu denken. Die Ausdrücke Ἰησοῦν ἄλλον, πνεῦμα ἕτερον, εὐαγγέλιον ἕτερον deuten übrigens nur auf häretische Auffassungen der christlichen Wahrheit. Paulus will nicht sagen, ihr könntet für eine ganz andere Religion gewonnen werden, sondern nur, ihr könntet euch den Glauben, welchen ich euch als den rechten überliefert habe, durch falsche Lehrer entstellen lassen. In ähnlicher Weise

spricht der Apostel zu den Galatern. (Vergl. Galat. 1, 9.) Freilich ist aber das in seinen Fundamentalartikeln entstellte Christenthum kein Christenthum mehr. Deshalb sagt Paulus den Galatern, „ihr habt Christum verloren!" So weit scheint es indeß in Korinth noch nicht gekommen zu seyn. (Am Schluß des Verses ziehe ich mit Lachmann und Billroth die Lesart ἀνέχεσθε vor. Paulus spricht dann den Gedanken mit entschiedener Gewißheit aus: „wenn der Verführer kommt, dann laßt ihr ihn euch bestens gefallen." Bei ἀνείχεσθε oder ἠνείχεσθε könnte ἄν nicht wohl fehlen.)

5. 6. Der Zusammenhang ist folgendermaßen herzustellen: wenn der Verführer kommt, nehmt ihr ihn wohl auf, gebt ihr doch jetzt schon den falschen Aposteln Gehör und denen stehe ich doch wohl in nichts nach; und wenn auch in Worten menschlicher Weisheit (1 Kor. 2, 13.), so doch nicht in wahrer Erkenntniß. Doch, fügt Paulus sich selbst corrigirend hinzu, ich bin vor euch ja in allem offenbar geworden, ihr kennt ja mein ganzes Verfahren, was soll ich es vor euch noch schildern. Lachmann und Billroth haben die Lesart φανερώσαντες vorgezogen, das müßte auf die γνῶσις gehen, die Paulus gegen sie ausgesprochen hatte. Ohne Frage scheint mir aber die passive Form vorzuziehen, sie allein bildet zum Folgenden einen leichten, ungezwungenen Übergang; denn da beschreibt Paulus sich nicht in seiner Lehrthätigkeit, sondern in seiner äußern Stellung zu der Gemeine (V. 6.). Da ἐν πᾶσι wegen des folgenden εἰς ὑμᾶς nicht wohl auf die Personen, sondern nur auf die Sachen bezogen werden kann, erklärt man ἐν παντί am besten von der Zeit. Übrigens erkennt man deutlich in dem: εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, eine Anschuldigung Seitens der ὑπερλίαν ἀπόστολοι und ihrer Anhänger, was unverkennbar auf eine gelehrtere Bildung bei denselben zurückweist. Unter diesem Ausdruck sind aber nicht Petrus, Jakobus und Johannes zu verstehen, (wie man nach Gal. 2, 9., wo sie οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι heißen, glauben könnte,) vielmehr macht V. 13. klar, daß jener Ausdruck ironisch die Irrlehrer selbst bezeichnen soll. (Die Form ὑπερλίαν findet sich nur noch bei Eustathius; der Apostel bedient sich in der Lebhaftigkeit seiner Darstellung sehr häufig componirter Worte, und zwar vorzugsweise oft der mit ὑπὲρ zusammengesetzten.)

7—9. In dieser Ironie fortfahrend, erinnert Paulus die Korinthier an die Strenge, mit der er von Niemandem etwas angenommen habe für seinen leiblichen Unterhalt, und fragt: „ob er darin etwa gesündigt habe." Übrigens spricht der Apostel hier selbst aus, daß er von andern Gemeinen Beiträge erhalten habe, namentlich von Macedonien, (welche wahrscheinlich mit der Phil. 4, 15. 16. erwähnten identisch sind,) wornach die Äußerungen 1 Kor. 9, 15 ff. erklärt werden müssen. Aber von den Korinthiern hatte er guten Grund, durchaus nichts anzunehmen, da ihre Gesinnung nicht einfach und lauter genug dazu war. Seine Feinde daselbst würden ihm das Nehmen noch weit übler ausgelegt haben, als das Nichtnehmen. (V. 7. ist das *ἵνα ὑμεῖς ὑψωθῆτε* nur als Gegensatz des *ἐσύλησα* zu fassen, sie waren erhöht, vornehm behandelt, indem sie in keiner Weise belästigt waren. Der Ausdruck hat auch etwas Ironisches. — V. 8. ist das zweite *καί* emphatisch zu fassen „obgleich Mangel leidend." — *Καταναρκάομαι* heißt gewöhnlich „erstarren." Die Activform findet sich nur im N. T., und bloß in diesem Briefe. [Vergl. 12, 13. 14.] Das Simplex haben die LXX. öfterer. Es hat hier die Bedeutung „beschweren, belästigen," Jemanden gleichsam starr oder matt machen.)

10—12. Wie wichtig auch hier wieder der Apostel diese Angelegenheit nimmt (vergl. zu 1 Kor. 9, 6 ff.), das zeigt diese Stelle unverkennbar. Er schwört, sich diesen Ruhm nicht rauben lassen, d. h. von ihnen durchaus nichts nehmen zu wollen, nicht etwa aus Haß oder Zorn, sondern aus Liebe, nemlich um jener Widersacher willen, denen er dadurch ihr falsches Verfahren, ihre Unlauterkeit zum Bewußtseyn bringen wollte. (V. 10. ist die Formel: *ἔστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί*, als Schwurformel zu fassen: „so wahr die Wahrheit Christi in mir ist," d. h. so wahr ich Christ bin! — *Φράττω* heißt zunächst „verstopfen" [Röm. 3, 19.], dann „entziehen, rauben." Auffallend ist *εἰς ἐμέ* für *ἐμοί*. Es ist zu erklären aus der Idee des Feindseligen, die in dem *φραγήσεται* angedeutet liegt. — Über *κλίμα* vergl. Röm. 15, 23. — V. 11. *διατί* scil. *τοῦτο λέγω*. — V. 12. deutet das *καὶ ποιήσω* die Unwandelbarkeit des Entschlusses an, wie V. 9. das *καὶ τηρήσω*. — V. 12. ist das: *ἵνα ἐν ᾧ καυχῶνται κ. τ. λ.* nicht ohne Schwierigkeit. Es fragt sich, ist dieses *ἵνα* dem frü-

hern coordinirt zu denken, oder hängt es von ἀφορμήν ab? Das erste scheint nicht angemessen, denn hätte Paulus einen Gegensatz zwischen ἐκκόψω und καυχῶνται beabsichtigt, so würde er denselben durch ein hinzugesetztes ἐγώ und αὐτοί schärfer markirt haben. Auch leitet das: τῶν θελόντων ἀφορμήν, natürlich auf den Gedanken, daß das Folgende die Art der ἀφορμή näher beschreiben soll. Sodann giebt aber auch bei der Annahme, daß das zweite ἵνα dem ersten coordinirt sey, der Gedanke keinen passenden Sinn, [man müßte denn annehmen, daß eine Negation ausgefallen sey,] da V. 20. deutlich zeigt, daß jene sich nicht der Enthaltsamkeit rühmen konnten, die Paulus zeigte*). Die Worte passen allein, wenn sie den bloßen Wunsch der Gegner bezeichnen. Diesen war lästig, daß Paulus in einer sie so sehr beschämenden Strenge da stand, und wünschten daher ihn von derselben abzubringen, damit er nichts voraus hätte, sondern er so wie sie erfunden würden. Das ἐν ᾧ καυχῶνται ist aber so zu fassen, daß sie die Befugniß, Geld zu nehmen, als einen Gegenstand des Ruhms, als ein apostolisches Prärogativ geltend machten, was aus 1 Kor. 9, 7 ff. deutlich hervorgeht. Die ganze Stelle hat daher einen ironischen Anstrich, in dieser Weise: „so sehr sie mir entgegen sind, so wünschen sie doch eine Gelegenheit, mich an ihrem Ruhm Theil nehmen zu lassen, mich als Apostel von den Gemeinen unterhalten lassen zu dürfen; aber damit wollen sie nur ihre Schande bedecken und mir meinen wahren Ruhm rauben, das soll ihnen nicht gelingen!")

13—15. Hiernach zieht Paulus jenen Menschen schonungslos die Maske ab und stellt sie als falsche Apostel dar, die sich als Diener des Satans, wie ihr Meister thut, heuchlerisch darstellen. Ihrer warte daher die gerechte Strafe! Offenbar sind dies nun keine andern als die ὑπερλίαν ἀπόστολοι im V. 5., unmöglich kann also dort an die ächten Apostel gedacht werden. Wohl aber mögen sich diese Heuchler, (deren Richtung mit kei-

*) Billroth übersetzt: „damit sie nemlich, worin sie sich rühmen (kein Geld zu nehmen), darin (nur) mir gleich erfunden werden." Allein dabei ist außer Acht gelassen, daß sie nach V. 20. nicht bloß Geld nehmen, sondern die Gemeinen schinden; auch sieht man keine Befugniß zum Einschieben des nur.

nem Worte näher bestimmt wird,) auf das Ansehen der wahren Apostel berufen haben, gerade wie die Gal. 2, 12. erwähnten Irrlehrer. Die Ausdrücke sind übrigens sehr stark und erinnern an das γεννήματα ἐχιδνῶν, womit Christus die Pharisäer bezeichnet (Mt. 23, 33.). Wären sie Glieder der korinthischen Gemeine gewesen, so hätte sie Paulus gewiß zu excommuniciren befohlen; allein wir müssen sie als Eindringlinge betrachten, die sich in Korinth Anhang verschafft hatten, von ihrem Einfluß sucht aber Paulus die Verführten wieder loszumachen. — Ob der Apostel mit dem Ausdruck: ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός, auf ein bestimmtes Factum, etwa auf die Versuchungsgeschichte, deutet, ist allerdings durchaus nicht mit völliger Sicherheit zu behaupten. Inzwischen ist es mir wahrscheinlich, da das αὐτὸς γάρ auf ein auch den Lesern bekanntes Moment hindeutet.

16—18. Nachdem Paulus seine Überzeugung von den Irrlehrern so offen und klar dargelegt hat, kommt er auf sich und seine Stellung dazu zurück, indem er den Gedanken von V. 1. wieder aufnimmt. Er sah sich nemlich durch diese Menschen in die unangenehme Lage gebracht, von sich selbst und seinen Rechten und Vorzügen handeln zu müssen. Dabei mußte er verhindern, daß seine Leser dies nicht als etwas an und für sich Richtiges und Empfehlenswerthes ansähen; er bezeichnet es daher als ein οὐ κατὰ κύριον, ἀλλὰ κατὰ τὴν σάρκα, wozu er nur durch das Benehmen der Gegner genöthigt war, um sie (die Korinthier) von ihrem schädlichen Einfluß zu lösen. In V. 10. spielt der Apostel mit dem Begriffe ἄφρων. Zuerst bittet er, ihn nicht als solchen zu betrachten, weil er sich selbst rühme, (der Unverstand fällt auf die, welche es wirklich aus Eitelkeit thun,) wollten sie ihm darin aber nicht gehorsam seyn (εἰ δὲ μήγε), so mögten sie ihn doch, wenn auch nur als ἄφρων, aufnehmen, wie jene Hochmüthigen, damit er sich auch ein wenig rühmen könne. In diesen letzten Worten ist denn mit feiner Ironie eine Rüge der Korinthier enthalten, daß sie jenen falschen Aposteln gestatteten, sich so zu brüsten. (V. 16. ist bei κἂν eine Inversion anzunehmen; eigentlich sollte es heißen δέξασθέ με, κἂν ὡς ἄφρονα. — V. 17. zeigt das ὡς ἐν ἀφροσύνῃ, daß der Apostel nicht sagen will, daß er wirklich in Unverstand rede, sondern daß sein Reden nur den

Schein davon habe. V. 18. spricht dann näher aus, was ihn zu diesem scheinbar anstößigen Verfahren veranlaßt habe. — Über den Ausdruck: ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως, vergl. die Bemerkungen zu 9, 4. Es wird auch hier wieder am besten „Sache, Gegenstand" gefaßt. — V. 18. ist κατὰ τὴν σάρκα nicht bloß auf die Volksabstammung zu beziehen, wie sie V. 22. hervorgehoben wird, sondern auf alle äußerlichen Vorzüge, auch die V. 23 ff. aufgezählten. Ungewöhnlich ist dabei nur der Artikel, aber keineswegs unpassend; der Gegensatz dazu ist κατὰ τὸ πνεῦμα, womit hier κατὰ κύριον parallel steht, wofür auch κατὰ τὸν κύριον stehen könnte.)

19. 20. Paulus steigert noch den ironischen Ton der Rede und nennt die Korinthier φρόνιμοι, die ja gern die ἄφρονες ertrügen; und hieran schließt sich eine Schilderung von der Unlauterkeit der falschen Apostel, die mit den grellsten Farben gezeichnet ist. Herrschsucht und Habsucht ist es besonders, was Paulus an ihnen hervorhebt. Über die eigenthümliche Richtung der Irrlehrer erhalten wir aber auch hier keinen Aufschluß, es werden rein sittliche Vergehen getadelt, die sich bei Personen jeglicher Richtung denken lassen. (V. 20. ist bei λαμβάνει nach 12, 16. ὑμᾶς zu ergänzen: „wenn Jemand euch ganz in Besitz nimmt.")

21. Dieses Ertragen der unwürdigen Behandlung Seitens der Irrlehrer tadelt nun Paulus, und weist nach, wie es auf dem Irrthum beruhe, als habe er sich schwach gezeigt, (d. h. ohne den Besitz solcher Vorzüge, als worauf jene trotzten,) da er doch auch aufzuweisen habe, was irgend ein anderer aufzeigen könne. Das κατὰ ἀτιμίαν λέγω κ. τ. λ. hat Billroth ohne Zweifel richtig erklärt. Gewöhnlich wird es von Paulus selbst verstanden, in dem Sinn: „ich gestehe zu meiner Schande, zu solchen Anmaßungen bin ich zu schwach gewesen." Allein dann würde πρὸς ἀτιμίαν gesetzt seyn und überdies erscheint ὡς so ganz pleonastisch. Es ist vielmehr auf die Korinthier zu beziehen: „zu eurer Schande sage ich dieses." Das ὡς stellt dann das Folgende als Urtheil der Korinthier über Paulus dar. Zur Widerlegung desselben dient die nachstehende Ausführung aller seiner Vorzüge, die er ein τολμᾶν, im Gegensatz zu dem obigen ἀσθενεῖν, nennt.

22. Als das hauptsächlichste Prärogativ, dessen er sich eben

so gut, wie seine Gegner rühmen könne, nennt Paulus zuerst, daß er auch dem Volke Gottes angehöre; und zwar nicht nur so, daß er ein Verehrer des wahren Gottes sey (was auch von den Proselyten galt,) sondern daß er auch als Israelit geboren sey, und zu dem Saamen Abraham's gehöre, dem die Verheißungen gegeben seyen. Fälschlich will Billroth gar keinen Unterschied unter den drei Synonymen machen, offenbar soll aber Ἰσραηλῖται den Ausdruck ἑβραῖοι näher bestimmen, und diesen wieder das σπέρμα Ἀβραάμ, worin die Idee Inhaber der Verheißung zu seyn vorzugsweise hervortritt. — Hier fordert nun die Unpartheilichkeit zu gestehen, daß die Hypothese Baur's durch diese Stelle unterstützt zu werden scheint. Wir haben keine Andeutung, daß Paulus hier die Petriner, wie es 3, 4 ff. uns wahrscheinlich war, allein bekämpft, nach 10, 7. scheint er mindestens auch an die Christianer zu denken, und dennoch läßt er ganz im Allgemeinen seine Gegner sich auf ihre jüdische Abkunft berufen, was nach unserer Hypothese über die Christianer nicht für sie passen will. (Vergl. Einl. §. 1.) Inzwischen entsteht bei der Baur'schen Annahme wieder die andere weit bedeutendere Schwierigkeit, daß der ganze erste Brief zu dem jüdischen Charakter der Christianer nicht paßt. Wenn man nemlich auch annehmen wollte, daß die Beziehungen auf falsche Gnosis auf solche judaisirende Irrlehrer gehen könnten, welche, wie die im Briefe an die Kolosser bekämpften, sich mit theosophischen Speculationen beschäftigten (und diesen Charakter hebt Baur nicht einmal ausdrücklich an ihnen hervor); so giebt es doch keine Spur in der Geschichte, daß Judaisten in jene falsche Freiheit hineingerathen wären, die Paulus in einem großen Theile des ersten Briefes an die Korinthier rügt, eine Richtung, die wir nur bei Heidenchristen voraussetzen können. Da nun 10, 7. nicht die Christianer allein bezeichnet, sondern alle Gegner überhaupt strafen soll, da ferner in der ganzen Darstellung in Cap. 10—12. die einzelnen Partheien in Korinth nicht geschieden werden; so bin ich überzeugt, daß Paulus hier nur deshalb die jüdische Abkunft, auf die sich die Petriner besonders beriefen, hervorhebt, weil sich an den Christianern nichts der Art fand, was als äußerlicher angeborner Vorzug hätte betrachtet werden können. Die Polemik gegen die Person Pauli hatten Christianer und Petriner gemein, der Apostel konnte also sich gegen

beide zusammen vertheidigen, doch aber ein Moment hervorheben, das sich nur auf die eine Parthei bezog.

23—27. In einer langen Reihe von Mittheilungen, ähnlich wie 6, 4 ff., schildert hierauf der Apostel seine Leiden und Nöthe im apostolischen Berufe, die durch ihre Menge und Mannigfaltigkeit ein Zeugniß ablegen für die Größe seiner Wirksamkeit. Nicht ohne Bedacht hebt Paulus V. 24. und 26. hervor, wie die Juden ihn behandelt haben, wodurch er ohne Zweifel den Eindruck beabsichtigt, daß man sich im Reiche Christi der jüdischen Abkunft nicht so besonders zu rühmen habe. Übrigens zeigt diese Stelle, wie wenig wir aus dem Leben des Apostels Paulus wissen, denn von allen diesen Gefahren berichtet die Apostelgeschichte so gut wie nichts. Man vergl. darüber Clemens Romanus (epist. ad Cor. I. 5.), wo sich eine ähnliche Aufzählung findet. (V. 23. ist das *παραφρονῶν λαλῶ* ohne Zweifel stärker als *ἐν ἀφροσύνῃ λέγω* V. 21. Ich mögte den Ausdruck aber nicht mit Billroth darauf beziehen, daß der Apostel sagen will: „ich rede wahnsinnig, da ich mich der Leiden rühme, die zu übernehmen ich verpflichtet bin," mir scheint vielmehr das *παραφρονῶν λαλῶ* nur vom Standpunkt der Gegner gesagt zu seyn: „ihr werdet mein Rühmen als widersinnig ansehen." — Die Conjectur *ὑπερέχω* ist an sich nicht übel, allein eben als die schwerere Form ist *ὑπὲρ ἐγώ* vorzuziehen. *Ὑπέρ* ist hier adverbialisch gebraucht, was das einzige Beispiel der Art im N. T. ist. [Vergl. Winer's Gr. S. 399]. — V. 24. sind die vierzig Schläge nach 5 Mos. 25, 3., daß man einen Schlag weniger zu geben pflegte, erzählt Josephus [Arch. IV. 8.]. — Von den Ruthenstreichen und Steinigungen finden sich Beispiele in Ap. Gesch. 16, 22. 14, 19. Von Schiffbrüchen findet sich bis dahin gar kein Beispiel. — V. 25. ist das *νυχθήμερον ἐν τῷ βυθῷ πεποίηκα*, ohne Zweifel von dem Umhertreiben auf dem Meere nach gescheitertem Schiff zu verstehen. — *Ποιεῖν* von der Zeit, findet sich in der Apostelgeschichte öfterer. [Vergl. Ap. Gesch. 15, 33. 18, 23. 20, 3.])

28—33. Zu diesen außerordentlichen Gefahren rechnet Paulus denn noch die fortgehenden Mühen und Sorgen, so daß, wenn er sich einmal rühmen solle, er sich seiner Schwachheit rühmen wolle, die nemlich zur Erklärung seiner mächtigen Wirksamkeit nothwendig auf Gottes Kraft führt, die in ihm mächtig seyn

muß. (Vergl. 12, 9.) Für die Wahrheit seiner Berichte beruft er sich noch schließlich auf Gott und erwähnt endlich nachträglich der ersten Gefahr, die ihn auf seiner Apostel-Laufbahn betroffen habe. (V. 28. τὰ παρεκτὸς scil. γενόμενα „das sonst noch Vorfallende." Lachmann hat das Komma nach παρεκτός gelöscht und darnach muß denn ἡ ἐπισύστασίς μου „der tägliche Anlauf der Menschen an mich" als Subject genommen werden. Diese Verbindung dürfte aber derjenigen nachstehen müssen, wornach man mit Griesbach hinter παρεκτός interpungirt. Das sonst noch Vorfallende soll nemlich offenbar von dem bisher Angeführten verschieden gedacht werden, und außer manchen andern Unbequemlichkeiten nennt er nur die zwei, die ἐπισύστασις und die μέριμνα. — V. 29. Ganz verfehlt ist die Auffassung dieses Verses, die Billroth giebt. „Wer ist schwach, ohne daß ich mich zu seiner Schwäche herabließe [nemlich um ihm kein Ärgerniß zu geben], wer leidet irgend ein Ärgerniß, ohne daß ich mich selbst dadurch beleidigt fühle und brenne, ihn davon zu befreien und den das Ärgerniß Gebenden zu strafen." Der ganze Zusammenhang enthält ja nichts, was auf das Herablassen zu der Schwäche Anderer bezogen werden könnte. Emmerling sah hier das Rechte, indem er ἀσθενεῖν, σκανδαλίζεσθαι, πυροῦσθαι von den vorhergenannten Leiden verstanden wissen will. Nur bei σκανδαλίζεσθαι könnte dies schwierig scheinen, aber jedes Leiden ist sittlich gefaßt eine Versuchung und kann als solche Anstoß geben. Dann ist der Sinn dieser: „wer leidet, wenn ich nicht leide? wer wird versucht, wenn ich nicht im Feuer der Versuchung brenne?" d. h. ich leide mehr als alle andere. Aber dessen schäme ich mich so wenig, daß ich mich dessen rühme, da einmal gerühmt seyn soll. V. 31. Den Schwur bezieht man am besten auf alles Vorhergehende; die Begebenheit in Damaskus wird nur noch nachträglich als die erste Verfolgung erwähnt, die Paulus zu erdulden hatte. [Vergl. Ap. Gesch. 9, 24.] — Sehr gut hat Billroth V. 32. die Tautologie ἐν Δαμασκῷ ἐφρούρει τὴν Δαμασκηνῶν πόλιν dadurch aufgelöst, daß er ἐν Δαμασκῷ elliptisch faßt; so daß der Sinn ist: gleich in Damaskus litt ich dergleichen; — der Ethnarch bewachte die Stadt der Damaskener u. s. w. Doch fragt sich, ob ἐν Δαμασκῷ nicht vielleicht vom damaskenischen Gebiet zu verstehen ist. — Über den Vorgang selbst vergl. man

das Nähere zur Ap. Gesch. 9, 24. Was hier dem Ethnarchen selbst zugeschrieben wird [πιάσαι με θέλων], wird dort von den Juden ausgesagt, denen jener gefällig seyn wollte. Von dem Kriege des Königs Aretas, in dem die Besetzung von Damaskus wahrscheinlich sich ereignete, erzählt Josephus [Ant. XVIII. 7.]. Der Titel ἐθνάρχης bezeichnet hier wahrscheinlich einen militairischen Befehlshaber, den Commandanten von Damaskus. Sonst bezeichnet er auch Civil-Auctoritäten. Vergl. 1 Macc. 14, 47. 15, 1. — V. 33. ist καί adversativ zu fassen: „ich aber ward durch ein Fenster in einem Korbe durch die Mauer herabgelassen.“)

§. 11. Die Verzückung.

(12, 1—21.)

Die bis daher aufgezählten äußern Leiden konnten nur indirect ein Gegenstand des Rühmens für den Apostel seyn, indem sie Zeugniß ablegten für die Größe seiner Wirksamkeit. Nun aber läßt Paulus directe Beweise für die Gnade Gottes, die mit ihm war, folgen, hohe Gesichte und Offenbarungen, deren er theilhaftig ward. Damit er aber sich derselben nicht überhebe, äußert er, habe Gott ihm besondere persönliche Leiden zukommen lassen; daher rühme er sich am liebsten seiner Schwachheit, denn in dem Schwachen sey Gott mächtig. Nach allem diesen, schließt Paulus, sey er kein geringerer Apostel als jene anmaßenden Eindringlinge; Gott habe ihn als wahren Apostel in Korinth beglaubigt, reine Liebe zu ihnen erfülle sein Herz und diese lasse ihn wünschen, sie bei seiner bevorstehenden Ankunft in rechter Seelenverfassung zu finden.

1. Mit dem Ausdruck der Warnung vor dem Selbstrühmen geht der Apostel zu den Zeugnissen hinüber, die der Mensch sich nicht selbst geben kann, wodurch vielmehr der Herr die Seinen rühmt und empfiehlt (10, 18.), zu Gesichten und Offenbarungen. Beide Ausdrücke dürften so zu unterscheiden seyn, daß bei der ὀπτασία die Mittheilung von oben sich lediglich oder wenigstens entschieden vorherrschend auf die Anschauung bezieht, daß also durch Bilder etwas mitgetheilt wird, so Ap. Gesch. 10. Die ἀποκάλυψις dagegen ist eine unbildliche Mittheilung des gött-

lichen Geistes an den menschlichen. Beide Formen können verbunden seyn, ja sind gewöhnlich verbunden, inzwischen doch so, daß die eine oder andere Beziehung vorherrscht. Die Begebenheit, welche der Apostel gleich im Folgenden näher erzählt, trägt wegen V. 4. mehr die Form einer ἀποκάλυψις. (Wenn sich Fritzsche und Billroth für die Lesart καυχᾶσθαι δέ entscheiden, so dürfte dies deshalb nicht zu loben seyn, weil diese Lesart nur den Codex D für sich hat, der überdies noch schwankt mit δεῖ, während καυχᾶσθαι δεῖ von BEFG vertreten wird. Inzwischen ist das folgende: οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ καὶ εἰς κ. τ. λ. so offenbar erleichternde Correctur, daß ich die gewöhnliche Lesart καυχᾶσθαι δή vorziehen zu müssen glaube. Das eigene Rühmen wird in Gegensatz gebracht mit dem Rühmen, das von Gott ausgeht.)

2—4. Daß es nur Form der Darstellung ist, wenn Paulus sich nicht selbst als denjenigen nennt, dem die nachfolgende Gnade zu Theil ward, ist allgemein anerkannt und geht aus V. 7 ff. unwiderleglich hervor. Eben so bedarf es keines weitern Beweises, daß diese Begebenheit nicht identisch ist mit der Erscheinung, die dem Apostel bei Damaskus zu Theil ward. Jene Erscheinung Christi hatte nemlich den Zweck, den Apostel zu demüthigen, von seiner Sünde zu überzeugen, diese dagegen war eine Belohnung seiner Treue, eine Stärkung im Glauben. Auch würden die 14 Jahre, welche der Apostel seitdem als verflossen angiebt, zur Chronologie nicht passen*). (Vergl. die chronol. Tafel hinter der Einl. zur Apostelgeschichte.) Wir können daher nur den Vorgang selbst näher ins Auge fassen, ohne im Stande zu seyn, über den Ort und die anderweitigen Umstände, unter denen er statt hatte, irgend etwas beizubringen. Zuerst fällt der merkwürdige Umstand auf, daß Paulus zweimal umständlich versichert, er wisse nicht, ob er im Leibe oder außer dem Leibe gewesen sey. Damit hängt das ἁρπάζεσθαι zusammen, das er von sich aus-

*) Immer aber gehört der Vorgang in die Zeit bald nach der Bekehrung Pauli. Hätte er vor kurzem ähnliches erlebt, so würde er ohne Zweifel diese näher liegenden Ereignisse referirt haben. Mir ist aber auch sonst nicht wahrscheinlich (vergl. die folgende Anmerkung), daß in den spätern Lebensjahren Pauli noch dergleichen vorgekommen ist.

sagt, worunter ein durch plötzliche Gewalt vermitteltes Wegversetztwerden in eine andere Region des Daseyns verstanden zu werden pflegt. (Vergl. Ap. Gesch. 8, 39. 1 Thess. 4, 12. Offenb. 12, 5.) Diese Mittheilungen charakterisiren den Hergang deutlich als eine ἔκστασις, worüber man die Bemerkungen zu Ap. Gesch. 10, 9. vergleichen mag. Das Weltbewußtseyn des Apostels war in demselben deprimirt und sein Gottesbewußtseyn durch die Einwirkung des Geistes mächtig gesteigert *). Auch mag wirklich in diesem Zustande eine momentane Lösung der Seele vom Leibe statt gehabt haben, die man wie bei den Hexen**), so auch bei den modernen Somnambulen scheint annehmen zu müssen. Nur ist es in diesen ein böser und gefährlicher Zustand, bei dem Apostel aber, weil vermittelt durch den h. Geist, eine hohe Begnadigung in der Empfindung, ähnlich wie es den Seligen beim Acte des Todes seyn mag. Sodann giebt Paulus an, wohin er entrückt sey. Daß zwischen dem dritten Himmel und dem Paradies ein Unterschied anzunehmen sey, (wie Irenäus, Clemens A., Origenes, Hieronymus und auch Bengel behaupten,) ist unerweislich; beide Ausdrücke bezeichnen vermuthlich dasselbe, nemlich die erhabenste Lichtregion,

*) Beim Apostel Paulus hat ein solcher Vorgang um so mehr etwas Auffallendes, als in ihm nach 1 Kor. 14. das Selbstbewußtseyn sehr ausgebildet war, so daß er die Gabe des προφητεύειν besonders üben konnte. Wahrscheinlich werden in der spätern Zeit des Lebens Pauli solche Verzückungen immer seltner geworden seyn. Nach dem Grundsatz, daß der Prophet des Geistes Herr seyn soll, können solche an Bewußtlosigkeit grenzende Zustände gewiß nur selten bei Entwickelten eintreten.

**) Die psychologisch höchst merkwürdigen Hexenprocesse sollten noch gründlicher erforscht werden. Einen interessanten Beitrag hat kürzlich Graf von Lamberg (Nürnberg, 1835.) über die Vorgänge in Bamberg aus den Acten publicirt. Man wird bei der Gleichförmigkeit aller Aussagen in diesen Processen keine andere Wahl haben, als eine epidemische Fortpflanzung solcher Vorstellungen durch die Phantasie anzunehmen, (was aber bei der großen Zahl seine Schwierigkeiten hat; von 1624—30. waren bloß in Bamberg 785 Hexenprocesse,) oder zu behaupten, daß die Angeklagten geistig (d. h. in Ekstasen) die Verbrechen selbst begangen zu haben glaubten. Das Unheilige gestaltet sich immer als Nachäffung des Heiligen; die Erscheinungen von jenem können daher bei aller sonstigen Differenz als Analogieen für dieses gebraucht werden.

die unmittelbarste Nähe Gottes. Wiewohl nemlich der Allgegenwärtige allen Wesen gleich nahe ist, so sind doch nicht umgekehrt alle Wesen ihm gleich nahe. Wir haben daher auch keinen Grund, die Vorstellung von mehreren Himmeln zum jüdischen Volksaberglauben zu rechnen, wie dieselbe denn auch sonst im N. T. hervortritt. (Vergl. Ephes. 4, 10.) Die rabbinische Ansicht von sieben Himmeln hat freilich im N. T. keinen Grund. (Vergl. Eisenmenger's entd. Judenth. B. I. S. 460.) Die Unterscheidung aber von einem obern und einem untern Paradies (ebendas. B. II. S. 296 f. 318. Vergl. die Bemerkungen zu Lc. 16, 24.) ist nicht unangemessen, vielmehr der biblischen Darstellung ganz entsprechend. Dieses bezeichnet nemlich den Freudenort im Scheol, der Lc. 16. Schoos Abraham's heißt; jenes ist gleichbedeutend mit dem himmlischen Tempel (Hebr. 6, 19. 9, 11. Offenb. 3, 12. 6, 9.) oder dem Throne, der Rechten Gottes. Endlich deutet Paulus an, was er im Paradiese erfahren habe. In jenem paradiesischen Lichtmeer empfing er wunderbare Eindrücke, die er als Perceptionen durchs Gehör beschreibt. Etwas Näheres theilt er aber darüber nicht mit, weil er sich als Mensch dazu unfähig fühlt. Das Ineinander rein geistiger Intuitionen kann die alles vereinzelt auffassende menschliche Sprache nicht ausdrücken. An ein Verbot, das Vernommene nicht mitzutheilen, ist nicht zu denken, dazu würde das οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι nicht passen. Diese Worte dürfen nicht übersetzt werden: „es darf einem Menschen nicht gesagt werden," denn Paulus war ja ein Mensch und ihm war es doch gesagt; sondern: „ein Mensch vermag es nicht auszudrücken." — Schon in der Einleitung (§. 1.) ward angedeutet, in welcher Weise Baur diese Mittheilungen für seine Hypothese von den Christianern benutzt. (Vergl. a. a. O. S. 105.) Er ist der Meinung, daß Paulus dadurch die untergeordnete Ansicht der Gegner widerlegen wolle, welche auf das äußerliche Kennen Christi ungebührlichen Werth legte; er habe nemlich im Gegensatz damit bemerklich machen wollen, daß auch auf dem Wege rein innerlicher Erfahrung das Evangelium fortgepflanzt werden könne. Nun besteht der genannte Gelehrte zwar keineswegs darauf, daß die hier erzählte Begebenheit identisch mit der Ap. Gesch. 9. berichteten sey, wodurch der Apostel zu Christus und seiner Kirche kam, inzwischen ist er doch der Überzeugung, daß Paulus durch

diese Mittheilung einer Entrückung in die unsichtbare Welt eine spirituellere Ansicht der jüdisch-materialistischen habe entgegenstellen wollen. Außer dem schon oben (Einl. §. 1.) dagegen Erinnerten scheint mir diese Annahme aber besonders dadurch als unstatthaft sich darzustellen, daß es bei einem solchen Zweck im Interesse des Apostels gelegen hätte, eine Begebenheit zu erzählen, bei der er den Herrn selbst gesehen hatte, oder bei dieser hervorzuheben, daß er Christum in seiner Herrlichkeit geschaut habe. Das geschieht aber nicht, auch ist mit keinem Wink eine Beziehung der Begebenheit auf die Gegner angedeutet, vielmehr ist bloß von dem Rühmen die Rede; so daß nach dem Context lediglich angenommen werden darf, daß der Apostel diese Begebenheit erzählt, um einen Beweis von der Gnade Gottes zu geben, die mit ihm ist, und sich als wahren Apostel durch außerordentliche Gnadengaben zu legitimiren.

5. 6. Noch als von einem Fremden redend und doch sich unverkennbar selbst als denjenigen darstellend, der jene Erfahrung gemacht hatte, fährt der Apostel mit Beziehung auf V. 1. fort: „er wolle sich nur seiner Schwachheiten, (wie sie Cap. 11. aufzählt,) rühmen, nicht seiner selbst, d. h. seiner Vorzüge, bloß an andern wolle er sie rühmen. Wollte er inzwischen, so hätte er gegründete Veranlassung genug dazu, denn er berichte nur Wahres; aber er halte dergleichen zurück, indem er von keinem höher geachtet seyn wolle, als man ihn wirksam finde." — Ganz verfehlt ist die Wendung, welche Billroth dem V. 5. giebt: „nur über mich, in sofern ich nicht ich selbst, nicht dieser Paulus bin, sondern in Christo lebe, will ich mich rühmen." Von einer Unterscheidung seines alten und neuen Menschen ist hier durchaus nicht die Rede, das ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχήσομαι geht lediglich auf den Umstand, daß Paulus die Verzückung so dargestellt hatte, als sey sie einem Fremden zu Theil geworden. — V. 6. scheint das οὐκ ἐσομαι ἄφρων mit 11, 1. 21. 23. 12, 11. einen Widerspruch zu bilden. Allein Emmerling bemerkt schon ganz richtig, daß in jenen Stellen nur ironisch, im Sinne der Gegner, das Rühmen als ἀφροσύνη bezeichnet wird; hier ist umgekehrt das Rühmen der Widersacher gestraft: „sie rühmen sich mit Äußerlichkeiten auf unverständige Weise, ich könnte mich mit wesentlichen Dingen in rechter Art rühmen, wenn ich wollte." (V. 6.

ist in dem ἢ ἀκούει τι ἐξ ἐμοῦ, wie es scheint, eine doppelte Redeweise verschmolzen; nemlich außer dem ἢ ἀκούει, wollte der Apostel vermuthlich noch εἴ τι ἀκούει schreiben, zog aber beide Gedanken in einen Satz zusammen. — Ganz eigen ist Lachmann's Interpunction dieser Verse. Von ἐὰν γὰρ θελήσω — ἐξ ἐμοῦ schließt er alles in Klammern und das folgende καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων, schließt er an ἀσθενείαις an [μου wird ausgelassen]. Ob ihn kritische Hülfsmittel zur Wahl dieser Verbindung bestimmt haben, weiß ich nicht; für das Verständniß der Stelle gewährt sie in keiner Weise eine Erleichterung.)

7. Hiernach läßt der Apostel jene Darstellungsform fallen, wornach er die Offenbarungen einem Andern zugeschrieben hatte, und fährt fort, wie die erziehende Gnade Gottes ihn bei dieser außerordentlichen Gnade auch wieder tief gedemüthigt habe, um jede Überhebung zu hindern. Die nähere Nachweisung, worin der σκόλοψ τῇ σαρκί bestand, muß abgelehnt werden. Man kann nur sagen, es kann damit nicht bloß das allgemeine mit seiner Amtsthätigkeit verbundene Leiden*) gemeint seyn, denn dieses war Cap. 11. ausführlich geschildert, der Pfahl im Fleisch hat aber specielle Beziehung auf die erzählten Offenbarungen; eben so wenig darf man es in eine geistige Versuchung setzen, da τῇ σαρκί dabei steht. Es ist am wahrscheinlichsten, daß irgend ein schweres, niederbeugendes körperliches Leiden damit bezeichnet werden soll. Dieses Leiden mag sich besonders heftig in einzelnen Paroxismen geäußert haben, die durch das κολαφίζεσθαι bezeichnet seyn können. Wie im A. T. Hiob's körperliches Leiden vom Satan abgeleitet wird, so führt auch der Apostel seinen Pfahl im Fleisch auf den Urheber alles Übels zurück, dessen Anfechtungen Gott der Herr aber bei den Seinen zu ihrem Seelenheil zu lenken weiß. Nur freilich finden wir sonst nirgends eine Spur, daß einer der Apostel an einer Krankheit gelitten hätte; auch da, wo Paulus alle seine Leiden aufzählt, wird nie Krankheit mitgenannt. Man könnte daher doch geneigt seyn, bei dem

*) V. 10. übrigens, mit der Äußerung δύναμίς μου ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται V. 9., giebt dieser Ansicht, die Fritzsche wieder vertheidigt hat, etwas sehr Scheinbares; nur die specielle Beziehung des σκόλοψ auf die Offenbarungen scheint mir sie doch unstatthaft zu machen.

Ausdruck an eine Versuchung zur Sünde zu denken, die aber wegen des τῇ σαρκί ausdrücklich als eine im Fleisch sich kund gebende zu fassen wäre. (Σκόλοψ, Pfahl, davon σκολοπίζω, an einen Pfahl hängen oder spießen. Vergl. die LXX. in 4 Mos. 33, 55. Ezech. 28, 24. Hos. 2, 6. — In ἄγγελος σατᾶν hat gewiß Fritzsche vollkommen Recht, wenn er σατᾶν als Genitiv faßt, es ist Apposition zu σκόλοψ, das Leiden selbst heißt tropisch ein Satansengel, weil es ihm vom Satan durch einen seiner Dämonen zugesendet ist. Wäre der Satan selbst gemeint, so dürfte der Artikel nicht fehlen. Κολαφίζω = ὑποπιάζω 1 Kor. 9, 27., bildlicher Ausdruck für „hart, schimpflich behandeln." Vermuthlich machte das Leiden, das Paulus bezeichnen will, ihn zu Zeiten ganz unfähig zur Arbeit, und diesen Zustand, der auch mit innerlicher Verlassenheit verbunden gewesen seyn mag, nennt er ein κολαφίζεσθαι. — Das zweite ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι fehlt allerdings in den besten kritischen Auctoritäten; allein seine Auslassung ist eben so leicht erklärlich, als das Hinzusetzen der Worte schwer begreiflich ist, falls sie nicht ächt seyn sollten. Sie scheinen daher doch im Text behalten werden zu müssen.)

8—10. Sein menschliches Gefühl ließ den Apostel bitten, von dieser Qual befreit zu werden, ihm aber ward die Antwort, daß gerade ein solcher Weg ihm zur Vollendung nothwendig sey, die Kraft der Selbstheit müsse gebrochen werden, damit Gott im Menschen wirken könne, er möge daher ohne Gefühl sich an dem Bewußtseyn der Gnade genügen lassen. Deshalb, fährt Paulus fort, rühme er sich am liebsten seiner Schwachheit, denn die Erfahrung habe es ihm bestätigt, wenn er schwach sey in sich, dann sey er stark in Gott. Ganz analog heißt es schon im A. T. so oft, Gott wohne bei denen, die zerschlagenen und gedemüthigten Herzens seyen; sey aber fern von den Hoffärtigen. — Diese Stelle ist keineswegs so zu verstehen, als würde bloß von Paulus ausgesagt, oder gelte bloß von den Aposteln der Satz: ἡ δύναμίς μου ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται*), vielmehr ist dies eine allgemeine Wahrheit, die hier speciell auf den Apostel bezogen wird, um in seine lebendige Erfahrung überzugehen. Neben der göttlichen

*) Mit Lachmann ziehe ich die Lesart τελεῖται der gewöhnlichen τελειοῦται vor; jene wird von A B D F G vertreten.

Kraft kann die Naturkraft des Menschen nicht bestehen, soll das innere Leben aufblühen, so muß das natürliche Leben, die Selbstheit, gebrochen werden, die Passivität muß vorherrschen, auf daß Gottes Kraft in ihr die Activität sey. Vergl. zu Matth. 10, 39. (V. 8. ist gar kein Grund vorhanden, τρίς bloß von einer unbestimmten Vielzahl zu verstehen. — V. 9. ist die Auffassung des ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου von Calvin, die Billroth aufnimmt, ganz verfehlt. Beide wollen nemlich, daß χάρις nicht die gnädige Gesinnung Gottes bezeichnen soll, sondern metonymisch Gottes Hülfe. Allein die begehrte ja eben Paulus, sie ward ihm aber abgeschlagen. Der Sinn der Worte ist vielmehr so zu fassen: „halte an dem Bewußtseyn meiner gnädigen Gesinnung fest; wenn du im Gefühl auch von der Gnade nichts empfindest, denn die Schwächung des natürlichen Lebens vollendet meine Kraft in ihrer Wirksamkeit." Sehr ausdrucksvoll ist das ἐπισκηνόω, darin ist eine Anspielung auf die Schechinah zu sehen [vgl. zu Joh. 1, 14.], indem jeder Gläubige ein Nachbild Christi werden soll, so daß Vater, Sohn und Geist Wohnung in ihm machen, ihn als Tempel bewohnen. [Vergl. den Comm. zu Joh. 14, 23.])

11. 12. Wieder zu der ironischen Weise (vergl. zu 12, 6.) zurückkehrend bemerkt Paulus, er habe sich nun verleiten lassen, auch wie jene Irrlehrer, sich thörichter Weise zu rühmen; das sollte freilich nicht nöthig gewesen seyn, sie selbst (die Korinthier) hätten seine Empfehlung übernehmen müssen, denn sie wüßten doch wohl, daß er nicht geringer sey, als die hochmüthigen Apostel; Gott habe ihn hinlänglich als Apostel unter ihnen beglaubigt. (V. 12. ist das μέν aus einem nachfolgenden verschwiegenen Satz mit δέ zu erklären, wie Billroth richtig bemerkt: „aber auch sonst könnt ihr mir nichts nachsagen." — Σημεῖα ist zuerst in weiterem Sinne gebraucht, so daß alle und jede Legitimationszeichen darunter befaßt werden; dann in speciellerem Sinn von einer Art derselben. [Vergl. die Bemerkungen zu Mt. 8, 1.] — Nicht ganz leicht ist das ἐν πάσῃ ὑπομονῇ. Das kann freilich nicht zweifelhaft seyn, daß es an κατειργάσθη anzuschließen ist und nicht an das Folgende, aber aus welchem Grunde hebt Paulus hier gerade hervor, daß er seine Zeichen in aller Geduld gethan habe? Mir ist wahrscheinlich, daß darin eine Rüge der Korinthier liegen soll, die ungeachtet solcher Zeichen doch über die

Auctorität des Apostels sich schwankend zeigten. In solcher Lage, will Paulus sagen, habe er geduldig wartend sein Licht unter ihnen leuchten lassen, des endlichen Sieges gewiß. Übrigens läßt diese Stelle klar erkennen, wie der Apostel als nothwendiges Requisit eines Apostels, eben so wie bei den Propheten des A. T., die Wundergabe erkennt.)

13—15. Mit strafender Ironie fragt der Apostel, worin sie (die Korinthier) wohl gegen irgend eine Kirche zurückständen? Allein darin, daß sie gar keine Beschwerde von ihm gehabt hätten, daß er sich ganz selbst unterhalten habe; das Unrecht müßten sie ihm freilich vergeben. Aber er gedenke bei seiner neuen Anwesenheit bei ihnen es wieder so zu machen, er suche sie selbst, nicht ihr Hab und Gut; er wolle lieber für sie, als seine lieben Kinder, sammeln, ja alles für sie opfern, selbst sein Leben, wenn er auch weniger wieder geliebt werde. — In dieser meisterhaften Stelle, in der sich in geistvoller Wendung die tiefste Empfindung zu Tage legt, sieht man recht deutlich, weshalb dem Apostel jene Strenge so wichtig war, mit der er alle Unterstützung ablehnte. Die Gegner suchten das Ihre, machten es sich wenigstens bequem von den Gaben, die sie empfingen; dem tritt Paulus auf das Entschiedenste entgegen, und zwar thatsächlich, wodurch er den Haß jener weltlich Gesinnten natürlich sehr erregen mußte, indem sein Leben ihr Wesen strafte. (V. 13. faßt Billroth richtig das ὑπέρ „nach unten darüber hinaus," was dann so viel als infra ist. — V. 14. pflegte man das τρίτον früher mit ἑτοίμως ἔχω zu verbinden, nicht mit ἐλθεῖν. Schon in der Einleitung [§. 2.] ward aber bemerkt, daß hier wie 13, 1. von einem wirklichen dritten Kommen, nicht bloß von einem dritten Entschluß die Rede zu seyn scheint. Denn offenbar wäre es von dem Entschluß unangemessen zu sagen, wie oft derselbe schon gefaßt sey; höchst passend aber geht das τρίτον auf die Anwesenheit selbst. Es gehört nemlich ganz in die Argumentation, daß Paulus erklärt, was er schon zweimal gethan habe, das werde er auch bei seiner dritten Anwesenheit thun. — V. 15. geht das δαπανᾶν nur scheinbar zu einem andern Gedanken hinüber. Das θησαυρίζειν heißt zwar Schätze sammeln, δαπανᾶν den Besitz hingeben, verwenden. Das Aufopfern seiner Kräfte zum Besten der Gläubigen ist aber zugleich ein geistiges Erwerben für sie. Noch höher geht Paulus

in dem ἐκδαπανηθήσομαι, worin die Aufopferung des Lebens selbst angedeutet wird. An eine Parallele mit Röm. 9, 3. ist übrigens nicht zu denken.)

16—18. Noch weist Paulus die abscheuliche, von den schamlosen Widersachern ausgestreute Beschuldigung zurück, daß er mögte mit List die Korinthier gefangen, d. h. nach dem Zusammenhange, sich Geld von ihnen angeeignet haben, indem er fragt, durch wen er denn wohl sie hätte berauben sollen? Wie Titus und der ihn begleitende Bruder gewandelt wären, wüßten sie ja selbst! (V. 16. ist als Bemerkung der Korinthier zu fassen: „doch ihr gebt zu, daß ich euch nicht beschwert habe, aber, sagt ihr, [nemlich die Widersacher und alle, die sich durch sie bestimmen ließen,] ich habe euch listig gefangen." — V. 17. Zu ergänzen ist: „ich selbst habe ja nie Geld von euch empfangen, habe ich euch etwa durch einen Boten bevortheilt?" Das μή τινα ὧν — δι' αὐτοῦ steht für μὴ διὰ τινὸς ἐκείνων, οὓς. — Zu V. 18. bemerkt Billroth ganz richtig, daß hier nicht von der 8, 16. berührten Reise des Titus die Rede seyn kann, da diese erst statt haben sollte, [vermuthlich überbrachte Titus selbst diesen Brief,] vielmehr ist die 8, 6. erwähnte frühere Anwesenheit dieses apostolischen Gehülfen in Korinth gemeint. Bei dieser Anwesenheit hatte Titus nur die Sammlung vorbereitet und noch kein Geld in Empfang genommen; demnach ist das: μήτε ἐπλεονέκτησεν ὑμᾶς, zu fassen: „hat er euch da wohl übervortheilen können? Hat ihn nicht derselbe Geist der Uneigennützigkeit beseelt, wie mich? Sind wir nicht in denselben Fußstapfen [als Christi Nachfolger] gewandelt?")

19—21. Schließlich bemerkt Paulus noch einmal, daß er dieses alles nicht zu seiner Empfehlung, sondern lediglich zu ihrer Erbauung sage. Er fürchte nemlich, er mögte sie bei seiner neuen bevorstehenden Ankunft nicht in wünschenswerther Verfassung finden und daher auch ihnen nicht milde, sondern streng erscheinen. (Vergl. 1 Kor. 4, 21.) Dies wünsche er abzuwenden, er wolle ungern wieder durch ihren Anblick gedemüthigt werden, noch auch ihnen Kummer bereiten durch seine Ankunft; alle, die sich einer Schuld bewußt seyen, mögten daher Buße thun! — Auch in dieser Stelle weist, wie schon (in der Einl. §. 2.) bemerkt ward, das πάλιν (V. 21.) auf eine Anwesenheit Pauli in Korinth außer der ersten, bei der er die Gemeine gründete, hin; bei jener ersten

hatte er nemlich keine Demüthigung erfahren, sein Wort fand vielmehr in Korinth ganz ungewöhnlichen Eingang. (V. 19. scheint mir nachdrücklicher das: πάλιν δοκεῖτε κ. τ. λ. als Frage zu fassen, denn als Erklärung. — Der gewöhnliche Text interpungirt nach λαλοῦμεν, besser verbindet man es mit τάδε πάντα κ. τ. λ. zu einem Satz. — Gegen die Lesart τάδε kann wohl nicht sprechen, daß ὅδε sonst bei Paulus nicht vorkommt, denn das darf jedenfalls nur als zufällig betrachtet werden. — V. 20. Eine ähnliche Reihenfolge findet sich Gal. 5, 20., in der auch ἔριες, ζῆλοι, θυμοί, ἐριθεῖαι sich folgen. Vergl. auch Röm. 1, 29 ff. Eine Reihenfolge ist nicht ängstlich zu pressen; die Häufung der Synonyme ist oratorische Fülle. Röm. 1, 30. steht καταλαλία und ψιθυρισμός auch beisammen, aber in umgekehrter Ordnung. — Φυσίωσις findet sich nur hier im N. T. — V. 21. ist nicht so zu verstehen, als meine der Apostel, die genannten Sünden würden von den korinthischen Christen äußerlich vollzogen; alle, die das gethan hätten, würde Paulus sogleich aus der Kirchengemeinschaft haben ausschließen lassen; es ist vielmehr auf das προημαρτηκότες Nachdruck zu legen. Er hatte bemerkt, daß manche der korinthischen Christen ihre früheren heidnischen Greuel nicht gründlich genug verabscheuten, daß sie eine Leichtfertigkeit der Gesinnung in geschlechtlichen Dingen beibehalten hatten; [die sie veranlaßte, selbst in Götzentempeln an Mahlzeiten Theil zu nehmen,] darüber wünscht er lautere Buße bei ihnen zu finden.)

§. 12. Der Schluß.

(13, 1—13.)

Mit einer sehr nachdrücklichen Mahnung an die Korinthier, ihn (den Apostel) nicht zur Anwendung seiner apostolischen Gewalt zu nöthigen, sondern sich selbst zu prüfen über ihren inneren Zustand und seinen Warnungen Gehör zu geben, schließt Paulus den Brief, indem er in der Hoffnung, daß keiner seine Warnung überhören werde, noch allen ohne Ausnahme den christlichen Segen ertheilt.

1. 2. Ohne ἑτοίμως ἔχω hinzuzusetzen, wie 12, 14., versichert Paulus hier geradezu, daß er zum dritten Male zu ihnen

komme, wornach ohne Zwang nicht in Abrede gestellt werden kann, daß Paulus schon zweimal bei den Korinthiern war. Mit Beziehung auf 5 Mos. 17, 6. 19, 15. faßt er diese mehrfachen Anwesenheiten bei ihnen als Zeugnisse für sie auf, durch die die Wahrheit erhärtet würde und sie die Verpflichtung erhielten, ihr Gehorsam zu leisten. Er wiederholt zu dem Ende abwesend (und schriftlich), was er schon einmal anwesend (und mündlich) denen, die früher gesündigt hatten und allen andern erklärt hatte, daß er bei seiner nächsten Anwesenheit nicht schonen werde. Offenbar war er also bei seiner zweiten Anwesenheit schonend verfahren und das hatten ihm die Gegner als Schwäche ausgelegt. Vergl. zu 10, 1. (V. 1. ist das *σταθήσεται ῥῆμα* dem hebr. דָּבָר יָקוּם nachgebildet. — V. 2. Nimmt man an, daß Paulus schon zweimal in Korinth war, als er dies schrieb, so sind die Worte *ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν*, in denen Griesbach zwei Klammern machte, einfach; das *παρὼν τὸ δεύτερον* geht auf *προείρηκα*, das *ἀπὼν νῦν* auf *προλέγω*. — Über die *προημαρτηκότες* vergl. 12, 21. Die anderen sind zwar nicht so schuldig, aber da sie sich von fremdem Einfluß bedingen ließen, bedurften sie doch auch der Buße.)

3—5. Da sie einmal Christus in ihm prüfen wollten, so mögten sie doch ja sich selbst erforschen, ob sie im Glauben ständen. Wären sie nicht ganz untüchtig geworden, so würden sie Christum in sich finden; wenn aber das, so würden sie auch Gottes Kraft in seiner (des Apostels) Schwachheit anerkennen müssen, da sie ja ihren Glauben von ihm hätten. — Die hier ausgesprochenen Gedanken liegen in den Worten des Apostels, obgleich sie auf den ersten Blick nicht darin erkennbar sind. Der mit *ἐπεί* eingeleitete Vordersatz, zu dem V. 5. das *ἑαυτοὺς πειράζετε* den Nachsatz bildet, kann nemlich nicht etwa so gefaßt werden: „da ihr einmal prüfen wollt, so prüft lieber euch selbst als mich," denn dazu würde nicht passen, daß Paulus V. 5. erklärt, Christus sey auch in ihnen, wenn sie nicht anders ganz untüchtig geworden wären; er hofft also, sie werden Christum in sich finden. Demnach kann der Sinn der Worte nur dieser seyn, daß sie (die Korinthier) von dem, was sie in sich finden, auf das, was im Apostel ist, zurückschließen sollen und zwar, wie sich von selbst versteht, so, daß sie den Apostel als die Quelle ihres eigenen Lebens an-

erkennen. Dieses Letztere deutet der Zusatz V. 3. ὃς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ, ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν an, worin die mächtige Geisteswirkung des Apostels in Korinth, welche er auf den Christus in ihm zurückführt, hervorgehoben ist. Diese Worte werden daher auch besser nicht in Klammern eingeschlossen, sondern nur V. 4. Auch in V. 5. sind die Worte ἢ οὐκ — ἐστιν nicht einzuklammern, sondern mit dem Folgenden εἰ μήτι ἀδόκιμοί ἐστε in der Art zu verbinden, daß Paulus an das christliche Bewußtseyn der Korinthier appellirt und sagt: „ihr werdet doch hoffentlich erkennen, daß Christus in euch ist, wenn ihr anders nicht ganz wieder abgefallen seyd?" — Was aber noch den Zwischensatz anlangt, so vergleicht Paulus sich da, wie Röm. 6, 4. 5. in seiner Schwachheit und seiner Stärke mit Christo, dem auch nach seiner Menschheit eine ἀσθένεια zugeschrieben wird. Es versteht sich von selbst, daß darunter nichts Sündliches, sondern nur die Leidensfähigkeit seiner Natur verstanden werden soll. Übrigens ist dies die einzige Stelle, in der ausdrücklich Christo eine ἀσθένεια beigelegt wird.

6. 7. Von einer solchen Prüfung hofft der Apostel den besten Erfolg, nemlich die vollständige Anerkennung seiner; er bittet daher Gott die Herzen der Korinthier recht zu leiten, er (der Apostel) wolle nur ihr Wohl, nicht seine Ehre, er wolle vielmehr gern als untüchtig zurücktreten, wenn sie nur das Rechte thäten. — Bei dieser nicht ganz leichten Stelle ist zuvörderst festzuhalten, daß das καλὸν und κακὸν ποιῆσαι nicht von sittlichem oder unsittlichem Wandel überhaupt verstanden werden darf, denn von diesem ist im Zusammenhange nicht die Rede, sondern von dem rechten Verhältniß zu ihm, dem Apostel und zu dem Worte der Wahrheit, das er ihnen verkündigte. In sofern dadurch nun auch das sittliche Leben bedingt wird, kommt dieses freilich auch zur Sprache, aber immer nur als Folge des Glaubens oder Unglaubens. Sodann macht es Schwierigkeit, daß der Apostel V. 6. sagt: er hoffe, die Korinthier würden ihn nicht ἀδόκιμος finden, d. h. sie würden apostolische Kraft in seinem Ernste finden, und dann doch V. 7. fortfährt, er wünsche, daß Gott sie recht thun ließe, damit er als ἀδόκιμος erschiene. Man könnte für οὐχ ἵνα, glauben lesen zu müssen ἵνα οὐχ. Allein dann entstände eine Tautologie mit dem folgenden: ἡμεῖς δὲ ὡς ἀδόκιμοι ὦμεν.

Billroth faßt daher die Stelle so, daß er bei οὐχ das εὔχομαι wieder ergänzt in dem Sinn: „nicht wünsche ich, daß wir uns mögten tüchtig, d. h. strenge, zeigen." Allein hierbei ist doch der Umstand bedenklich, daß εὔχομαι dann neben einander in doppelter Weise construirt wäre, erstlich mit dem Infinitiv, dann mit ἵνα, welches letztere überdies nicht weiter vorkommt. Das οὐχ ἵνα kann nur gefaßt werden: „ich wünsche dies nicht in der Absicht, damit — sondern." Einfacher löst sich die Schwierigkeit in der Weise, wenn man annimmt, daß Paulus seine Fürbitte selbst als einen Beweis seiner δοκιμὴ betrachtet wissen will. Dies konnte er in sofern, als das μὴ κακον ποιῆσαι, was gleich ist dem folgenden τὸ καλὸν ποιῆσαι, eben das ist, was Paulus von den Korinthiern verlangt; das Gebet also, daß Gott dies in ihnen wirken mögte, konnte, wenn es sich erfüllte, als eine Wirkung seiner mächtigen Fürbitte betrachtet werden. Dergleichen, will Paulus sagen, beabsichtige er aber gar nicht, er wolle bloß ihr wahres Wohl, sein Ich solle ganz zurücktreten.

8. 9. Dazu paßt auch das Folgende sehr gut, wo der Apostel seine Macht nur als eine heilsame, nicht als eine schadenfrohe oder verderbliche bezeichnet; wenn sie (die Korinthier) nur stark seyen in der Wahrheit, wolle er gern schwach seyn, und das sey auch eben der Gegenstand seines Gebetes, ihre Vollendung, nicht seine eigene Erhöhung. Bei dem ὅταν ἡμεῖς ἀσθενῶμεν κ. τ. λ. hat Paulus ohne Zweifel eine Parallele mit V. 4. im Sinn: wie Christi Schwachheit, das Aushauchen seiner Lebensfülle, der Welt eine höhere Kraft gab, so will auch Paulus gern schwach seyn, sein Leben aushauchen, wenn seine Kinder im Geist nur stark sind. (Vergl. zu 4, 12.)

10. Als Zweck dieser Mittheilung bezeichnet der Apostel schließlich, daß er bei seiner baldigen Anwesenheit nur zur Erbauung, nicht zur Zerstörung (10, 4. 8.), seine apostolische Gewalt anzuwenden haben möge. (Ἀποτόμως findet sich noch Tit. 1, 13. Weish. 5, 23. in der Bedeutung „heftig, streng." Weish. 6, 6. heißt κρίσις ἀπότομος ein strenges Gericht.)

11. 12. In den Schlußworten giebt der Apostel noch diejenigen Ermahnungen, welche für die Zerspaltenheit der korinthischen Gemeine durch Secten ihr besonders nöthig waren, und wählt darnach auch die Epitheta Gottes. Daß er sie alle er-

mahnt, sich mit dem heiligen Kusse zu grüßen, zeigt, daß er noch immer hofft, die Einigkeit wieder herzustellen.

13. Mit einem eigenthümlichen Segenswunsch beendigt Paulus das Schreiben. Die ἀγάπη wird dem Vater zugeschrieben als der Quelle, woraus die Gnade Christi als der Strom ausfließt und im heiligen Geist die brüderliche Gemeinschaft unter den Gläubigen bildet. Daß aber der Sohn voransteht, ist daraus zu erklären, daß dem Menschen das Göttliche sich zunächst in Christo offenbart, der Sohn ihn erst zum Vater führt und in der Gemeinschaft des heiligen Geistes sich endlich sein Leben vollendet.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

220185

BS
2344
O4
v.3

220185

Olshausen, Hermann.
Biblischer commentar
ueber saemmtliche
schriften

DATE DUE	BORROWER'S NAME
OC 25 '71	

Olshausen
Biblischer ... v.3

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

PRINTED IN U.S.A.